تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

تأليف

جون هرمان راندال

ترجمة

الدكتور جورج طعمه

مراجعة

الأستاذ برهان الدين الدجاني

مقدمة تحليلية بقلم

الدكتور محمد حسين هيكل

الناشر: دار الثقافة بيروت

زمبو

تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

تأليف

جون هرمان راندال

ترجمة

الدكتور جورج طعمه

مراجعة

الأستاذ برهان الدين الدجاني

تقديم

الدكتور محمد حسين هيكل

الناشر

دار الثقافة ببيروت

موزع الكتاب فى مصر : مكتبة الخانجى بالقاهرة

موزع الكتاب فى العراق : مكتبة المثنى ببغـــداد

Published by Houghton Mifflin Company.

محتويات الكتاب

الكتاب الثانى

عالم النهضة الجديد

صفحة

الكتاب الثالث

نظام الطبيعة – تطور الفكر فى القرنين
السابع عشر والثامن عشر

المشتركون فى هذا الكتاب

جون هرمان راندل : المؤلف

ولد جون راندل فى بلدة جراند رابيدز بولاية متشيجان بالولايات المتحدة فى ١١ فبراير ١٨٩٩ . وتلقى الدراسة بجامعة كولمبيا ومعهد التربية بنيويورك وحصل على درجة دكتور فى الفلسفة فى ١٩٢٢ .

وتقلب فى مناصب التدريس حتى عين أستاذاً بجامعة كولمبيا فى ١٩٣٥ .

وهو رئيس لجنة تحرير مجلة « الأفكار التاريخية » ومحرر فى « مجلة الفلسفة » وعضو فى الجمعية الفلسفية .

وقد أصدر كتباً عديدة من أشهرها « تاريخ الأفكار فى عصر النهضة والعصر الحديث» و« تاريخ العلم» و«حضارتنا المتطورة » و« الدين والعالم الحديث»

چورج طعمه : المترجم

ولد فى ١٩٢٠ بدمشق وتلقى دراسته بالجامعة الأمريكية ببيروت ونال درجة دكتور فى الفلسفة من جامعة جورج تاون بواشنطن .

كان أستاذ بالجامعة السورية ووكيلا مساعداً فى وزارة الخارجية .

وقد نشر عدة كتب وأبحاث بالعربية والانجليزية عن ابن خلدون وابن سينا وليبنتز . كما نقل كتاب برتراند راسل « تاريخ الفلسفة الغربية » إلى اللغة العربية .

برهان الدجانى : المراجع

حاصل على شهادة الأستاذية من الجامعة الأمريكية سنة ١٩٤٠ فى الاقتصاد ودبلوم الحقوق من كلية الحقوق بالقدس سنة ١٩٤٧ وهو الآن أستاذ

مساعد بالجامعة الأمريكية ببيروت وقد نشر عدة أبحاث فى المجلات المعروفة ونشر أخيراً كتاب « إسرائيل خطر اقتصادى وعسكرى » سنة ١٩٥٢ .

الدكتور محمد حسين هيكل : صاحب المقدمة

الكاتب المصرى الشهير الذى شغل منصب وزير التربية والتعليم أكثر من مرة وله مؤلفات عديدة معروفة من أشهرها كتاب « محمد » .

المهندس رفيق البابلى : مصمم الغلاف

خريج كلية الهندسة بجامعة القاهرة . سبق أن صمم عدة أغلفة لمؤسسة فرانكلين ونال جائزتها عن تصميم غلاف « كيف تتكامل الشخصية » . اعتاد قراءة الكتاب فى أصله الإنجليزى ليتبين الفكرة عنه قبل وضعه التصميم .

مقدمة المترجم

تتداول على ألسنتنا اليوم أو تشيع فى كتاباتنا الفكرية مفاهيم وألفاظ كثيرة « كعقلية القرون الوسطى » و « العقلية الحديثة » و « الرجعية » و « التقدم » و « الإصلاح » وغيرها ، دون أن نعطى هذه المفاهيم أو الألفاظ مضمونها العلمى الدقيق أو محتواها التاريخى ، بحيث يدور تفكيرنا حول مفاهيم نستعملها استعمالا غامضاً غير صحيح . ومن هنا كان الخطأ فى التفكير والإبهام — بالقياس لأنفسنا — فى نظرنا إلى الماضى والحاضر والمستقبل . فكم نسمع عن دعوات للإصلاح ، أو نقرأ عن ضرورة تأسيس نهضتنا الحديثة على « فلسفة كونية أو كيانية شاملة » ، ولو أنت سألت الكثيرين من أصحاب هذه الدعوات عن المقصود بالإصلاح أو بالفلسفة الكونية أو الكيانية لما وجدت أكثر من ألفاظ كبيرة يتجاهل أصحابها أن الحقيقة ليست فى إطلاق أحكام كلية أو تعميمات جارفة ، ولكنها تقوم فى المحط الأخير على الجزئيات والتفصيلات فضلا عن المبادئ الكلية. وعلى ذلك فلسنا نبالغ إذا قلنا إن بين العيوب الأساسية التى تشكو منها ثقافتنا العربية المعاصرة والتى تؤخذ على تفكيرنا العربى الحديث هو استعمال المفاهيم دون مضمونها الدقيق بحيث نجعلها فارغة جوفاء .

وفضيلة هذا الكتاب « تكوين العقل الحديث » الذى أقدمه للقارئ العربى اليوم أنه يسد مثل هذا النقص بإعطائه كثيراً من المفاهيم التى ذكرتها — بل وأكثر منها بكثير — مضمونها التاريخى والعلمى ، ويحددها تحديداً بيناً واضحاً ، بوضعها فى إطارها الصحيح من الزمان والمكان الذى نشأت فيه ، معفياً بالنتيجة على الكثير من أنصاف الحقائق التى نقلبها . وتحديد المفاهيم

ضرورة أولى لكل تفكير نير واضح يطمح للتوصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات ثابتة سليمة .

وتبرز فى الكتاب ناحيتان : وحدة المعرفة البشرية ووحدة الثقافة الإنسانية . فلقد اعتدنا تحت تأثير تقسيم العلوم ونشوء الاختصاص والمبالغة به خاصة بعد القرن التاسع عشر أن نفصل بين المشاكل الفكرية فصلا حاسما ، متناسين أن الحدود التى نقيمها بين قضايا العلم والمعرفة إنما هى ناشئة عن حدودنا الذاتية بالدرجة الأولى . فثمة مشكلة « لاهوتية » وأخرى « فلسفية » أو « سياسية » أو « اجتماعية » أو « اقتصادية » . وكل مشكلة من هذه المشاكل أثرت فى جميع المشاكل الأخرى وتأثرت منها ، وكانت لها ظواهرها ونتائجها فى الحياة العملية الواقعية التى أدت خلال تطور تاريخى طويل إلى تكوين المجتمع العلمى الحديث . فثورة نيوتن مثلا لم تكن مجرد ثورة علمية فى الفيزياء ولكن تأثيرها امتد إلى الفلسفة والاجتماع والسياسية وكان لها أثرها الخاص فى تكوين عقلية الإنسان الحديث ، وقس على ذلك قضايا المعرفة الأخرى كلها .

أضف إلى هذا أن الثقافة الإنسانية لم تكن نسيج أمة واحدة مما يبرر لنا القول — كما يقول البعض — « ثمة ثقافة يجب أن نأخذ منها وأخرى يجب أن نهملها » . بل كل ثقافة قومية ، أغنت هذه الثقافة الإنسانية الواحدة ، الشاملة المتعالية ، واغتنت منها بقدر ما تفاعلت معها تفاعلا حيًّا ، وأخذت منها وأعطتها ، واعتبرت نفسها جزءاً مكوناً منها ، متكوناً فيها وضمنها على حد سواء . وهو الشرط الأساسى الضرورى لتكوين ثقافة مبدعة خلاقة . وعلى ذلك فأنت تقرأ فى هذا الكتاب مثلا ما كان من أثر للثقافة والعلم العربيين فى عصر النهضة الأوروبية خاصة . كما تقرأ عن مساهمات جميع الثقافات الحية الأخرى . أما الثقافات المنقرضة فهى التى تحبس نفسها ضمن قوقعة محكمة ، لا ينفذ شىء منها أو إليها وتزعم ضمن هذه القوقعة وحدها بأنها « الحق المطلق » دون أن تعى أنها باتخاذها مثل هذا الموقف تحكم على ذاتها حكماً مبرماً بالانقراض والموت .

ثم إننا فى عالمنا العربى وفى رغبتنا الملحة لإقامة مجتمع حديث أضعنا حس الزمن التاريخى الصحيح وهو من التقدم والتطور بمثابة المادة من الصورة . ويتضح ذلك أكثر ما يتضح فى مفاهيمنا الاجتماعية وتفكيرنا السياسى . فنحن نتحدث عن نظم ديمقراطية أو اشتراكية يتمتع العالم المتمدن بنعمها وخيراتها اليوم . ونتناسى الأجيال الطويلة من الزمن ، والتضحيات البشرية الهائلة ، وجهود المفكرين والعلماء والمصلحين ، الذين قدموا حياتهم قرابين على مذبح الفكر والحياة ، والمفاصل والرقاب التى اجتزتها ، والثورات الكاسحة والدماء والدموع ، التى عرفها العالم المتمدن قبل أن يحقق الفوائد التى ينعم بها اليوم . فوراء كل فكرة من الأفكار ، أو وراء كل حق من حقوق الإنسان التى تعتبرها أموراً بديهية ، عشرات بل مئات من الأفكار والحوادث التى أدت إلى توطيد هذه الأمور بحيث أصبحت من مقومات العقل الحديث. ولا أقصد من ذلك أن نقبع فى زاوية متفرجين منفعلين ، بل أن نشعر بضرورة الثمن الباهظ الذى دفعه بناة الثقافة والحضارة والذي تنعكس بعض صوره الممتعة الرائعة فى فصول هذا الكتاب .

أما مؤلف الكتاب فهو جون راندال ، ولد فى ولاية ميشغان فى أميركا عام ١٨٩٩ . درس فى جامعة كولومبيا ونال درجة الدكتوراه فى الفلسفة منها عام ١٩٢٢ . ودرّس الفلسفة فيها ابتداء من عام ١٩٢٠ إلى أن أصبح أستاذاً عام ١٩٣٥ وما زال فى هذا المنصب . وله عدة مؤلفات غير الكتاب الذى نقدمه لقراء العربية اليوم أهمها « الانبعاث وتاريخ الأفكار الحديث » و« تاريخ العلم » و « الدين والعالم الحديث » .

نشر « تكوين العقل الحديث » لأول مرة عام ١٩٢٦ ، ثم نشر ثانية بعد تنقيحه عام ١٩٤٠ .

ونظراً لضخامة الكتاب باللغة الإنجليزية كان لا بد من تقسيمه إلى جزءين باللغة العربية يتناول الجزء الأول الذى يصدر اليوم « النظرة الفكرية فى القرون

الوسطى المسيحية » و« عالم الانبعاث الجديد » و« نظام الطبيعة أوتطور الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر » . أما الجزء الثاني فموضوعه « عالم ينمو — الأفكار والآمال في السنوات المائة الأخيرة » .

وإنني لأرغب في نهاية هذه المقدمة الموجزة أن أوجه خالص الشكر لزميلي وصديقي الأستاذ برهان الدين الدجاني للعناية الفائقة والجهد المخلص اللذين بذلهما في مراجعة هذا الكتاب .

لقد كان نقل هذا الكتاب للغة العربية رحلة شاقة في عالم الفكر والثقافة والحضارة . ولكنها رحلة ممتعة دون ريب ، نأمل أن يجد القارئ العربي فيها المتعة التي وجدناها ونحن نجتازها .

بيروت : ٣٠ حزيران ١٩٥٥ — جورج طعمة

مقدمة

بقلم الدكتور محمد حسين هيكل

هذه كلمة تقديم لكتاب جليل حقاً . وضعه الأستاذ جون هرمان راندل ، الأستاذ بجامعة كولومبيا الأمريكية ، ونقله إلى العربية الدكتور چورج طعمة ونشرته مؤسسة فرانكلين . ويكفى أن يذكر الإنسان موضوع الكتاب ليؤمن بأنه سفر قيم جليل . فهو عرض للتراث الفكرى الذي تستند إليه الحضارة فى العصر الحديث ، وهو بهذه المثابة تصوير لتطور التفكير الإنسانى فى حقبة معينة تطوراً أدى بالإنسانية ، فيما تنعم به من مظاهر الحضارة المختلفة ، إلى الصورة التى نشهدها اليوم . وما أحوج العالم إلى الإحاطة بتاريخ التفكير الإنسانى منذ أقدم العصور . هذا التاريخ الذى نقل الإنسان خلال الأجيال والقرون من حالته البدائية البسيطة إلى حالته المركبة الحاضرة ، والذى جعل منه القوة التى تسيطر على الوجود وتنشئ فى كل حقبة جديداً .

وتاريخ الإنسانية الفكرى أدق بكثير من سائر جوانب التاريخ الإنسانى . وهو يتناول هذه الجوانب جميعاً ، وله الأثر الأكبر فيها . فتاريخ الحروب والثورات ، والتاريخ الاقتصادى ، والتاريخ السياسى ، والتاريخ الزراعى أو الصناعى ، وجوانب التاريخ الإنسانى على اختلافها تتأثر كلها إلى حد قليل أو كثير بتاريخنا الفكرى تأثراً ظاهراً ، وما كتب عن هذا التاريخ الفكرى قليل مع ذلك بالقياس إلى ما كتب عن مناحى التاريخ الأخرى. وإنما يستكشف الإنسان هذا التاريخ من النضال المتصل بين ألوان التفكير ، لأن هذه الألوان

دونت منذ أقدم الحقب ما حدث من مجادلات ومعارك فكرية بين الطوائف الإنسانية المختلفة . لكن التطور الفكرى لم يدون مع ذلك بوصفه تاريخاً ، وفاقاً للقواعد التى يدون بها التاريخ . بل بقيت عناصره ومواده مشتتة يرجع إليها من شاء فى أصولها . إلا ما دون منها للناشئة فى مدارسهم ليحيطوا إجمالا بالتراث الفكرى لآبائهم وأجدادهم .

أما هذا الكتاب الذى يضعه مؤلفه ومترجمه وناشروه بين أيدى القراء اليوم فيتحدث بإفاضة عن حقبة من هذا التاريخ وعن أثرها فى تطور المجتمع الإنسانى على الأجيال إلى عصرنا الحديث . وهو بهذه المثابة محاولة جريئة جديرة بالتقدير والإكبار . وجدارتها بالتقدير أكثر وضوحاً فى نظر الذين يعتقدون عن إيمان أن تاريخ الإنسانية يتلخص فى تطور تفكيرها ، لأن هذا التطور هو المتصل على الزمان . وكل حلقة من سلسلته باقية إلى اليوم قيد البحث والتمحيص من جانب العلماء والمفكرين ومن يعتقدون أن مصير الإنسانية رهن فى النهاية بمصير العقل الإنسانى يوم يبلغ كماله ، فيبلغ بالإنسانية وحضارتها مثل هذا الكمال . فإذا ما قدر لهذا اليوم أن يكون ارتسمت أمام المؤرخ وأمام المفكر صورة كاملة للخطوات التى قطعتها الإنسانية خلال العصور وفى مختلف أرجاء العالم كى تبلغ هذا الكمال . فأما إلى يومئذ فستبقى جهودنا محدودة فى حقبة بذاتها من الزمان ، أو فى صورة بذاتها من صور الحضارة ، وسنظل نحاول تفسير مظاهر الحياة فى حدود هذه الصور فنهتدى إلى غايتنا حيناً ، ونبعد عنها أحياناً .

١

وجهدنا فى هذه المحاولات لا يحده زمان ولا مكان . فما يزال كثيرون يتساءلون : متى وجد العالم وكيف وجد ؟ ومتى وجد الإنسان وكيف وجد ؟ وماذا كان حظه من العلم يوم وجد؟ ولا تزال الأجوبة على هذه الأسئلة تختلف

بين الدين والعلم ، وبين دين وآخر ، وبين عالم وآخر . تقول الأديان إن آدم أبو البشر ، ويقول دارون إن الإنسان تطور من سلالات حيوانية سبقته كانت القرود آخرها ، ويقول أبو العلاء المعرى :

جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على إثر آدم

وتقول الأديان إن الله خلق آدم من طين وأسكنه الجنة وعلمه الأسماء كلها ، ثم يختلف المفسرون فى الجنة المقصودة ، أهى فى السماء أم فى الأرض ، ويذهب بعضهم إلى أنها فى السماء بدليل قوله تعالى لآدم وحواء : اهبطا منها — أى من الجنة — بعضكم لبعض عدو ، وبدليل أنها جنة الخلد ، والخلد ليس للأرض ولا لشىء مما عليها ، وتقول التوراة إن الجنة التى أسكن الله فيها آدم وحواء على الأرض ، وأنها على مقربة من عدن ، ولذلك سميت جنة عدن . وتذكر الكتب المقدسة ما حدث بعد هبوط آدم وحواء على الأرض ، وتروى قصة قابيل وهابيل ، ثم تذكر طوفان نوح وأنه أغرق كل ما على الأرض من نبات وإنسان وحيوان ، عدا من أسكنهم نوح فلكه . فلما انحسر الطوفان بدأت الحياة تعود إلى الأرض . بدأ النبات ينمو ، وبدأ تناسل الحيوان والإنسان ، وبدأ عصر جديد من عصور التاريخ الإنسانى .

لم يدون التاريخ شيئاً ثابتاً عما سبق نوحاً وفلكه فيما يتعلق بالتفكير الإنسانى ، اللهم إلا ما أوردته الكتب المقدسة عن فكرة الألوهية . والواقع أن هذه الفكرة من أقدم ما آمن به الإنسان ، وإن اختلف تصوير الناس إياها ، وإن اختلفت مظاهر التوحيد والشرك واختلفت صورها . وفكرة الألوهية ليست من إنشاء الأديان الكتابية التى ظهرت أول ما ظهرت فى الشرق الأدنى ، حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر ، بل ترجع إلى أقدم الحقب ، وتتحدث عنها الكتب التى بقيت من أقدم العصور منسوبة إلى كهنة مصر الفرعونية ، وإلى حكماء الهند والصين ، وإلى فلاسفة اليونان فى العصور اللاحقة لهذه الأيام العريقة فى القدم .

وأنت إذا وقفت عند آلهة الأغريق أو عند آلهة الفرس أو آلهة الأقوام الأخرى التى لا تعرف التوحيد وتنادى بتعدد الآلهة ، رأيتها تجعل لكل قوة ولكل معنى فى الكون إلهاً . فللخير إله ، وللشر إله ، وللحب آلهة ، وللحرب إله . وللآلهة مجتمعين رئيس يسميه كل قوم باسم يختارونه . ويذهب بعض الباحثين إلى أن العلة التى أدت بهؤلاء المشركين إلى شركهم إنما مصدرها خوفهم من الغيب المحجوب عنهم . وفيما يمكن أن يصيبهم هذا الغيب به من ضر .

فهم يلمسون هذا الغيب فى كل ما حولهم ويعجز منطقهم عن تأويل ما يصيبهم منه ؛ مع أنه قد يكون بعض ظواهر الطبيعة المألوفة التى تتكرر بين الحين والحين . فالصواعق ، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر ، والأوبئة ، والنصر والهزيمة فى الحرب ، والسعادة والبؤس فى الحب ، هذه وأمثالها أمور يحللها العلم اليوم ويقف على أسرار الكثير منها ، وإن ظل بعضها غامضاً أمامه ينتظر من يجد له فى قوانين الطبيعة وفى سنن الكون تأويلا وتفسيراً . ولكنها لم تكن كذلك قبل أن يهتدى العلم إلى أسرارها ، فلم يكن بدّ من أن ينسبها الإنسان إلى قوة خارقة فوق الطبيعة لها إرادة كإرادة الإنسان ، ومن المستطاع التوسل إليها إذا غضبت لتخفف من بأسها وغضبها . وكان هؤلاء المشركون يرون هذه القوة الخارقة الكبرى أبعد منالا من أن تكون بينهم وبينها صلة مباشرة ، فلا بد فى نظرهم من وسطاء يشفعون عندها لتسكن من غضبها حتى لا تعصف بالإنسان وتورده موارد الهلاك . وهؤلاء الوسطاء يشاركون الإنسان بعض مظاهر الضعف ولو بمقدار ، ثم يكون لهم من صفات هذه القوة الخارقة الكبرى ما يمكنهم من الاتصال بها والتماس رضاها . هؤلاء الوسطاء هم آلهة الخير والشر والحب والحرب وسائر هذه المجموعة التى كانت تسكن الأولمب فى اليونان ، وتسكن ما يشبه الأولمب فى البلاد الأخرى المشركة .

ولكن ! كيف السبيل إلى كسب هؤلاء الوسطاء ليبذلوا وساطتهم لدى القوة الخارقة الكبرى ! السبيل أن يتوسل إليهم بالأدعية وبالنذور وبالقرابين

وما يمكن أن يتوسل به المرء إلى ذوى الجاه والسلطان من بنى الإنسان . وبذلك يستطيع أن يستلين قلوبهم وأن يتخذهم إلى القوة الخارقة الكبرى زلفى . وكلما أوغل المرء فى أدعيته ونذوره وقرابينه كان أدنى إلى النجاح فى استمالة هؤلاء الوسطاء وكسب عطفهم ورضاهم تمهيداً لكسب القوة الخارقة الكبرى ونوال عفوها ورضاها .

فلما ارتفعت بعض الطبقات من بنى الإنسان أدركت أنها لا حاجة بها إلى هذه الزلفى تلتمسها عند الآلهة الوسطاء . ذلك ما يذكره المؤرخون عن جماعة الكهنة عند قدماء المصريين ، فهم يذكرون أنهم كانوا موحدين ، ولكنهم لم يكونوا يطالعون الشعب بتوحيدهم ، بل كانوا حريصين على أن يظل الشعب يعبد أوثانه ، حريصين على أن يكونوا كهنة هذه الأوثان والقابضين لما يقدم إليها من قرابين ونذور ، مؤمنين بأن الشعب لا يستطيع أن يسمو بعقله إلى المكان الذى سموا إليه ليتمكن من الاتصال المباشر بالقوة العليا ، قوة الألوهية الخالقة المدبرة ، التى تصرف مصائر الكون وكل ما عليه ، ومن عليه .

استمرت هذه الحال أجيالا وقروناً ، وتركت أثرها فى العقل الباطن لبنى الإنسان . ولا يزال هذا الأثر باقياً إلى وقتنا الحاضر ، وإن اختلف قوة وضعفاً باختلاف الشعوب من حيث تقدمها ، وباختلاف الأفراد من حيث وراثتهم . وإنك لتراها كمينة فى هذا العقل الباطن عند أفراد تحسب أنهم تخلصوا منها تمام التخلص . وذلك يذكرنى بكلمة كان يقولها أحد أساتذتنا منذ خمسين سنة أو نحوها فى أمر أهون من أمر العقيدة وأقل خطراً . فى ذلك الحين كانت معركة سفور المرأة وحجابها قائمة فى مصر . وكان أستاذنا هذا يناصر السفور بكل قوته . وأراد أحدهم يوماً أن يقابل ابنته ليخطبها فأبى . فسأله كيف يأبى وهو يناصر السفور بحجج لا تقاوم ، فكان جواب هذا الأستاذ الجليل : أنا سفورى بعقلى حجابى بقلبى .

كانت المعركة بين الشرك والتوحيد حامية الوطيس منذ أقدم العصور .

وما يروى عن عبادة آمون وآتون فى مصر الفرعونية يصور هذه المعركة تصويراً دقيقاً . وقد ظل الشرك وله الكلمة العليا إلى عهد قريب . فلما جاء النبى العربى محمد قاوم هذا الشرك بقوة إيمان لاغالب لها ، لأن الله ناصرها . وإنى لأذكر الآن يوم فتح المسلمون مكة ودخل محمد الكعبة وحطم الأصنام التى كانت قائمة فى داخلها وعلى جوانبها ، وكانت موضع التقديس والعبادة من العرب جميعاً ، فأشعر بأنه نقل الإنسانية خطوة واسعة فى تفكيرها ، إذ أراد أن لا يبقى التوحيد وقفاً على طائفة ذوى الثقافة دون العامة كما كان الشأن فى عصر الفراعنة وفى بلاد كثيرة أخرى ، وأن ينقل هذا التوحيد إلى قلوب العامة وعقولهم فيزول خوفهم من الغيب المحيط بهم ، وليعلموا أن لله الواحد الأحد سنناً لا تحويل لها ولا تبديل ، وأنهم فى غير حاجة إلى وسطاء بينهم وبين الله لأن هذه السنن تنتج نتائجها لا محالة ، فلا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، ولا ينتج الخير شراً ، ولا تزر وازرة وزر أخرى .

لم يكن النبى العربى أول من نادى بكلمة التوحيد ودعا إليها ، بل سبقه إليها الرسل أصحاب الكتب المقدسة ، وذكرها الحكماء فى بلاد أخرى . لكن أحداً لم يجاهد فى سبيل التوحيد جهاده ، ولم ينصره كما نصره ، ولم ينتصر به ليذيعه هو وخلفاؤه فى الخافقين كما انتصر هو به . وكان هذا النصر دافعاً للتفكير الإنسانى إلى الأمام أوسع خطوة عرفها التفكير الإنسانى فى المسألة الإلهية .

كان هذا التفكير لا يقف عند مشكلة الغيب وتأويلها ، بل اتجه التفكير الإنسانى إلى ما يحيط بنا فى هذه الحياة الدنيا ، وإلى صلاتنا بهذه المحيطات ، وإلى علاقات بعضنا ببعض ، وإلى ما تسبغه علينا هذه العلاقات من نعيم إذا نحن أحسنا توجيهها ، وما تجلبه علينا من ضر إذا نحن أسأنا هذا التوجيه .

ويرجع التفكير فى ذلك كله إلى حقب ما قبل التاريخ ، ثم يتغلغل بعد ذلك فى أطواء حضارات الإنسان المتعاقبة حتى يبلغ بنا إلى هذه الحضارة التى تحكم العالم اليوم ، والتى سمت بالإنسان إلى حيث يستطيع التحكم بقدر غير قليل فى مصائر العالم .

٢

لم يقف الأستاذ راندل عند العصور الأولى من تاريخ الإنسان إلا عرضاً ، ولم يقف كذلك عند الحضارات التى ظهرت خلال تلك العصور فى مصر ، وفى الصين وفى الهند ، بل لم يقف عند حضارة الإغريق والرومان فى العصور التى سبقت المسيحية إلا بالقدر الذى أمدت به فلسفة الإغريق وآثار الرومان البعث الأوربى . وقد جعل نقطة البدء فى بحثه عن تكوين العقل الحديث ما وقع فى القرن الثانى عشر المسيحى فى أوربا ، وما كان للكنيسة الكاثوليكية يومئذ من سلطان ، وكيف أدت نظم الإقطاع فى القرون الوسطى إلى نضال بين الكنيسة والإقطاع يشبه النضال بين الكنيسة والدولة فى العصر الحديث ، وكيف تمخضت أحداث ذلك العهد عن حركة الإصلاح البروتستنتية التى قام بها لوثر وكلفن وكوسوث ، ثم كيف تطور التفكير الأوربى ، أو التفكير الغربى إن شئت ، فيما تلا ذلك من القرون فكان لتطوره أثره فى السياسة ، وفى الاجتماع ، وفى البحث العلمى المستقل عن الدين ، مما انتهى إلى التفكير الغربى الحديث المتأثر بالاتجاه العلمى ، وما نشأ عن هذا التفكير من بعث فى الحياة الاقتصادية ومن تغلب الغرب على أقطار الأرض المختلفة ونشره الأفكار التى ابتكرها العلم الحديث فى هذه الأقطار .

وللأستاذ راندل لا ريب اعتباراته الخاصة التى أدت إلى اختيار القرن الثانى عشر نقطة البدء لتطور التفكير الغربى الحديث ، وإلى اعتباره المسيحية عاملا جوهريًّا فى هذا التطور الذى مر به العالم خلال القرون الثمانية التى انتهت بنا إلى ما نحن عليه . وهذا الاختيار يدعو للاعتقاد بأن المؤلف يرى أن ما حدث فى العالم من تطور التفكير قبل التاريخ الذى اختاره لم يكن له أثر حاسم فى تكوين العقل الحديث . ويؤيد اعتقادنا هذا أنه لم يذكر مجهود المسلمين فى التطور

الفكرى للعالم إلا ما كان من ترجمتهم كتب اليونان وفلسفتهم إلى لغتهم العربية ترجمة استقى منها مفكرو الغرب وعلماؤه قبل أن تنقل هذه الكتب اليونانية من أصولها إلى لغات الغرب الحديثة ، أو إلى اللغة اللاتينية .

وأحسبنى لا أوافق الأستاذ راندل على هذا الرأى ، لا من حيث ما بذله المسلمون من مجهود لتطور التفكير العالمى وكنى ، بل من حيث ما تركه التراث القديم الذى ظهر فى الهند وفى مصر الفرعونية كذلك . فالمؤرخون يذكرون أن تيار الحضارة انتقل من الشرق إلى الغرب ، وأن الآريين الذين ينتسب إليهم العنصر الأوربى اليوم قد انتقلوا من الهند عبر آسيا إلى أوربا . ولا ريب وذلك هو الشأن أنهم تركوا من آثار تفكيرهم فى البلاد الأوربية التى كانت خاضعة لحكم البرابرة حتى ذلك الحين أثراً لا يجدر إغفاله . يضاف إلى ذلك أن الفلسفة اليونانية والآثار الرومانية قد تفاعلت إلى حد كبير مع ما بذله المصريون فى الأيام التى سبقت المسيحية والتى تلتها مباشرة من جهود فى سبيل الحضارة والتطور الفكرى . فمدرسة الإسكندرية قد كان لها فى تلك العهود أبلغ الأثر على التفكير الإنسانى ، لأن كثيرين من الكتاب والفلاسفة اليونانيين والرومانيين كانوا يؤمون الإسكندرية ويأخذون عن علمها وحضارتها ثم يعودون إلى بلادهم لينشروا فيها ما أفادوه من هذه الفلسفة وهذا التفكير . وقد كان لمصر كذلك أثر لا ينكر فى تطور المسيحية فى عصورها الأولى . وهذا كله تراث ضخم لا يمكن التهوين من الأثر الذى تركه فى تطور الحضارة الإنسانية فى الأجيال التى جاءت من بعده .

والجهد الذى بذله المسلمون بعد أن امتدت إمبراطوريتهم إلى الهند والصين شرقاً ، وإلى مراكش والأندلس غرباً ، قد ترك فى التفكير الإنسانى أثراً عميقاً . وليس يقف هذا الأثر عند ما ترجموا من كتب اليونان ، بل يرجع الفضل كذلك إلى ما أضافوه هم إلى هذا التراث المجيد من تفكيرهم الذاتى فى الفلسفة والتشريع والاجتماع ، وأسماء ابن سينا وابن رشد والفارابى ومن إليهم يذكرها المؤرخون

الغربيون ويشيدون بما لآثار أصحابها من فضل على التفكير الإنسانى ، كما يذكر علماء الاجتماع أن ابن خلدون هو أول من وضع قواعد هذا العلم فى مقدمته . فإذا نحن أضفنا إلى ذلك كله أن هؤلاء الكتاب المسلمين ، الذين ترجموا وأضافوا إلى الفلسفة اليونانية والتفكير الرومانى ما ترجموا وما أضافوا ، وأنهم أقرب من غيرهم إلى رجال القرن الثانى عشر فى أوربا ، كان حقًّا علينا للتاريخ ألا نكتفى بإشارة عابرة إلى مجهودهم ، وإلى ما تركه هذا المجهود من أثر فى تطور الفكر الحديث وفى تكوينه .

ولا أرانى بحاجة إلى القول بأنى لا أقصد بما أذكر عن جهود المسلمين إلى أى اعتبار دينى . وإنما أريد أن النهضة الفكرية التى دفع الدين الجديد المسلمين إليها أدت بهم إلى التحلل من قيود الجمود الدينى الذى كان مخيماً على العالم فى ذلك العهد ، والذى كان قوى الأثر حتى فى البلاد المسيحية ، فكان من نتيجة هذه النهضة أن انطلق الفكر الإنسانى عند هؤلاء الأقوام على اختلاف البلاد التى ينتمون إليها فحطم قيود الجمود الدينى وبعث آثار الفكر التى سبقته واستفاد منها ودفع العالم فى ذلك العهد إلى حياة عقلية جديدة .

يجب أن أعترف مع ذلك بأن مجهودات المفكرين الذين سبقوا المسيحية والمفكرين الذين جاءوا بعدها واستمر تفكيرهم أساساً لحضارة الإنسانية عدة قرون ، هؤلاء وأولئك لم يتخطوا حال التفكير اللاهوتى (التيولوجى) ، وحال التفكير التجريدى (الميتافيزيقى) ، إلى الحال العلمية التى وجهت الحضارة الحديثة والتفكير الحديث . ولو أن الأستاذ راندل بدأ تاريخه لتكوين الفكر الحديث بابتداء التفكير العلمى فى القرن السابع عشر وما قبله بقليل لما كان لنا أن نذكر شيئاً مما سبقنا إلى ذكره . لكن اعتبار القرن الثانى عشر المسيحى بدء التكوين الفكرى الحديث هو الذى أثار عندنا هذه الملاحظات . فقد ظل التفكير من القرن الثانى عشر إلى القرن الخامس عشر وإلى القرن السادس عشر متردداً بين التيولوجية والميتافيزيقية . والفلاسفة والمفكرون الذين ظهروا فى تلك العصور ولا تزال آثارهم

تشهد بعضمتهم الفكرية لم يقم أحد منهم بتصوير التطور العلمى الذى حدث من بعد . على الرغم من أن كثيراً من العلوم كان قد عرف قبل ذلك. فالرياضيات والفلك وتقويم البلدان. والطب . والهندسة ، كان الكثير من قواعدها معروفاً ، منذ أقدم العصور فى عهد الفراعنة فى مصر ، أو فى آشور ، أو فى الصين . لكن اكتشاف هذه العلوم وابتكار قواعدها لم يمهد للتفكير الإنسانى طريق البحث العلمى المستقل عن الدين ، ومن غير الدين عن طرائق التفكير المبنية على قواعد البحث والاستقراء المقررة اليوم .

هذه الاعتبارات تجعلنى فى حيرة بعض الشىء حين أسائل نفسى لماذا اختار الأستاذ راندل القرن الثانى عشر نقطة البدء لتكوين الفكر الحديث . يزيدنى حيرة ما أذكر من أن أكثر المؤرخين اتخذوا فتح الأتراك القسطنطينية سنة ١٤٥٣ نقطة تحول فى التفكير الغربى . فهؤلاء المؤرخون يذكرون أن الإمبراطورية الرومانية الغربية ، وكانت روما عاصمتها ، قد تدهورت وانحلت منذ بدأ الوندال الهمج غاراتهم عليها فى القرن الثالث عشر ، وأن الإمبراطورية الرومانية الشرقية ظلت محتفظة بحضارة ذلك العهد إلى أن غزاها الأتراك واستولوا على عاصمتها . عند ذلك بدأ العلماء يفرون من اليونان ومن سائر أنحاء تلك الإمبراطورية وينشرون ثقافتهم من جديد فى روما ، فكان ذلك بدء البعث الجديد الذى ازدهر فى القرن السادس عشر بعد أن مهدت لهذا البعث مقدماته فى القرن الذى سبقه . ومن يومئذ بدأ النضال يشتد بين الكاثوليكية ودعاة الإصلاح البروتستنتى . وبدأ هذا النزاع يحطم قيود الفكر شيئاً فشيئاً حتى كانت النهضة العلمية التى جاءت بعد ذلك ، والتى أثمرت حضارة عصرنا الحاضر .

٣

على أن ما يخالج نفسى من حيرة سببها أن الأستاذ راندل اختار القرن الثانى عشر نقطة البدء فى تكوين الفكر الحديث لا يجنى فى شىء على جلال هذا الكتاب الذى وضعه ، فهو كتاب قيم كما ذكرت فى أول هذا التقديم ، وهو محاولة جريئة لتصوير التطور الفكرى فى القرون السبعة أو الثمانية الأخيرة تطوراً انتهى بالإنسانية إلى ما بلغته من حضارة أدت إلى مقدرة الإنسان على التحكم فى الطبيعة وفى الكون بقدر عظيم .

ويخيل إلىّ أن الأستاذ راندل قد رأى أن الحضارات التى سبقت الحضارة التى تحكم العالم اليوم ، والتى اندثرت أو على الأقل تدثرت فى حجب الماضى ، لم يبق لها من أثر إيجابى فى التفكير الحديث ، وأن ما بقى منها فى عقل الإنسانية الباطن لا أثر له فى حياة جماعتنا الإنسانية الحالية ، وأن هذه الحضارة العلمية الحديثة تتخلص شيئاً فشيئاً من مخلفات ذلك الماضى لتبرأ آخر الأمر منها بصفة حاسمة . فإن كان ما أتصوره من ذلك صحيحاً فللرجل إذن عذره عن أنه تخطى هذه المخلفات كلها . ولم يقف إلا عند آخر عهد من عهودها فى أوربا . أقول هذا وإن لم أكن مقتنعاً بهذا الرأى ، وإن كنت أعتقد أن مخلفات الماضى لا تزال عالقة بنا ، وأن عقلنا الباطن لا يزال وسيبقى يوجهنا إلى زمن لا يعلمه إلا الله .

وللأستاذ راندل تأويل لاختياره القرن الثانى بدء لتكوين العقل الحديث . ولهذا التأويل قيمته وإن اختلف الرأي فيه . فالعقل الحديث الذى يتحدث عن تكوينه هو العقل الأوربى أو العقل الغربى دون سواه . ومنذ انهارت الإمبراطورية الرومانية فى روما كان الشمال الغربى من أوربا فى شبه عزلة عن العالم ، وكان

أهله أشبه بالشعوب التى نسميها اليوم الشعوب المتخلفة عقلياً ، أو ثقافياً . وكذلك ظلوا إلى القرن الثانى عشر . ومن يومئذ بدأوا ينظمون حياة حضر مسيحية مستقرة . ومن يومئذ بدأ الفكر الحديث يتكون عندهم فى بطء شديد . لكن هذا البطء لم يمنع سيرهم من التقدم فى طريقه إلى أن كان البعث الأوربى ، وإلى أن تمخض هذا البعث عن التفكير العلمى الذى أدى إلى الحضارة الحديثة .

والأستاذ راندل يصور هذا السير البطىء أدق تصوير وأقيمه . فقد كانت الكنيسة وكان الإقطاع حليفين فى بعض تلك العصور الأولى، وكانا راضيين عن حياة أساسها الجمود الفكرى لأن هذا الجمود كان يمكنهما من حكم الشعوب واستغلالها . ثم اختلفت الكنيسة والإقطاع وقامت بينهما معركة انتهت بانتصار الكنيسة . ولكنها لم تستطع القضاء على الإقطاع قضاء مبرماً . فلما كان البعث الأوربى وتنازع رجال الدين فيما بينهم فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأت طبقة جديدة تظهر فى حياة المجتمع وتثبت وجودها ، تلك هى الطبقة الوسطى . ومن هذه الطبقة بدأ رجال الفكر والعلم يظهرون ، وبدأت أفكار جديدة تثور فى الجو وتصور للناس ألواناً من الحياة لم يكن ذهنهم يسيغها من قبل . وكان هؤلاء الشعراء والكتاب والفلاسفة الذين نادوا بحركة البعث الأوربى يذيعون تاريخ اليونان وثقافتهم وفلسفتهم وفنونهم فى الأوساط الأوربية المختلفة ويأخذون عنها . فلما كان القرن الثامن عشر بدأت حركة فكرية جديدة تزعمها كتاب فرنسا بنوع خاص . تلك حركة الرومانتسم وما عاصرها من تصوير الحياة المحيطة بالكتاب والشعراء والاستقلال بذلك عن اليونان والرومان وفلسفتهم وفنونهم وثقافتهم. وعاصر هذه الحركة منذ القرن السابع عشر رجال بعثوا التفكير العلمى وبدأوه . واستمر هذا التفكير يغزو الفلسفة والفنون وسائر مظاهر الحياة العقلية فى البلاد الغربية : ويحرر الفكر بذلك من كل قيوده ، ويدعو للحرية الفردية بأوسع معانيها ، ويؤثر بذلك فى نظام الحكم ، ويذيع المبادئ الديمقراطية لينتهى آخر الأمر إلى الانتصار على الكنيسة ، وعلى الحكم المطلق ، وعلى كل ألوان

التفكير التى لا تتفق مع مبادئ العلم وقواعده .

هذه الصور العقلية توجز أمام ذهنك صورة لمعارك عنيفة امتدت على الزمان خلال ستة قرون أو سبعة . وهى ليست معارك دموية فى أكثر الأحيان . بل هى معارك آراء ومبادئ تتطور وتتغير وتنقل الجماعات الإنسانية فى اتجاهات من الحياة تتعاقب لتتنفس آخر أمرها عن حضارة العهد الحديث . والأستاذ راندل يصور هذه المعارك واحدة تلو الأخرى فى نشوبها وفى تعاقبها تصويراً يستغرق فى طبعته الإنجليزية سبعمائة صفحة ، وهو يصورها مع ذلك فى إيجاز لا يجنى على وضوحها بحيث تبدو أمامك وكأنك حاضرها ، فإذا أنت فرغت من قراءتها كنت قد أحطت بالتاريخ الأوربى فى الثقافة والتفكير إحاطة تكاد تكون تامة .

والأستاذ راندل يصور ما وقع من هذه المعارك فى الشمال الغربى من أوربا ، ويرى أن هذا الشمال الغربى هو الذى انتهى بالفكر الحديث إلى تكوينه الحاضر . فقد كان هذا الشمال الغربى فى حالة أشبه بالبداوة إلى القرن الثانى عشر ، حين كانت البلاد المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط وبلاد الشرق فى مصر وآشور والهند والصين تتمتع بحضارات لا يستطيع العقل الأوربى فى هذا الشمال الغربى أن يدركها ، لأن أهله كانوا فى شغل بالسعى لرزقهم وحاجات عيشهم عن التفكير ، فلم يكن بينهم من يقرأ ويكتب إلا القلائل ، ولم يكن بين هؤلاء القارئين والكاتبين من يفكر إلا فئة ضئيلة ، وكان هؤلاء الذين يفكرون فى شغل عن الحياة الدنيا ومتاعها بالتفكير فى مصيرهم فى الحياة الآخرة . لذلك كانت الكثرة الكبرى من هؤلاء المفكرين من الرهبان . وكانت كبرى المشاكل عندهم مأساة الخلاص ، فبنو آدم قد ولدوا فى الخطيئة ، وولدوا ثمرة الخطيئة . فكيف يتحررون من هذه الخطيئة ؟ كيف يشترون أنفسهم تقرباً من الله حتى يفتح لهم ملكوت السموات ؟ ولم يكن الرجل العادى قادرا بطبيعة الحال أن يدرك مدى مأساة الخلاص أو يعرف الوسيلة التى تجنبه الخطيئة ، فكان الروحيون ورجال الكنيسة هم الذين يوجهون حياته الروحية والعقلية عن طريق الإيحاء ،

لا عن طريق الحجة والدليل . وعن طريق أوامر الكنيسة ، فالكنيسة لا يجوز عنها الخطأ . ولم يستطع هذا الشمال الغربى من أوربا أن ينتقل من هذا اللون من التفكير إلا بعد قرون عدة لم يحتج الرومان ولم تحتج بلاد الشرق إلى مثلها .

وأنت حين تذكر ما انقضى من القرون بين العصور المظلمة ، والعصور الوسطى . وعصر البعث نفسه ؛ ترى طابع المسيحية عميق الأثر فى حياة الشعوب الأوربية خلال هذه القرون كلها . وطابع المسيحية أكثر عمقاً وأقوى أثراً فى حياة الشعوب الأوربية منه فى حياة الشعوب الأخرى . بل إن ما احتفظ به التاريخ من عهد البعث نفسه ليشهد بأن المسيحية كانت أقوى إثراً من فلسفة اليونان وفنونهم ومن آثار الرومان على اختلافها . فالأدب ، والتصوير ، والنحت ، والفنون الجميلة كلها بما فيها الموسيقى قد تأثرت إلى ما بعد عهد البعث بالتصوير المسيحى للحياة . وظل ذلك شأنها إلى ما بعد القرن السابع عشر . صحيح أننا نرى أثر اليونان والرومان واضحاً فى مسرحيات شكسبير ، ولكننا نرى أثر المسيحية أكثر وضوحاً فى شعر ملتون الذى جاء بعد شكسبير ، وبخاصة فى ملحمتيه الكبيرتين « الفردوس المفقود » و « الفردوس المستعاد » ، كما نرى هذا الأثر واضحاً فى كوميديا دانتى الإلهية وفى فن رفائيل وميكلانج وغيرهما من كبار المصورين والنحاتين .

وليس ما حدث من ذلك عجباً وقد كان سلطان الكنيسة الكاثوليكية مبسوطاً على أوربا المسيحية كلها إلى أن قامت ثورة الإصلاح فى القرن السادس عشر . ثم بدأت تستقر بعد ذلك فى الشمال الأوربى . ولم يكن هذا السلطان المبسوط قاصراً على الناحية الروحية وحدها ، بل كان مبسوطاً كذلك فى الميدان الزمنى . فكان الملوك والأمراء ورجال الإقطاع بحاجة ، لكى يستقر نفوذهم ، إلى إقرار الكنيسة ملكهم أو إمارتهم أو إقطاعهم ، وإلى كسب عطف الكنيسة عليهم حتى يظل سلطانهم نافذاً محترماً . وقد حاولت الكنيسة أن تحتفظ بهذا السلطان فى العالم الكاثوليكى قروناً بعد ثورة الإصلاح . وما حدث بين نابليون

والبابا فى أواخر القرن الثامن عشر يشهد بذلك فى صراحة ووضوح .

وكان سلطان الكنيسة المبسوط قبل ثورة الإصلاح وفى أعقابها يرمى إلى تحقيق فكرة ساورت النفوس فى أرجاء الأرض المختلفة ، ولا تزال تساورها . تلك فكرة الحكومة العالمية . لقد أرادت الإمبراطورية الرومانية قبل المسيحية أن تجمع سلطان العالم فى يدها . وكذلك أرادت الإمبراطورية الإسلامية فى عهد العباسيين . ولا يزال هذا التفكير قائماً إلى اليوم . وعلى أساس من هذا التفكير أرادت الكنيسة أن تجمع العالم المسيحى ، إن لم يكن العالم كله ، تحت نفوذها وسلطتها . لكن ما أشرنا إليه من منازعاتها مع الإقطاع ، ومع بعض الملوك ، وما قام بعد ذلك من ثورة الإصلاح بدد هذا التفكير شيئاً فشيئاً ورده إلى عالم النظريات التى لا يحققها الواقع . وإنما حدث ذلك بالنسبة لمحاولة الكنيسة ، كما حدث مثله للإمبراطورية الرومانية ولغيرها من الإمبراطوريات التى اتجهت هذا الاتجاه ، لأنها أرادت جميعاً أن تفرض هذه الحكومة العالمية بسلطان القوة ، لا بسلطان الإقناع والاقتناع . وإذا كان ذلك للإنسانية فى التاريخ عبرة فعبرته الثابتة المتكررة أن ما تحاول القوة فرضه بسلطانها لا بقاء له ، وإنما يبقى ما يؤمن الناس به عن اقتناع يبلغ حد اليقين . والقوة متنقلة ، فهى اليوم لك، وهى غداً زائلة عنك إلى غيرك، ولذلك لم يتحقق حلم الكنيسة كما لم يتحقق حلم روما وغير روما من قبل فى إنشاء الإمبراطورية العالمية .

ولما قامت ثورة الإصلاح لم يكن القائمون بها من رجال الدين وحدهم ، بل كان الكثيرون منهم من رجال الطبقة الوسطى الذين استفادوا من فلسفة اليونان وعلمهم وآداب الرومان وفنونهم ، والذين أدركوا أن أكبر نكبة تصاب بها الإنسانية إنما هى تقييد حرية الفكر بفضل الطغاة المستبدين ، وأن هذا التقييد هو الذى أدى إلى جمود الإنسانية وحال دون تقدمها ، وأن نظم الحكم يجب لذلك أن تكفل هذه الحرية وتكفل الإعراب عنها حتى لا تتكرر هذه المآسى التى ذهب ضحيتها رجال من ذوى العقول الراجحة لغير شىء إلا أن أحدهم أعلن

كروية الأرض ، أو لأن الآخر أعلن سنة من سنن الكون ، ولم تكن الكنيسة بطبيعة الحال لتناصر هؤلاء الدعاة إلى الحرية العقلية بأكثر مما كان الطغاة ليناصروهم . لذلك ظل النضال لكسب هذه الحرية قائماً قروناً عدة، عنيفاً في بعض البلاد، يسيراً في بعضها الآخر، إلى أن قامت الثورة الفرنسية الكبرى في أواخر القرن الثامن عشر فقررت حرية العقيدة وحرية الإعراب عنها واعتبرت هذه الحرية بعض حقوق الإنسان الأساسية . وقد كانت هذه خطوة واسعة في سبيل تكوين العقل الإنسانى تضاهى فى جلال خطرها حرية الاتصال بين المرء وربه بغير حاجة إلى وسيط تقدم إليه النذور والقرابين ويتخذ إلى الله زلفى ليسكن من غضبه إذا غضب على عباده . وحرية الفكر والعقيدة قد أتاحت للعلم أن يخطو بعد ذلك خطواته الواسعة التى أدت بالفكر الإنسانى إلى صورته الحاضرة .

٤

على أن العصور المظلمة ، والعصور الوسطى ، قد كان فيها كما كان فى عصر الإصلاح مغامرون يؤمنون بحريتهم الفكرية ويعلنون على الناس آراءهم . لكن هؤلاء المغامرين قد أصابهم فى تلك العصور من الاضطهاد ومن الحيف ما جعل الناس يقفون منهم موقف الحذر ، بل موقف الخصومة فى كثير من الأحيان . فلما أدى النضال إلى إطلاق حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأى بدأ العقل الإنسانى يشب عن الطوق الذى فرض عليه فى عصور الاستبداد ، وبدأ العلم يحتل الميدان الواجب أن يحتله ، وبدأت الإنسانية تشعر بأضواء جديدة تشع عليها بعد أن كانت محجوبة عنها .

وكان هذا طبيعياً . فلم يبق على من يخالف رأى الكنيسة من حرج فى

مخالفته إياها ما دام لا يعنيه أن تحرمه الكنيسة من ملكوتها ، بل أصبح الأمر فى مخالفة رأى الكنيسة مباحاً لكل إنسان . والشك أول مراتب اليقين . هذه قاعدة قال بها الفلاسفة والمناطقة منذ أقدم العصور وقررها الإمام الغزالى فيما قرر من وسائل إحياء العلوم . أما وقد أصبح الشك مباحاً لمن لا يستطيع أن يؤمن بالمبادئ المعترف بها فقد انفتح ميدان البحث لمن أراد أن يقتحمه.

وكان ممن اقتحموا هذا الميدان جماعة من رجال الكنيسة ، لم يصدهم عن اقتحامه خوفهم من الحرمان الذى كانوا يتوقعونه . واسم (إرنست رنان) من أسماء هؤلاء الذين كانوا من رجال الكنيسة ثم خرجوا عليها ، وذلك حين كتب مؤلفه (حياة عيسى) . وكذلك لم يصبح على أحد حرج فى اقتحام أى ميدان يختاره ، سواء فى ذلك ميادين الفلسفة أو الأدب أو العلم .

وكان الكتاب والأدباء أول من أفادوا من هذه الحرية ، فبدأت مذاهب العاطفية والواقعية وما إليها تغزو ميدان الأدب تصور فيه حياة المجتمع كما يريد الكتاب والشعراء أن يصوروها ، غير مقيدين بالكلاسيكية القديمة ، ولا بقواعد العقيدة والخلق التى قررتها الكنيسة ، بل متحررين من هذا وذاك ، مندفعين مع تيارات شعورهم وعواطفهم ، متأثرين بواقع الحياة المحيطة بهم . وكانت هذه المذاهب يقوى بعضها حيناً ، ثم يطغى عليه غيره حيناً آخر . وأسماء الكتاب والشعراء الذين ظهروا فى فرنسا وفى إنجلترا وفى غيرهما من بلاد الغرب وأقاموا لهذه المبادئ صروحاً معروفة متداولة . وقد كان من أثر هذه الحرية فى الكتابة شعراً ونثراً أن نقلت التفكير حتى عند الجماهير خطوات واسعة ، وأتاحت لأهل الغرب أن تتحرر عقولهم ومشاعرهم وعواطفهم وإحساساتهم ، وأن ينظروا إلى الحياة غير النظرة التى ألفوها من قبل ، مع بقاء المؤمنين منهم على إيمانهم ، والمتشككين فى تشككهم ، وغير هؤلاء وأولئك أحراراً فى اعتناق الرأى الذى يقتنعون به .

وزاد العلم وتقدمه هذه الحرية ثباتاً وزاد الناس بها إيماناً . فغاية العلم الوقوف

على أسرار الكون واستنباط سننه ، ومعرفة الآثار التى تترتب على هذه السنن ، كل ذلك بالطريقة التى أشار ديكارت إليها فى القرن السابع عشر ، ثم اتبعها غيره فى البلاد اللاتينية والبلاد الجرمانية والبلاد الأنجلوسكسونية.

وأدت حرية الرأى إلى تعاون العلم والفلسفة والأدب فى الأعوام المائة الأخيرة ، تعاوناً خطا بالإنسانية خطوات لا يكاد العقل يصدقها ، وخطا بها هذه الخطوات الجبارة فى جميع ميادين الحياة . وأصبح الناس أكثر وقوفاً على سنن الكون وعلى حقيقة أمره ، وأكثر إدراكاً لسلطانهم عليه وقدرتهم على تصريف شئونه والاستفادة من جميع القوى الظاهرة والكمينة فيه . وأفادت الصناعة من العلم فارتفعت بالإنسان من الأرض إلى السماء ، ومحت آية الزمان والمكان ، وجعلت من فكرة وحدة الوجود التجريدية فكرة واقعية ملموسة . أصبح الإنسان يعرف من طباق الجو ما كان وهماً وخيالا ، وأصبح يفكر فى الانتقال عبر الأثير من كوكبنا الأرضى إلى المريخ أو إلى غيره من الكواكب . وهو لم يحقق بعد هذا الأمل . ولكنه حقق وحدة الزمان والمكان على الأرض بالإذاعة وتسجيلها ، فصرت اليوم قادراً على أن تسمع صوت الذين انتقلوا من هذا العالم وكأنهم ما يزالون أحياء ، أو صرت تستطيع أن تتحدث إلى شخص فى أبعد أقطار العالم عنك وكأنه جالس معك فى غرفة واحدة . لم تبق أبعاد تثير خيالك ، ولم تبق أجواء مغيبة عليك ، بل صارت الأبعاد وهماً قديماً ، وصارت الأجواء وإن ارتفعت إلى أعالى السماء فى سلطان تجاربك العلمية . والجمعية الإنسانية نفسها لم تنج من من بحث العلم فى طبائعها وسننها . وها نحن أولاء بدأنا نعيش فيما نسميه عصر الذرة ، وبدأنا نتطلع إلى مستقبل يكون فيه تفتيت الذرة نعمة على الإنسانية ، وهو حتى اليوم نقمة مزعجة مروعة لأنه أتاح صنع القنابل الذرية وما إليها من أسلحة ذرية وهيدروجينية .

وفى هذه الأعوام المائة الأخيرة انتقل التفكير فى نظم الحكم خطوات واسعة كذلك . لقد بدأت الثورات المحلية على الحكم المطلق منذ ثلاثمائة سنة أو تزيد .

لكنها كانت ثورات محلية ، أو ثورات جزئية ، يرمى بعضها إلى تنظيم الحكم فيما بين الحاكم المطلق ورجال الدين ، ويرمى البعض إلى توزيع السلطة بين الملك والأشراف ، ويرمى البعض إلى إقرار حريات بذاتها للشعب . فلما قامت الثورة الفرنسية الكبرى فى أواخر القرن الثامن عشر انتقل التفكير من هذه الجزئيات إلى الصورة العامة من حقوق الإنسان ، وأصبحت الشعوب مصدر السلطات ، ووضعت الدساتير تنظيماً لهذه السلطات ، وجعلت حقوق الإنسان فى مقدمتها ، أو جعلتها مستقلة عنها مقدمة عليها لا يستطيع حاكم ولا يستطيع برلمان أو هيئة نيابية تجاوزها .

ولم ينس الأستاذ راندل حين تحدث عن نظم الحكم أن يشير إلى التطور الشيوعى ، وأن يقدم لهذا التطور بكلمة عن فكرة كارل ماركس ، كما أنه لم ينس أن يتحدث عن الاتجاهات المختلفة فى التفكير الدولى وأن يذكر فكرة السلام والحكومة العالمية. وكان طبيعياً أن يتناول هذا وذاك بإيجاز أكبر مما تناول به الأطوار التى سبقت الشيوعية وسبقت التفكير فى السلام والحكومة العالمية ، لأن هذه الآراء الحديثة لم يصبح بعضها أمراً واقعاً إلا من عهد قريب ، بينما لا يزال بعضها فكرة لم تتحقق فى الواقع .

وكان للنهضة العلمية وللتفكير العلمى أثرهما فى ميادين الأدب . فقد بدأت مبادئ جديدة تظهر إلى جانب العاطفية والواقعية ، وكانت الوجودية آخر هذه المبادئ .

بذلك كله تأثر التفكير الإنسانى وتأثر تكوين العقل الإنسانى نفسه . فلم يعد هذا العقل مقيداً بقيد غير ما تحتمه حياة الجماعة وتوحيه ، على ألا تفرض حياة الجماعة على حرية الأفراد قيداً لا توجب الضرورة فرضه .

هذا كله يتناوله الأستاذ راندل فى الكتاب الرابع من مؤلفه الجليل ، وهو الذى يتألف منه الجزء الثانى من هذه الترجمة العربية ، وهو يتناوله بتفصيل وتدقيق لا يتسع هذا التقديم لأكثر مما سبق إشارة إلى موضوعاته .

٥

من حقنا فى خاتمة هذا التقديم أن نتساءل : ثم ماذا ؟ إلى أى مدى قدر لهذا التفكير أن يبلغ ؟ هل ترانا أو ترى الأجيال التى تخلفنا ترى الإنسان وقد استطاع أن يصل بين كوكبنا الأرضى وبين غيره من الكواكب، وأن يمحو بذلك فكرة المكان بكل صورها . أم أن هذا الفكر الإنسانى الحديث وهذه الحضارة التى أنشأها معرضان لنكسة تشبه ما حدث فى عهود سبقت حين اندثرت الإمبراطورية الرومانية ، وحين توارت الحضارة المصرية والحضارة الإغريقية بالحجاب ، وحين ارتدت الأمم التى أنشأت الحضارات الكبرى فى مصر وفى الهند وفى الصين على أعقابها بعد أن تولى تفكيرها الملال فآثر أن يستريح ؟ أم أن التفكير والحضارة والإنسانية نفسها معرضة جميعها لما هو شر من ذلك — معرضة للدمار والفناء بما أبدع التفكير الإنسانى من قوى يخشى أن يعجز عن ضبطها فى المستقبل ، فاذاهى تقضى عليه القضاء المبرم ، وبذلك تقوم الساعة وينفخ فى الصور ويقدم الإنسان حسابه إلى بارئه .

أخشى أن يثير هذا السؤال اتهامى بأننى أطاوع عقلى الباطن المتأثر بمخلفات الماضى ، وأننى تحت سلطان هذا الماضى أنشر صحفاً طواها التفكير العلمى إلى غير عودة . وأخشى أن أتهم كذلك بأننى أطرح أسئلة لا يتأتى لغير العلم حلها ، وأن العلماء سيوفقون لا محالة إلى هذا الحل. على أننى لست أنفرد بطرح هذه الأسئلة . فالجماعات العلمية والقانونية والسياسية تطرحها اليوم وتحاول أن تصور لنفسها ما تحسبه مصيرها غداً إلى أن ينتهى العلم إلى حلها . فالمفكرون جميعاً يعنون أنفسهم بمشكلة السلام يريدون أن يجنبوا العالم أهوال الحرب وكوارثها

بعد الذى ذاقه من ويلات حربين كبيرتين خلال نصف قرن . ولا يزال ساسة العالم وعلماؤه يبذلون من تفكيرهم لبلوغ هذا الغرض ما ينوء به الجهد ، وهم من بعد ذلك فى ريب من مقدرتهم على إقرار السلام الدائم فى العالم . كذلك يبذل الساسة ورجال الشرع غاية الجهد ليحققوا فكرة الوحدة العالمية وليشيدوها على أساس من مبادئ القانون الدولى الثابتة المستقرة . وهم إلى اليوم فى حيرة كيف يوفقون بين الفكرة القومية والفكرة العالمية . والعلماء ينظرون إلى ما تكشف عنه علمهم من هذه القوى الجديدة الجبارة التى أصبحت فى سلطان الإنسان بعد أن اهتدى إلى تفتيت الذرة يريدون أن يجنبوا العالم شرور هذه الذرة المفتتة ، وأن يجعلوا هذه القوة الخارقة فى خدمته ، بدل أن تكون سبب دماره وفنائه . ورجال الفلسفة والأدب ينظرون إلى هذا كله فيسرى بعضهم بمنطقه أو بخياله خلال المستقبل يحاول أن يصور ما لعله ينطوى عليه ، ويقف بعضهم حائراً أمام هذا المستقبل المخوف المملوء بالغيب المحجوب عن الأبصار والبصائر .

ولست أزعم القدرة على أن أبلغ ما لم يبلغه العلماء والفلاسفة والكتاب . لكننى أخشى أن يتراجع الفكر أمام القوى الجديدة الجبارة التى اهتدى إليها مخافة النتائج المدمرة التى تترتب عليها ، وأن يصاب التفكير الإنسانى لذلك بنكسة ترده عن الاندفاع فى التيار الحاضر إلى تيار جديد . أخشى ، وإن كنت أرجو أن يكون الجانب الذى لا يزال غيباً على العلم ، أقصد جانب الروح الإنسانى ، أكثر ضياء وأقوى إشعاعاً من هذا التفكير الذى هدانا إلى ما وصلنا إليه اليوم ، وما نقل التفكير الإنسانى عبر هذه المراحل الواسعة التى قطعها فى القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة . فإذا نحن أزحنا عن الروح من الحجب مثل ما أزحنا عن الفكر ، وإذا نحن استطعنا أن نطلق الروح من عقاله كما أطلقنا الفكر ، فعن أية قوة يتمخض هذا الروح الحر الطليق . وهل ترى تكون تلك القوى أملا لخير الإنسانية وبقائها ، أم تكون وسيلة من وسائل ركونها إلى النرفانا البوذية حيث يسترد الإنسان سلامه المطمئن فى جمود الأبدية ؟

هذه أسئلة أوجهها فى ختام هذا التقديم وإن لم يكن لها بكتاب الأستاذ راندل صلة . لكنها تشغل بالى كما تشغل بال كثيرين ، ولعلها تشغل بال الأستاذ راندل نفسه ، وإن كان أحد منا لا يستطيع أن يجيب عليها قبل أن يحل العلم المسائل الكثيرة المعقدة الباقية أمامه ، والتى تفتح للتفكير الإنسانى يوم تحل آفاقاً جديدة واسعة .

أما وقد أوفيت على الغاية التى قصدت إليها بتقديم هذا الكتاب من حيث موضوعه ، وذكرت ما للأستاذ راندل من فضل عظيم فى تأليفه ، فحق علىّ لقراء العربية فى أقطار الأرض جميعاً أن أذكر فضل الذين نقلوا الكتاب إلى لغتنا وما بذلوا من جهد لتكون الترجمة دقيقة غاية الدقة ، ومؤدية ما أراده المؤلف من غير زيادة أو نقص ، حق علىّ أن أذكر فضل مترجم الكتاب الدكتور طعمة ، ومراجعه الأستاذ برهان الدجانى ،وطبيعى أن يكون لهما مثل هذا الفضل وهما من هيئة التدريس فى الجامعة الأمريكية ببيروت ، فلن تفوتهما الدقة بحكم عملهما فى الجامعة كلما تناولا عملا علمياً جليلا .

وقد أضافا بنقل هذا الكتاب إلى المكتبة العربية ذخراً كانت فى حاجة إلى مثله فجزاهما الله خير الجزاء .

مقدمة المؤلف

عند ما يترك زائر روما منطقة الكورسو Corso ويتجول غرباً باتجاه نهر التيبر Tiber طائفاً بالشوارع الضيقة المتشابكة التى تعج بالشباب والشيوخ من أبناء عاصمة إيطاليا الحديثة ، تأخذه نشوة لا تفتر وهو يتتبع الآثار العظيمة التى نقشها على لوحة الصخور أجيال الرومانيين المتعاقبين حيث يسكن أحفادهم فى منازلهم اليوم ، ولو كنت أنت هذا الزائر وتركت جانباً حافلة الشارع وتجنبت تلك السيارة الكبيرة ثم دخلت فى إحدى المنعطفات ، لوجدت أمامك كتلة من أعمدة بديعة متداعية لمدرج قديم هو ملعب مارسيوس Campus Martius الذى كان رعايا الإمبراطور هادريان يلهون فى فنائه . وترى بين بعض الأعمدة الواقفة بقايا جدران من الأحجار الكبيرة اقتلعت من بعض المبانى الإمبراطورية واستعملت لتشييد قلعة قائمة بنيت يوم كانت عائلات الأورسينى والكولونا الإقطاعية تتحارب من أجل انتخاب ليو أو غريغورى لكرسى البابوية . وفى القسم العلوى حافة مزينة بزخارف من عهد الرينسانس تعود إلى أيام برامنت وميكل أنجلو . بينما ترى هنا وهناك ملاط جدران من القرن الثامن عشر Ottocento وقد أخذت تتداعى تحت وطـأة فرق القمصـان الحمراء التى قادها غاريبالدى أو فرق القمصان السود التى أنشأها موسولينى . ولو أنك اجتزت ساحة مزدحمة ودخلت ذلك الطريق الضيق الذى يتوسط قصرين من قصور التاريخ الشهيرة لرأيت نفسك فى أحد المراكز التى تقام فيها احتفالات الفاشست أمام قبر فكتور عمانوئيل القائم فى كنيسة القديسة ماريا روتندا Maria Rotonda ، ذلك البناء المشهورة فى التاريخ باسم البانثيون Pantbeon الذى

بناه الإمبراطور هارديان ليخلد غزوة الفيالق الرومانية لجميع الآلهة الشرقية . وهكذا تجد الأفراد جيلا بعد جيل يكيفون أبنية العهود السابقة لتطابق حاجاتهم ورغائبهم ، فتارة يحتفظون بها كاملة دون أى تحوير مكتفين بمجرد تغيير استعمالها . وتارة يضيفون أحجاراً جديدة وأشكالا جديدة . وأحياناً أخرى يهدمونها ويعيدون بناءها بالمواد القديمة . ومع ذلك تستمر الحياة لتكرر فى حيوية جديدة ، ومن غير اكتراث لما كان من قبل ، دورة الولادة والأمل والفشل والموت ، فى ظل إمبراطور أو أمير ، أو بابا ، أو ملك أو دكتاتور . حقًّا أن روما هى المدينة الخالدة : خالدة بقصورها وأبنيتها القديمة ، خالدة بأشواقها وآمالها الجديدة ، وكأنها جديرة بأن تكون رمزاً للإنسانية التى اعتبرتها لمدة طويلة مركزها .

وما تاريخ الإنسانية سوى تاريخ جهود وأبنية تتناولها يد الإنسان بالتعديل المستمر فتتسع لتآلف التيارات الجديدة للحياة . وهو أيضاً قصة جدران قديمة شاخت فعملت فيها معاول التهديم ثم أعيد بناؤها بأشكال جديدة . وقصة البرابرة القساة وما جنته أيديهم المدنسة على الأبنية الأثرية الشامخة من تشويه وتخريب ، وقصة الكنائس القديمة التى حافظ عليها المؤمنون بورع وتقى ، والقصور التى دمرت من أجل طريق جديد يفتح ، والمنازل الشعبية الحقيرة التى هدمت ليأخذ مكانها شارع فسيح ، والمجالس النيابية الحديثة تنعقد فى أروقة حكام الرينسانس الطغاة . وأخيراً قصة مجالس أركان الشيوعية تلتئم فى مقاصف الأسياد الرومانيين . وإذا كان استمرار الماضى فى الحاضر غير ملموس فى أى مكان آخر قدر ما هو ملموس فى عاصمة الباباوات ، فمن الواضح أيضاً أننا لو أخذنا رجالا يعيشون فى أصقاع متعددة ، ويحترفون مهناً مختلفة لوجدنا أن المثل العليا التى يؤمن بها مزارع فى كاليفورنيا مثلا أو عامل منجم فى بانسلفانيا ، أو صاحب قطيع من الغنم فى كندا ، أو عضو ناد مثقف فى بونس آيرس ، إنما هى كلها شذرات تجمعت من هنا وهناك فى رحلة الإنسانية خلال الأجيال الطويلة ، وصيغت فى قوالب فكرية جديدة لتخدم حاجات أوستراليا أو أميركا

ولو نحن قمنا بجولة فكرية فى ثنايا عقل الرجل الحديث لانكشف لنا عين التراكم من الاعتقادات التى استمرت دون تغير خلال عصور من التاريخ ، ولرأينا أفكاراً التقطت من صحف الصباح وتجمعت كلها ليتشكل منها بناء واحد وإنما على أساس مترجرج ضعيف . ومع ذلك فهذه الأفكار على درجة من القوة بحيث يلجأ إليها الإنسان لتلبية حاجاته وإملاء فجوات كثيرة فى تفكيره . يؤمن رجل اليوم أن ذرة الزئبق يمكن أن تصبح ذهباً ، وأن يسوع الناصرى قام من الموت وهو يجلس الآن على يمين الله ، وأن استشهاد الإنسان فى ساحة القتال من أجل وطنه مجد وفخار ، وأن كل نزاع بين الأمم يجب أن يصار إلى حله فى محكمة دولية ، وأنه يجب أن يتوطد حكم الديمقراطية فى العالم ، وهو يدين بجميع هذه الاعتقادات على أساس قليل من الوعى بأصلها ومغزاها وعلاقتها بحياته وكأنه يشبه بذلك الولد الرومانى الذى يلعب فى شوارع مدينته دون أى حس بالماضى الذى يحيط به .

إن استكشاف عقل الجيل الجديد ، وإيضاح الخطوط العديدة التى تدخل فى تركيبه المعقد ، وإرجاعها إلى فجر ظهورها حين أخذ التاريخ ينسجها بعضها مع البعض ، عمل فيه نشوة تفوق نشوة القيام بنزهة فى روما . ولكن فيه أيضاً ما هو أكثر من النشوة . هو عمل فى غاية الأهمية بالنسبة لمن يريد أن يتفهم الحياة التى تحيط به ، وأن يدرك قواها العقلية المحركة ، ويتبين اتجاهاتها وتيارها ، وربما أيضاً يساهم فى دفعها . الأفكار هى أكثر عناصر الحضارة الإنسانية بقاء وما نجده منها فى العقل الحديث له جذوره فى الماضى السحيق ، ثم إن الإنسان يتصل بأجداده الأقدمين عن طريق العقل ، أكثر مما يتصل بهم عن طريق الروابط الطبيعية أو العرقية . ولشد ما ينطبق هذا بصورة خاصة على أميركا . فهى على الرغم من تاريخها الحديث جزء من الحضارة الأوربية قدر ما هى روما ذاتها . لذلك إذا أردنا أن نفهم العلم والدين والفن والأخلاق الحديثة ونقدرها ونحكم عليها ، كان من اللازم الضرورى أن نفهم مآثر البشرية

الكبيرة فى الماضى وما خلقته وخلفته من جو روحى يستنشق عبيره الإنسان الحديث اليوم .

غير أن الحاجة الرئيسية التى تدفعنا إلى تحليل اعتقادات الناس وأصولها تعود إلى حقيقة واقعة لا تعطى قسطها من الأهمية . فالأفكار ليست كآلهة الأولمب أبدية الفتوة لا تتغير ولكنها ككل شىء إنسانى تولد وتكبر وتنضج وقد تموت . فهى حية إذن وكل ما هو حى لا بد أن تكون له بيئة يعيش فيها ويآلف شروطها . نقول ذلك لميل شائع بين الناس لأن يعتبروا مجموعة عقائدهم هم كالأطواد التى يرفعون بصرهم إليها ثابتة لا تتغير . فكل ابتعاد عنها نوع من السخف . أو ينظروا إليها كما ينظرون إلى النقد الذهبى الخالص المجرب الذى لا يجد صعوبة فى التداول فى أى زمان أو مكان. فكأنما المسيحية والعلم والدمقراطية والملكية الخاصة قد وجدت فى الماضى مثلما هى موجودة الآن وكأن وجودها سيستمر إلى الأبد . وحين تجد الناس على استعداد للإقرار بوقوع تغيرات ثورية فى الأمور المادية المحسوسة تجد القليل منهم يدركون حدوث التغيرات ذاتها فى الأمور الفكرية المجردة . وما سبب صعوبة هذا التصور بأن الناس كان لهم من المعتقدات فيما مضى خلاف ما لهم اليوم ، وإنما يكاد يكون مستحيلا أن نصدق أنهم حقًّا اعتقدوا جازمين مخلصين بتلك السفسطات الظاهرة على ذات الشكل وبذات البداهة التى يؤمن الناس بها اليوم بأقدس اعتقاداتهم . ثم إن الرجوع إلى تاريخ هذه الاعتقادات ونموها يسهل علينا التحسس بالعلاقة القائمة بين الأفكار ومكان ظهورها وزمنه ، وبصدقها إزاء المحيط الذى نشأت فيه ، وبفائدتها طالما أن ذلك المحيط ما زال يمدها بعناصر الحياة والبقاء .

وأخيراً إذا كانت عقول الأفراد تشبه الفسيفساء فى تركيبها أو الطرس الذى تراكم عليه اعتقاد فوق اعتقاد ، فإنه لمن الأهمية القصوى أن نفهم تاريخ تلك الاعتقادات وعلة وجودها وفى ما إذا كان يجب الأخذ بها أو إهمالها . وعلى هذا الصعيد من البحث تثار أسئلة كثيرة : ما هى موجات الفكر الكبيرة التى أدت

إلى تراكم تلك الاعتقادات بعضها فوق بعض وما هو الشكل الذى اتخذته ؟ ماذا كانت تعنى بالنسبة للشعوب التى دانت بها حين بلغت حدها الأعلى من الانتشار ؟ وهل من قيمة لها خلفتها وراءها ؟ وماذا يجب على الناس أن يبحثوا عنه مجدداً لأنفسهم فى مهمة بناء الحضارة ، تلك المهمة التى لا تنتهى ؟ وعند ما يتوصل الإنسان إلى فهم ما يقدمه العالم الخارجى له والإحاطة بمصادر الأمل فى نفسه فإن من واجبه أيضاً أن يستأنف البحث عن تأثير الماضى فى الحاضر وأن يفهمه ويعتبره ملكاً له لكى يصبح سيده .

الكتاب الأول

النظرة العقلية
لمسيحية القرون الوسطى

الفصل الأول

تحدر الشعوب الغربية

التاريخ كمأثرة إنسانية

جرت العادة على تشبيه سير التاريخ بنهر عظيم ينبع جدولاً صغيراً فى الماضى السحيق ويبدأ جريانه من سهول آسيا ثم ينحدر متدرجاً خلال العصور ، جامعاً المياه من روافد جديدة فى طريقه ، وآخذاً فى النمو والاتساع ، حتى إذا صار إلى أيامنا هذه شمل العالم بأسره . بل إن الناس قد جعلوا من هذا الجريان التاريخى كائناً حياً ينمو بفعل إرادته متبعاً قوانينه الخاصة من أجل تحقيق هدف سبق أن وضعه لنفسه .

وقد تحدثوا عن « ديالكتيك الأفكار » وقالوا بأن الناس والحضارات ليسوا سوى وسائل طيعة يتخذها هذا الكائن العظيم فى سبيل تحقيق غاياته . إلا أن ملاحظاً لم يكن قد آمن بعد بمثل هذا التفسير يصعب عليه أن يميز مثل هذا الاندفاع المطرد فى مجرى الحوادث الإنسانية . بل هو يشعر فوق ذلك بأن اعتبار الإنسانية أداة طيعة تتم الأشياء على مرأى منها وتدرك الغايات بوساطتها ، دون أن يكون لها أى فعل فيها ، إنما هو تكذيب لحقيقة لا ريب فيها : وهى أن الأفراد هم الذين صنعوا التاريخ وليس التاريخ هو الذى صنع الأفراد . فالأفراد هم الذين بنوا الحضارة ، وهم الذين اهتدوا بعد كد وجد طويلين إلى جميع الطرق المتيسرة لصنع الأشياء ، وهم الذين توصلوا بعد تعب وكد إلى كل فكرة من الأفكار التى أصبحت اليوم جزءاً من تراث الماضى ، وقد كانوا بكل تأكيد يعملون دائماً بتأثير محيطهم وبالمواد الميسورة لديهم ، إلا أنهم عملوا كأفراد

وكأجناس ، لا كمخلوقات مجردة بالمعنى الذى قد توحيه لنا لفظة « الإنسانية » المجردة . إن المزيج المعقد من العقائد والمثل العليا الذى يحيا به العالم الحديث ويعمل بمقتضاه ليس هبة من الآلهة كما زعمت الأسطورة القديمة . بل هو مأثرة حية حققتها سلسلة طويلة من الأجيال البشرية .

ولم تتم هذه المأثرة بصورة مطردة مستمرة كما تتكون كرة الثلج العظيمة أثناء دحرجتها . بل إن أمماً وأجناساً بأسرها أبدعت أفكاراً بعد الآلام والجهود المرهقة العنيفة ، ثم اختفت تاركة أثراً ضئيلا فى عقول الأجيال التى تلتها ، وجاءت جماعات أخرى فتناولت ذلك الأثر الضئيل وبنت عليه وأضافت إليه ثم صهرته فى بوتقة اعتقاداتها ، ثم تناولته شعوب أخرى بالتشويه . ولقد قامت بعدئذ محاولات جديدة كثيرة ، وفقدت إلى الأبد أشياء عديدة قيمة ، بينما عاشت أشياء أخرى متنوعة عديمة الفائدة ، بل أكيدة الضرر . ومن الممكن الآن بفضل وفرة المصادر المتيسرة وبفضل ما يبذله التتبع العلمى الحديث من جهود لا تعرف الملل أن نرجع إلى الماضى السحيق ونعيد بناء يشبه ما كانت عليه تلك الحضارات أعظم الشبه ، لنتمكن من النظر إليها كوحدات تاريخية كاملة . وكلما تقدم مثل هذا العمل العلمى فإنه يثير فى نفوسنا الدهشة والعجب حين نطلع على جميع ما عرفته الحضارات القديمة العريقة . وإن المصريين مثلا كانوا فى الألف الرابع قبل الميلاد ، ومعاصريهم البابليين ، عظيمى الشبه بنا نحن ، أو بعبارة أخرى كانوا إنسانيين بهذا المقدار. ولكن القيام بمهمة كهذه لا يدخل فى نطاق بحثنا هنا الذى ينحصر فى محاولتنا أن نتبين كيف أن الأفراد توصلوا إلى الاعتقاد بما يعتقدون به الآن . إن حضارتنا نحن مزيج مما استطاع أجدادنا جمعه من الثقافات المندثرة وما استطاعوا إضافته إلى المواد التى وجدوها جاهزة أمامهم . ويمكننا أن نكون فهماً أفضل لكل ذلك إذا نحن بدأنا بالشعوب الغربية ، ورأينا كيف أنها تبنت الماضى وجعلت من كنوزه كنوزاً لها واستفادت منها .

الحضارة الغربية على مسرح التاريخ :

عند ما نتحدث عن الحضارة اليوم فى معرض الثناء ، فالذي نعنيه بالحضارة هو ذلك المجموع من الاعتقادات والعادات السائدة فى أوربا وفى أجزاء الكرة الأرضية التى يقطنها أناس من أصل أوروبى . وإذا توخينا من هذا التحديد بعض الغايات وجدناه مرادفاً للعالم المسيحى . وإذا توخينا غايات أخري غيرها وجدناه مرادفاً للبلدان التى حسنتها الثورة الصناعية ، وهذه الحضارة هى التى استطاعت بفضل العلم التطبيقى ، وبفضل ما امتلكته عن طريق هذا العلم من الرشاشات والبوارج الثقيلة ، أن تفرض على الكرة الأرضية بكاملها سيطرتها السطحية . وهى حضارة جد فتية إذا قيست بمقياس الحضارات ، إذ أن الاستمرار التاريخى الذى تزعمه يقل عن ألف سنة ، ولكن التغيرات التى مرت بها فى هذه المدة تفوق ما عرفته أية حضارة أخرى فى العالم . ومع أنها قد امتلكت ناصية العلم لأكثر من ثلاثة قرون خلت ، فإنها لم تظهر تفوقاً واضحاً على الحضارات الأخرى إلا فى السنوات المئة الأخيرة . فى نهاية القرن الثامن عشر مثلا لم يجد إمبراطور الصين لدى الغرب شيئاً جديراً بأن يتعلمه . وما زال الكثيرون يتساءلون عمّ إذا لم يكن حينذاك على حق . ولكن هذه الحضارة هى إرثنا ، ونحن ، ولربما العالم بكامله ، مرتبطون بها . وقبل أن نشرع بفحص ظروف نموها نجد من المفيد أن ننظر إليها من خلال إطارها التاريخى الصحيح .

الحضارة الغربية هى ثمرة أجيال من الرجال عاشوا فى الغالب فى شمال غربى أوروبا بعد أن دخلت الإمبراطورية الرومانية القديمة فى دور من الانحلال الفكرى والاجتماعى . وهى تمثل انصهار أفكار العالم الهلينى مع عادات البرابرة غزاة الإمبراطورية ومزاج عقلهم. وقد اضمحلت حضارة الرومان المادية والفكرية بتأثير أسباب كثيرة ومعقدة لم تكن الغزوات البربرية لتزيد أبداً عن مجرد عامل مساهم بينها ، بل لعلها نتيجة أكثر منها سبباً . ثم أخذ مركز الحياة الفكرية

ينتقل أكثر فأكثر صوب الشرق، نحو القسطنطينية ، الأغريقية الهيلينية . أما فى الغرب فإن عوامل عديدة — بينها غزو الإسلام لقسم كبير من حوض المتوسط — أخذت فى الوقت نفسه تدفع مركز القوة صوب الشمال حيث يبدو وقد تمركز أيام شارلمان فى فرنسا وغربى ألمانيا . ولم تكن أكثرية هذه المناطق منحدرة من تلك الأقوام التى أنتجت الحضارة القديمة ، وإنما كانت مزيجاً من كثرة من قدماء الغوليين الذين حضرهم الرومان فى فجر العصر المسيحى ، وقلة صغيرة من التيوتونيين الغزاة الوافدين من الشرق . وحتى فى إيطاليا الرومانية وأسبانيا وجنوبى فرنسا أصبح «البرابرة» الجدد يشكلون قسماً كبيراً من السكان . ومعنى هذا الانتقال صوب الشمال هو أن الشعوب الغربية ، التى أخذت تظهر تدريجياً بنتيجة امتزاج هذه العناصر ، تكونت من أقوام أحدث عهداً بالحضارة من شعوب المتوسط ، وهؤلاء الأقوام كانوا بالإضافة إلى ذلك يعيشون فى بقعة قليلة السكان وفى ظروف اجتماعية شبيهة بظروف الرائدين المستوطنين . وحتى فى الجنوب أخذت الحياة الاجتماعية تتجه بشكل متزايد نحو الخشونة . فى إيطاليا وأسبانيا وجنوبى فرنسا استمرت الثقافة القديمة فى الغالب مع قليل من الانقطاع ، ولكن حتى هنا فإن الأساس الاقتصادى قاسى طوراً من الانحلال . أما فى الشمال فقد كانت المشكلة الرئيسية منذ أيام الغزوة الرومانية الأولى مشكلة بناء حياة اجتماعية منظمة فى منطقة متأخرة نسبياً ، وتمثل ثقافة عالم البحر المتوسط بقدر ما يمكن من السرعة . وقد كان تدفق البرابرة وتسلمهم زمام الحكم سبباً فى إعاقة حركة التقدم التى كانت قد سجلت تقدماً ملحوظاً تحت الحكم الرومانى ، بل فى إحداث انكفاء واضح على الأرجح لفترة من الزمن . وبوسعنا أن نكون فكرة عن الوضع إذا مثلناه بوضع أميركا فى بدء القرن التاسع عشر . فالشمال الغربى من أوربا يقابله وادى المسيسبى وغربى الولايات المتحدة ، وإيطاليا وجنوبى أوروبا يقابلهما بالتفوق الثقافى شاطىء المحيط الأطلسى ، والقسطنطينية والشرق يقابلان أوروبا كمركز للحضارة . ولما كانت أوربا الغربية تشتمل على مجتمع

من الرواد ، يناضل لبناء بلاد جديدة ولا يصرف سوى القليل من الوقت فى الأمور العقلية ، فقد سمى ذلك الطور من التاريخ « بالعصور المظلمة » هذا إذا صحت التسمية . ولئن كان هذا العصر « مظلماً » فى أوربا الغربية ، فما سبب ذلك فقدان القوة أو العزم فى سكانها ، ولا فقدان الأمل بأن تصبح الحياة غنية فى المستقبل ، وإنما سببه أن تلك البلاد كانت حينذاك ، كبلاد الحدود الأميركية فيما بعد ، تصب جهودها الوافرة فى الأعمال التى لا بد من إنجازها قبل أن يتاح الأمل بنشوء أية بيئة مثقفة .

وهكذا انتقل مركز الحياة الغربية إلى مناطق يقطنها أقوام أصبحت منذ ذلك التاريخ تدعى بالشعوب الغربية ، انصرف معظم جهدهم نحو إنماء بلاد قليلة السكان ، فأما القلة من النبلاء والرهبان الناعمين ببعض الفراغ ، فكان لديها ثقافة عالية تضاهى الثقافة التى عرفتها الإمبراطورية الرومانية فى دور أفولها . ولكننا نجد إلى جانب هؤلاء كتلا بشرية كبيرة من الأميين والمكافحين على الأرض ، لم تكن مشاغل الحياة لتترك لهم مجالا للتنعم والرفاه . وهذا يشبه ما حصل فى أميركا بعد غزوها إذ كنت تجد فئات عالية الثقافة فى المدن الساحلية ، بينما كان سكان الداخل رواداً يتصفون بالبأس والذكاء ولكن تعوزهم الثقافة . ولم يكن بوسع الأغلبية من هذه الشعوب الغربية أن تنمى الثقافة أو تتمثلها ، مع أن الفن وطلب العلم كانا يزدهران حيثما وجد تأثير الكنيسة . واضطروا لمدة لا تقل عن خمسمائة سنة ، أن يعيشوا حياة الرواد المناضلين فى الغابات والمناطق غير المأهولة من أوروبا ، بعيدين عن التيارات الثقافية السائدة بعد ساكن كاليفورنيا أو أستراليا عنها قبل ما يقرب من جيلين . ولو كان فى العالم وقتئذ مصانع أورءوس أموال فائضة تبتغى الأسواق لكان من السهل أن يعهد إلى هؤلاء الغربيين بدور « الشعوب المتأخرة » ، ولوجد كتاب كثيرون يقيمون الدليل على أن أجناساً بشرية كهذه تظهر مثل هذا العجز عن التعلم من العالم الهلينى إلى حد أن كل ما بلغته على مدى القرون الطويلة لم يتجاوز المظاهر الخارجية

للمسيحية البدائية ، إنما هي عبء على الثقافات الشرقية كعبء الرجل الأصفر أو الأسمر اليوم ، وهذا قول مردود ، غير أنه يصعب علينا بالطبع أن ندرك أن أجداد الأوروبيين ابتدءوا بهذا القسط الضئيل وكان نموهم على هذه الدرجة من البطء . وليس من دواعي الفخر مطلقاً أن نقر أن الثروات العقلية التي وصلوا بعد طول الوقت إليها ، بقيت مئات السنين مهملة ومجهولة منهم . إن ثروات الأغريق والشرق ، وهي التي تبناها الرومان وجعلوها على مدى أربعة قرون أو خمسة قسما من كيانهم ، والتي تمثلتها الثقافات السامية بدون صعوبة تذكر ، احتاجت الشعوب الأوروبية إلى ضعف هذا الزمن لكي تدخلها إلى حياتها ، إلا أن ظروف حياتها كانت أشد وأقسى ، وعلى ذلك لم تصل الشعوب الغربية إلى مرتبة البدائية فى فهم الأفكار القديمة إلا فى القرن الثانى عشر ، ولم تدرك إلا فى القرن السادس عشر المستوى الفكرى الذى أدركه رجال روما أو القسطنطينية أو الإسكندرية قبل ألف سنة ، والذى كان يخولها أن تدعى حضارة كالتى حققها سكان الهند أو الصين منذ زمن يسبق ظهور المسيحية بقرون عديدة . وربما كانت الأجناس البشرية كالأفراد ، كلما زادت فترة طفولتها ، كلما كانت ، بسبب ذلك ، أقدر على الاستمرار فى طلب العلم ، بعد أن يكون الآخرون قد بلغوا نهاية حدودهم واستنفدوا كامل مواهبهم .

ولسنا نفكر فى أن شعوب الغرب وقد اكتمل امتزاجها ، توصلت فى القرن الثالث عشر إلى إنشاء مجتمع رائع بالصورة والجمال ، تهفو لذكره كثير من القلوب فى أيامنا هذه ، لما كان يمتلكه من أمور ثمينة نفتقدها اليوم ويبدو أننا أضعناها . ولكن هذا المجتمع كان ، بالرغم من جماله ، فجاً وجاهلاً وحديثاً ، فهو مجتمع من الرواد المناضلين للخروج من فترة طويلة من قساوة العيش والنضال لمجرد البقاء الروحى والمادى. ولو اعتبرنا أن القرن الحادى عشر يمثل نهاية تلك « العصور المظلمة » التى كانت الشعوب الغربية أثناءها تكافح لتأمين الأسس المادية لحياتها ، لوجب علينا أن نقر أن أوروبا الغربية لم تكن حينذاك سوى

أحد المراكز النائية فى الحياة البشرية . فغابات فرنسا البدائية لم يكن يعيش بها سوى بضعة ملايين من الفلاحين الأشداء ، ولم يكن فى المناطق القابلة للسكن فى إنكلترا سوى ما يقارب المليون من السكان . وكانت الوحوش الكاسرة تجوب شوارع المدن الصغيرة وأسواقها . ولقد كان هنالك بكل تأكيد ، شىء من الفن، ولكونه فن « بدائى » مستحب ، أما التعلم ورفاهية الحياة المدنية فقد كانا بعيدين جداً بعدهما من قرى وادى المسيسبى فى أيام واشنطن . وفى الشرق البعيد كانت تقبع القسطنطينية وريثة اليونان وروما ، وكانت على رغم ركودها وتأخر حياتها تحتوى من الحضارة أضعاف ما يحتويه الغرب كله . إلا أن الإمبراطورية الشرقية لم تكن وريثته الحقيقية للمعرفة ، بل كانت وريثته الحقيقية بغداد ، قصبة الخلافة العباسية وموطن العلم الإغريقى ، ففيها نشط العقل ، وإليها انتقلت الفلسفة الهيلينية ومعرفة الطبيعية، بعد أن طردهما التعصب المسيحى من القسطنطينية . وفى أرض أسبانيا التى نشر الإسلام ظله حديثاً عليها ، فى قرطبة وغرناطة ، أخذ الغزاة المسلمون يشجعون الثقافة الهيلينية ، وكان علماء المسلمين ينظرون من مدنهم الغنية ومكاتبهم الزاخرة بالكتب النادرة الثمينة نظرة احتقار صوب الشمال حيث كان شعب زراعى بسيط يعيش فى فرنسا وألمانيا . ولكن إذا أردنا أن نكتشف ما كان من حضارات حقيقية ، دعائمها إرث طويل من النشاط الروحى والازدهار المادى ، وجب أن نفتش عنها فى الشرق العبيد ، فيما وراء بلاد ما بين النهرين التى أنشأ الساميون فيها مزيجاً من حضارات الأقدمين فنصل إلى الهند والصين . وإذا قسنا كل ما فى الغرب بمقاييس حضارتيهما وجدناه بكل تأكيد هزيلا وفقيراً .

نهضة القرن الثانى عشر :

بنت أوروبا تدريجياً أسس حياة ثقافية خاصة بها . فلقد تقدمت الحياة الزراعية وأصبحت تنتج فائضاً من المحاصيل رافق تصريفه طلب لمنتوجات البلاد

الأخرى . ونشأت بلدان ذات أسواق تجارية لتبادل السلع المحلية ولتصريف البضائع الكمالية الواردة من الشرق ، وبنشوء المدن الآهلة بالسكان وازدياد أوقات الفراغ ، واتساع أنواع الاهتمام ، تولد فضول عقلى كانت مظاهره فحص الاعتقادات القائمة والتطلع إلى معارف أخرى . ويعتبر تأسيس دير كلونى Cluny العظيم فى القرن العاشر بداية الإسراع فى حركة تنشيط الحياة الدينية التى نجم عنها إصلاحات جمة انتهت بتغيير الكنيسة وقلبها من صبغتها المحلية الغالبة فى القرون المظلمة ، يوم كانت هنالك أديرة صغيرة يعيش رهبانها من حرث الأرض وتنظيف الغابات ويسترقون بعض الفراغ لقراءة المخطوطات القديمة ، إلى نظام البابوية الشامل والمؤسسات الجديدة الكثيرة التى هيأت للأفراد متسعاً من الوقت لإرضاء فضولهم الفكرى. ولقد أدى هذا بدوره إلى زيادة المهتمين بالحياة الفكرية وخلق — بصورة غير مباشرة — تربة خصبة للاتجاهات الجديدة فى الفكر . فنشأت فى قصور الإقطاعيين وفى بيوت التجار الأغنياء فى المدن ثقافة قائمة على الغزل والغناء . ثم إن الحروب الصليبية ، وهى أولى مغامرات أوروبا للتوسع ، أتاحت للكثيرين من أبناء أوروبا الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية التى كانت تفوق الثقافة الأوروبية بمراحل كثيرة ، كما أن غزوة القسطنطينية عام ١٢٠٤ أتاحت الاحتكاك المباشر باليونان . وبالرغم لما للأحداث من أهمية ، فإن نضوج الشعوب الأوروبية لم يأت نتيجة لحادث واحد كحصول احتكاك أو نشوء مؤسسة ، وإنما كان ثمرة للنمو البطىء الأكيد لمجتمع القرون الوسطى ، وخاصة فى الحقل الاقتصادى .

ولقد أقام أبناء أوروبا الغربية ، فى الفترة الواقعة بين مطلع القرن الثانى عشر ونهاية القرن الثالث عشر حضارة كانت إلى حد بعيد شاملة ومتسعة . ونحن عندما نشير إلى ثقافة القرون الوسطى فإنما نعنى بصورة عامة هذه المجموعة من العقائد والعادات . ولسنا نبالغ إذا قلنا أن هذا كان أول عهد الشعوب التى تسيطر الآن على الكرة الأرضية بكاملها ، بإقامة ما يمكن تسميته « حضارة » . ومنذ نهضة

القرن الثانى عشر حتى اليوم ، لم تمر فترة بل لم تمر لحظة واحدة توقفت خلالهما عن العمل قوى التغير والتطور ، أو حل مكان النمو الإقتصادى والفكرى ركود فى الحياة كركود الصين أو الهند أو الشرق بصورة عامة على مدى أجيال طويلة فى تاريخها . ومنذ ذلك الحين والقوة البشرية والذكاء الإنسانى دائبان على تحويل الإرث الذى تحدر إليهما وتحسينه ، وهو عمل لم يبلغ فى أى دور من أدوار التاريخ سرعة كسرعته اليوم . ومع ذلك فقد بقيت على ثبات واستقرار نسبى ولمدى عدة قرون بعض الميزات العامة والواسعة لعالم القرون الوسطى وفطرته . وتلك هى الأفكار والمثل التى تشكل فعلاً وحقاً ، الأسس الدفينة للعالم المسيحى الحديث . وبقى الكثير منها حتى الجيل الماضى أساسياً فى معتقدات الأغلبية الكثيرة من الناس ، وما زال بعضها يعتبر أساسياً حتى يومنا هذا . وحتى حين يشعر الفرنسيون أو الإنكليز من أبناء عصرنا الحديث .أن عقل القرون الوسطى أغرب ما يكون عنهم ، فإن التغيرات التى حصلت منذ ذلك الحين ، والتحديدات المعاصرة لاختلاف المواقف لا يمكن فهمها إلا على ضوء ما حصل قبلا . وأن أفضل طريقة لفهم الأفكار والاعتقادات كثيراً ما تكون فى معرفة العوامل الأولى التى أدت إليها .

فإذا ابتدأنا إذن بعالم القرن الثالث عشر فسنحاول أن نصور مشهد الحياة كما رآه وأحسه أسلافنا . وسنحاول أن نتبين ما بقى ثابتاً نسبياً وما اضمحل وزال ، وسنقف على الخصائص الرئيسية للاكتشافات المتتالية التى حولت عالم القرون الوسطى إلى الكون الذى نعيش فيه اليوم .

المراجع

الأسس المادية لحضارة القرون الوسطى :

Lynn Thorndike, *H. of Medieval Europe;* C. Stephenson, *Medieval History;* EM. Hulme, *The Middle Ages;* G.B. Adams, *Civilization during the M.A.* A.L. Guérard, *French Civilization, from its Origins to the Close of the M.A.* Brief outlines of economic development: Heaton, *Economic H. of Europe;* F.L. Nussbaum, *H. of the Econ. Institutions of Modern Europe;* N.S.B. Gras, *Int. to Econ. H.* Fuller: H c. and Soc. H. of Med. Europe; J.W. Thompson, *Ec. and M.A., Ec. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.;* A. *Ec. and Soc. Foundations of Med. Civilization.* H. Sée, *Histoire économique Mittelaters und der Neuzeit.* The *Cambridge Medieval History* and the *Histoire Générale* of Laviesse et Rambaud contain much material. Eileen Power, *Medieval People;* G.G. Coulton, *Life in the M.A.;* P. Boissonade, *Life and Work in Med. Europe;* A. Luchaire, *Social France at the Time of Philip Augustus.* C.G. Crump and E.F. Jacob, *The Legacy of the M.A.;* Munro and Sellery, *Med. Civilization.*

فى النظام الإقطاعى :

Articles "Feudalism," "Land Tenure," "Manorial System," in *Encyc. of the Soc. Sciences; Camb. Med. Hist.*, II, c. 20, III, c. 18. C. Seignobos, *The Feudal Régime.* C. Petit-Dutaillis, *The Feudal Monarchy in France and England;* F. Funch-Brentano, *The M.A.* [*Nat. H. of France*). Munroe Smith, *Dev. of Eur. Law*, B. III; R.W. and A.J. Carlyle, *H. of Med. Pol. Theory in the West*, III, pt. I. N. Neilson, *Med. Agrarian Economy;* N.S.B. Gras, *H. of Agriculture;* G.G. Coulton, *The Med. Village.*

فى التجارة والبلدان :

C. Day, *H. of Commerce;* S. Baldwin, *Business in the M.A.;* Pirenne, Thompson. H. Sée, *Modern Capitalism.* E. Lipson, *Ec. H. of England*, L.F. Salzman, *English Trade in the M A*, *English*

Industries in the M.A. H. Pirenne, *Med. Cities;* M.V. Clarke, *The Med. City State;* C. Stephenson, *Borough and Town.* L. Mumford, *Culture of Cities.*

فى الحضارة البيزنطية :

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* is still the most interesting account; recent is J.B. Bury, *H. of the Later Roman Empire, H. of the Eastern Roman Empire.* S. Runciman, *Byz. Civilization;* R. Byron, *The Byz. Achievement.* Histories of the Byz. Empire by C. Diehl, N.H. Baynes, and E.A. Foord.

فى الحضارة الإسلامية :

Classic estimate by Gibbon in *Decline and Fall,* L. LI. T.W. Arnold and A. Guillaume*Legacy of Islam.* Amir Ali, *H. of the Saracens;* Chapman, *H. of Spain;* R.P.A. Dozy, *Spanish Islam;* S. Lane-Poole, *The Moors in Spain.* G. Sarton, *Int. to the H. of Science,* I; E.G. Browne, *Arabian Medicine;* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science, The Renaissance of the 12th Cent.* D.E. O'Leary, *Arabic Thought;* T.J. de Boer, *H. of Philosophy in Islam.* J.E. Sandys, *H. of Classical Scholarship,* I, chs. 22, 23.

الفصل الثانى

العالم كمشهد من دراما الخلاص

الملحمة المسيحية ومسرحها

أظهر أناتول فرانس فى مقطع من روايته « حديقة إبيقوروس » التباين الواضح بين عالم القرون الوسطى وعالمنا اليوم بقوله :

« أننا نجد بعض الصعوبة فى تصور عقلية رجل من القدماء يجزم أن الأرض مركز العالم وأن جميع الكواكب تدور حولها ، بل لقد كان هذا الرجل يحس تحت أقدامه أرواح الهالكين فى الجحيم تأكلها النيران، وربما رأى بعينيه واشتم بأنفه أدخنة الجحيم الكبريتية تتصاعد من شقوق فى الصخور . وإذا رفع رأسه نحو العلاء تأمل السماوات الاثنتى عشرة ، سماء العناصر المشتملة على الهواء والنار ، ثم القمر وعطارد والزهرة التى زارها دانتى نهار الجمعة الحزينة فى سنة ١٣٠٠ ثم الشمس والمريخ والمشترى وزحل ثم الفلك الذى لا يفسد ، وقد تدلت منه النجوم كأنها المصابيح . وتميز بصيرته وراء ذلك السماء التاسعة وهى التى يصعد إليها القديسون والأولياء ، ثم الفلك الأول المتحرك وأخيراً سماء السماوات موطن الأبرار المباركين وهى التى كان يؤمل أن يحمله بعد موته إليها ملاكان يرتديان البياض بعد أن تطهرت نفسه بالمعمودية وتعطرت بزيت القرابين الأخيرة . ولم يكن لله فى تلك الأيام من أبناء سوى البشر ، وكانت خليقته بأجمعها ، كالكاتدرائية الواسعة ، مرتبة فى سذاجة الطفولة ورواء الشعر . وكان هذا الكون الذى يتخيله على غاية البساطة حتى ليشبه فى كامل شكله وحركاته بعض الساعات الكبيرة المزينة التى تحركها الآلات .

أما الآن فقد انقضى زمن السماوات الاثنتى عشرة والكواكب التى كانت توزع على الناس منذ الولادة الحظوظ والأقدار ، فتمنحهم حسن الطالع أو شؤمه ، وتعطيهم السعادة أو الشقاء . وزال من الكون المشترى أو زحل وأصبحنا نجيل الطرف والعقل فى رهبة الكون اللامتناهية ، فلا نرى سماء يقطنها الأخيار والملائكة ، بل شموساً دائرة تبلغ مئات الملايين عدداً يحف بموكبها فلك غريبة لا تراها العيون . وما شمسنا وسط هذه اللانهاية من العوالم سوى فقاعة من غاز ، وما أرضنا سوى نقطة من طين .

العوالم تموت لأنها تولد ، ولانهاية لولادتها أو لموتها . والخليقة ، وهى البعيدة أبداً عن الكمال ، متغيرة لا تستقر على حال ، والنجوم تنطفىء فلا ندرى إذا كانت بنات الضياء قد ابتدأت بموتها حياة الكواكب جديدة ، مثمرة الوجود . والكواكب ، أتراها صائرة إلى ذوبان ، لتعود سيرتها الأولى نجوماً تشع الضياء . وكل ما نعرفه أن ليس فى فضاء السماء أكثر مما فى الأرض من الاستقرار ، وأن قانون العمل والجهد يحكم اللانهاية من العالم .

هنالك نجوم أمام أعيننا ، ينطفىء ضياؤها ونجوم أخرى يتضاءل نورها كشعاع الشمعة الذائبة . إن السماوات التى ظنها الناس مرة فوق الفساد لا تعرف من خلود سوى خلود الاندفاع »[1] .

ولكن أهم حقيقة عن عالم القرون الوسطى ، كما تبدو لعقولنا المتصنعة المعقدة الحادة ، هى الغاية الأساسية للكون على أنه المسرح الذى تتمثل عليه الدراما الكبيرة التى أعدها الله للجنس البشرى . ومهما يكن رجل القرون الوسطى محدوداً فى معرفته للعالم الكبير ، فثمة أمر واحد لم يكن يشك به على الإطلاق ، وذلك أن الأرض والسماوات وما فيهما لم تخلقا إلا ليعرف غايته ويحقق قدره . وكان قد ألف ، بما سمعه من القصص والخرافات ، قصة تلك الخليقة ، وما وقع بها من مشاهد مؤثرة ، وزين له الخيال صورة حية لما سيقع ، حتى لقد امتلكت عليه الفكر بمثل ما زينت جدران كاتدرائيته الواسعة ونوافذها الزجاجية.

أما نظرة الرجل العادى إلى غاية التاريخ وإلى مكانه منه ، فقد سردها الفيلسوف المعاصر سانتيانا بكلمات جميلة واستمد وصفه هذا من كتاب للمطران بوسويه اسمه « بحث فى التاريخ العام » كتبه فى نهاية القرن السابع عشر يوم كان قادة الفكر حينذاك قد تجاوزوا الأفكار التى بنى عليها . قال سانتيانا :

« كان فى البدء — على حد ما يروى القصص المسيحى — ملك سماوى عظيم حكيم صالح يحيط به بلاط من الموسيقيين المجنحين والرسل . ولقد وجد هذا الملك منذ الأزل وإنما كان دائماً ينوى — حين تحين الساعة — أن يخلق كائنات زمنية تكون بدرجات متفاوتة ، صوراً ناقصة عنه . وابتدأت هذه المخلوقات حياتها — وقد جعل الإنسان على رأسها — فى السنة ٤٠٠٤ قبل الميلاد وستعيش زمناً غير محدود ولكن يرجح أن تكون نهاية حياتها فى عام ٤٠٠٤ بعد الميلاد وذلك حفظاً للتناسق الزمنى . تبتدىء هذه الدراما وتنتهى بصورتين عظيمتين نشاهد فى الأولى الشمس والقمر والنجوم ، والأرض وما فيها من نبات ومن حيوان ، تأخذ انصياعاً لكلمة الله مركزها الخاص ، كما نرى الطبيعة تبرز إلى الوجود بجميع قوانينها . وبفعل خاص من الله خلق الرجل الأول من طين ، وكونت المرأة من أحد أضلاعه بينما كان غارقاً فى سبات عميق . ووضعا فى حديقة جميلة كثيراً ما كانا فيها يشاهدان الله صاحبها وهو يتنزه فى الأمسيات الجميلة . وسمح لهما أن يتوجها أنى يريدان وأن يأكلا من جميع الثمار باستثناء شجرة واحدة . ولكنهما بدافع من الشيطان خالفا الوصية الآلهية فطردا من الفردوس واللعنة فوق رأسيهما . وحكم على الرجل أن يعيش من عرق جبينه وعلى المرأة أن تشق فى الحمل والوضع . وقد ورث هؤلاء الأولاد منذ أن حمل بهم طبائع آبائهم المضطربة . فولدوا بالخطيئة ليجدوا الاضطراب والموت داخل نفوسهم وفى كل ما حولهم .

وفى الوقت نفسه حين وجد الله أن ما صنعته يداه مهدد بالفناء الكامل وعد أن يخلص بعض أبناء آدم فى الوقت المناسب وأن يعيدهم لحياة طبيعية . وهذا

الخلاص كان سيتم فى النهاية بوساطة فرد من أبناء حواء تحطم قدمه رأس الأفعى . ولكن هذا الخلاص النهائى كان يستبق بأكثر من خلاص جزئى خاص . هكذا أنقذ نوح من الطوفان ، ولوط من سدوم ، وإسحق من التضحية وموسى من مصر ، واليهود الأسرى من بابل ، وأنقذت جميع أرواح المؤمنين من النسيان الوثنى وعبادة الأصنام . ذلك أن قبيلة معينة قد اختيرت منذ البدء لتحفظ حية فى نفوس أبنائها ذكرى أحكام الله ووعوده ، بينما كان الآخرون من البشر ، وقد استسلموا لانحطاطهم الطبيعى ، يغرقون أكثر فأكثر فى الجرائم والضلالات. أما الطوفان الذى جاء ليعاقب هذه الآثام فإنه لم يفد فى شفائها . « فتجدد العالم ، وارتفعت الأرض من جديد فوق المياه ، ولكن هذا التجدد ظل يحمل آثاراً من الغضب الإلهى الأبدى . من ذلك أن الطبيعة كانت قبل الطوفان على غاية القوة والبأس ، ولكن جميع أركانها ضعفت بعده ، لطول ما غمرتها المياه ، فأصبح الهواء محملا برطوبة ثقيلة وسبباً من أسباب الفساد . وضعف تركيب الكون . وتناقص أجل الحياة الإنسانية بعد أن كان يبلغ ألفا من السنين . وخسرت الأعشاب والجذور قوتها حتى احتاج الإنسان أن يقتات من لحوم الحيوانات الأخرى . . . وأخذ الموت يقوى على الحياة . وأحس الناس بدنو العقاب . ولما كانوا يغرقون يوماً بعد يوم فى آثامهم كان حقاً أن يرزحوا تحت عبء آلامهم . وأبان تغير الغذاء مقدار تقهقرهم وانحطاطهم ، إذ بازدياد ضعفهم ازدادت شراستهم واشتد تعطشهم للدماء » .

وأصبح فى العالم منذ الآن روحان ، أو فريقان أو مدينتان — على حد مصطلح القديس أوغسطين ، فأما مدينه الشيطان فهى فى أساسها فاسدة وضالة ، مهما مهرت فى الفن أو الحرب أو الفلسفة . وما فرحها سوى قناع هزلى ، وما جمالها سوى طلاء القبور . وهى مدينة ينكرها الله ، وينكرها ضمير الإنسان لغرورها وقسوتها وبؤسها الخفى ، وجهلها بكل ما يجدر بأن يعرفه إنسان قدر له الخلود . وحين نجد مدينة الشيطان هذه غارقة فى ضلالتها وغوايتها لا يظهر منها

غير جوانبها المظلمة فقط ، تعيش فى الوقت ذاته مدينة الله وتسكنها الأنفس المؤمنة التى أعدها الله للخلاص . ومع أن هذه المدينة تظهر وضيعة إذا قيست بمقاييس العالم الأرضى ، غير أن سكانها الكثيرين هم الذين تطهرت نفوسهم من أبناء السماء ، وقد أعدت لتكون خالدة إلى الأبد . أما أصحاب هذه المدينة فهم أولا البطاركة والأنبياء الذين ظلوا خلال حياتهم الطافحة بالآلام والإيمان مخلصين إلى قبس الوحى الذى شع فى نفوسهم ينتظرون بصبر وأناة انكشاف الحق الأزلى ونور الوحى الإلهى . وإلى هذه المدينة ذاتها يفد المجوس الذين تبعوا النجم حتى وصلوا إلى المزود فى بيت لحم ، ورهط من الأتقياء الصالحين فى طليعتهم سمعان الشيخ الذى تنبأ بخلاص إسرائيل عن طريق المسيح ، ويوحنا المعمدان الذى شاهد المسيح وسار على أقدام ثابتة إليه ، وبطرس الذى أوحى له الآب الذى فى السماء ، وحب غير جسدى ، أن المسيح إله .

ولقد تم الخلاص فعلا بحلول الكلمة فى أحشاء مريم العذراء ، وبموت المسيح على الصليب ، وبنزوله إلى الجحيم ، وببعثه فى اليوم الثالث كما جاء فى الكتب المقدسة . لا بإقامة ملك أرضى زمنى كما تخيل اليهود الذين قهرتهم شهواتهم . وأخيراً من أبناء هذه المدينة جميع الذين يؤمنون برسالة المسيح وعظمتها ويعتقدون بقوة صفاته وصدق دعوته لتحقيق المحبة الإلهية .

بعد هذا الحدث الآلهى يصبح التاريخ البشرى بكامله مجرد صراع فقط بين هاتين المدينتين ، يتخذ أشكالاً مختلفة . فهو صراع بين مذهبين فى الأخلاق ، الواحد طبيعى والثانى إلهى . وبين فلسفتين ، عقلية وسماوية . وبين نوعين من الجمال ، جسدى وروحى . وبين مجدين زمنى وأزلى . وبين مؤسستين ، العلم والكنيسة . وقد تهادن هاتان الفئتان أحياناً ولكن يظل بينهما تباين جوهرى أساسى ، ويملأ صراعيهما الأجيال والعصور إلى أن يوضع القمح مع الزوان ويتقاسمان الأرض بينهما ، تلك الأرض ذاتها التى تحاربا من أجلها — ثم يجىء الحصاد . . . ويأتى اليوم الرهيب ، إذ يبصر أولئك الذين حسبوا أمور الدين

خدعة وخيالا الرب العظيم ينحدر وسط غيوم من السماء . والملائكة تنفخ أبواقها ، والموتى ينتشرون من القبور ، والحكم الذى لا مرد له يصدر على كل إنسان ، فيبتهل الصالحون ويحزن الأشرار . عندها يدخل الأخيار السماء فى صحبة الله ربهم وآلهم ، ويدخل الأشرار الجحيم فى صحبة الشيطان سيدهم يتحملون العذاب الأبدى .

وهكذا تنتهى دراما التاريخ على صورة ثابتة : فترى أجواقاً ممجدة يرتدى ملائكتها أثواباً طويلة ناصعة البياض تصعد للعلاء . . . وسط أناشيد متنوعة ... فى غناء مشع لامتناه . ودونهم فى الأسفل يحترق الأشرار وتأكل أجسادهم النيران الملتهبة بعد أن تحولوا إلى نصف وحوش مرعبة ثم يبتلعهم أتون لهيب مخيف . وهكذا تنفصل هاتان المدينتان بعضهما عن بعض تبعاً لما كان بينهما من اختلاف فى الجوهر والأساس ، فتحمل كل مدينة أثمارها وتعكس طبيعتها الحقة »[٢].

الطبقات المثقفة والرجل العادى :

قبل أن نحلل الاعتقادات السائدة فى القرون الوسطى والأهداف التى وضعها الناس لأنفسهم بشىء من الإسهاب ، لا بد لنا من الإشارة إلى الهوة السحيقة التى كانت تفصل بين عامة الناس الجاهلة وبين خاصتهم المثقفة . قد توجد مثل هذه الهوة فى كل عصر ، وقد تكون اليوم أوسع مما كانت عليه فى أى وقت مضى ، بالرغم من نظامنا الدراسى الحديث وما حققه من تقدم وتطور . غير أن ظروفاً شتى جعلت هذه الهوة أكثر إتساعاً فى القرون الوسطى ، ولو بصورة سطحية على الأقل . فلقد كان القسم الأعظم من الناس يعيشون الحياة القاسية التى يحياها الفلاحون الأشداء الذين لا يتاح لهم قط أن يخرجوا من مزارعهم وقراهم إلا فى رحلة صيد مع سيدهم الإقطاعى . وكانوا بسبب أميتهم عاجزين عن القراءة أو الكتابة ، ولذلك كان لا بد لهم أن يعتمدوا على ما يسمعونه من الحجاج والتجار العائدين فى تلقف معلوماتهم عن العالم الخارجى .

أما الفرصة الوحيدة التى كانت تتيح لهم الاطلاع على أمور جديدة فهى حين يتصلون براهب القرية . غير أن هذه الطبقة من الرهبان كانت شديدة الجهل قليلة التعليم . فالفقر الشديد والعمل المتواصل كانا يحولان دون انصبابهم على المخطوطات والكتب ، كما أن كبار الأساقفة والمطارنة كانوا يحتقرونهم . ولم تكن جميع الوسائل التى تسهل انتشار المعرفة اليوم كالصحف أو المجلات أو السينما — هذا إذا لم نذكر شيئاً عن التدريس — والتى تجعل تقريباً كل مزارع أو عامل ملماً بالحوادث وأحياناً بالأفكار — لم تكن هذه موجودة بعضها أو ما يماثلها قبل سمائة عام . وعلاوة على ذلك فإن الطبقة المثقفة ذاتها كانت أقل عدداً بكثير مما هى عليه اليوم . إذ بالرغم من أننا نقرأ مثلا أن طلاب جامعات بولونيا وباريز كانوا يعدون بالالآف فإن عدد الجامعات المهمة الكبيرة لم يتجاوز الاثنتى عشرة جامعة حتى القرن الرابع عشر . وكان جميع هؤلاء الطلاب تقريباً من رجال الدين لأن هذه الطبقة كانت تضم ما يمكن أن نسميه اليوم بالحرف القانونية والسياسية والتعليمية . وكانوا يعيشون بمعزل عن باقى المجتمع ، قليلى الاختلاط بالناس يعتقدون جازمين أن العلم دائرة خاصة بهم لا يجوز للعامة دخولها دون التعرض لنتائج خطيرة ، وإذا علمت أن جميع الكتب العلمية — أو التى تزعم أن لها هذه الصفة — وأن معظم الوثائق كانت باللغة اللاتينية التى تجهلها الجماهير فضلا عن أغابية الشعب الإيطالى لاتضح لك أكثر فأكثر الانفصال الشديد بين الطبقتين : المثقفة والعامية . وأما الكتاب المقدس الذى كان أساسياً فى حياة القرون الوسطى بكاملها فلم يكن متيسراً إلا بالترجمة اللاتينية التى وضعها القديس جيروم . وقد سبقت ترجمته إلى اللغة العامية حركة الإصلاح وكانت إحدى المآخذ الرئيسية التى أخذت على المصلحين الأولين فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر أمثال وايكليف Wyclif وهاس Hus ، أنهما جعلا الكتاب المقدس فى متناول الجماهير . وكان الوعظ الدينى غير مفهوم إلى أن جاء فى مطلع القرن الثالث عشر الآباء المتسولون والدومنيكان والفرنسيسكان

فأخذوا يعظون بلغة تفهمها الجماهير . وهذا يفسر لنا الشعبية التى تمتع بها رهبان هذه الفرق الذين أحسوا آلام الشعب وشعروا أن رسالتهم كانت موجهة إليه وأن الواجب يقضى عليهم أن يقتسموا علمهم مع جميع الناس .

ولم تكن الطبقات العليا بعيدة تماما عن مصادر العلم . فقد توصل النبلاء الإقطاعيون فى أواخر القرون الوسطى إلى تعلم الكتابة والقراءة بطريقة خاصة . ونشأ فى قصورهم أدب غنائى غزلى وقصص أسفار ومغامرات هدفه تسلية هؤلاء الأسياد ولكنه يتضمن بمجموعه المآثر الأولى التى حققها الأدب الأوربى . وكان تجار المدن الأغنياء على جانب من الثقافة أيضاً حتى إذا أردنا اكتشاف أية ثقافة علمانية عميقة وجب أن نبحث عنها على الأكثر بين كبار العائلات التجارية ، وأمناء سر البلديات ، والموظفين الذين كانت الحياة التجارية المعقدة تقتضى وجودهم . فالشاعر دانتى الفلورنسى مثلا كان ابن كاتب للعدل وهو يمثل هذا النوع من ثقافة المدن التى كانت مزدهرة فى مدن إيطاليا الشمالية النشيطة فى القرن الثالث عشر . وقد نشأت طبقات مماثلة فى ألمانيا وفرنسا وفلاندرز وعند ما اكتشف الأدب الكلاسيكى ونشأت حركة إحياء له وجد بين أفراد هذه الطبقات أتباعاً معجبين متحمسين له كانوا فى الحقيقة أول أصحاب المذهب الإنسانى فى النهضة . ولقد نشأ من أجل إشباع رغبة هذا الجمهور المتزايد من القراء أدب واسع من العلم الشعبى مزج المتعة والفائدة وتناول بطبيعة الحال أموراً عجيبة غريبة . ولكن « رواية الوردة » التى كان لها قراء كثيرون والتى ترجمت إلى لغات عديدة والتى نقلها شوسر إلى الإنكليزية ، و « صورة العالم » و « رواية سدراخ » و « الكنز » للكاتب برونيتو لاتينى معلم دانتى ، و « خصائص الأشياء » لبارتولومى الإنكليزى . وجميع الذين نسجوا على غرارهم ليست فى الواقع أقرب إلى أفضل معرفة علمية فى أيامهم من مجلات « العلم الشعبى » بالنسبة للمعرفة الصحيحة فى أيامنا هذه . وإذا قورنت هذه الكتب بالموسوعات الكبيرة التى ألفها ألبرت الكبير وتوما الإقوينى وما تضمنته من حكمة وحجة فإنها تبدو شديدة الشبه بالصحافة العلمية المزيفة المعروفة اليوم .

عالم الرجل العامى :

وإذا انتقلنا الآن إلى الاعتقادات الشائعة بين الناس عن العالم والدور الذى أعده الله لهم فيه نجدها مزيجاً من ملاحظات ثاقبة عن الأشياء التى قد تقع تحت حيز اختبارهم فتتأثر منها حياتهم اليومية ، ومن قصص وخرافات عجيبة عن الأزمنة البعيدة والأمكنة النائية ، ومن اعتقاد راسخ بالتوراة محرفة بتأثير خيالهم الشعبى ، فيما يحاولون تفسيره من أمور ترتفع عن مستوى الاختبار العلمى العادى . ومن هذه الاعتقادات الشائعة أن الله خلق العالم وجميع ما فيه فى ستة أيام وفقاً للتقليد العبرانى القديم ، ولئن وقعت أية تغيرات فى الكون بعد عملية الخلق الأولى فهى كلها من عمل الإنسان . والأرض سهل واسع مسطح يحيط بها الماء من كل جانب . وتمتد فوقها قبة السماء حيث تتحرك الشمس والقمر والكواكب ، وتحمل الملائكة النجوم وهى تشبه المصابيح ، وكان الرجل العامى أكثر معرفة بحركات الأجسام السماوية من الرجل الحديث لأنه كان يعيش فى عالم واسع منفتح حتى إذا غابت الشمس لم تكن لديه أية وسائل اصطناعية للإضاءة مما أتاح له فرصة واسعة ليتعرف على اتجاهات النجوم ومجاريها . وكان يدفعه إلى ذلك اهتمام المزارع بمعرفة تأثير الأفلاك على الطقس . هذا إذا لم نقل شيئاً عما كان يعرفه من التنجيم الذى تحدر إليه من العصور القديمة ، ومن بلاد الكفار ، فكان يعتمد عليه ليوجهه فى مشروعاته وليساعده فى تنظيم الزراعة وشفاء الجسم والتنبؤ عن المستقبل . وكان يؤمن بحرفية الرموز التى رواها العهد القديم من التوراة ، وربما كان يعتقد بما ذكره أحد الأساقفة القدماء من أن السماء ليست كرة وإنما هى خيمة أو مظلة .

« هو الذى فتح السماوات كالستائر ومدها كالخيمة ليسكن فيها . ويتحدث الكتاب المقدس عن سقف لها وليس للكرة أى سقف . ولقد جاء أيضاً : « أن الشمس ترتفع فوق الأرض عند ما يجىء لوط إلى زوآر » فالأرض مسطحة .

والشمس لا تمر تحتها فى الليل . ولكنها تمر عبر الأجزاء الشمالية منها « كأنها مختبئة وراء جدار . ثم تهبط الشمس وتسرع إلى مكانها الذى ارتفعت منه » [٣].

أخذ راهب يدعى كوزماس هذه العبارات فألف كتاباً فى القرن السادس كان واسع الانتشار حتى بين المثقفين وظل كذلك إلى القرن الثانى عشر . وقد صور العالم فيه كأنه مظلة مستطيلة الشكل ، الفضاء فوقها ممتلىء بالماء الذى يتساقط عليها مطراً .

غير أن جميع الذين كانت الكتب العلمية الشعبية فى متناولهم أثناء القرنين الثانى عشر والثالث عشر توصلوا إلى معرفة أفضل من هذه المعرفة . وكانوا يقيمون الدليل بسهولة على كروية الأرض ودوران الأفلاك والكواكب السيارة حولها .

« ورد فى كتاب يعود تاريخ وضعه إلى القرن العاشر أن الله صنع السماء فى اليوم الثانى وهى جسم مرئى . ومع ذلك لا نراه أبداً بسبب ارتفاعه الكبير وكثافة الغيوم وضعف بصرنا . وتضم السماء فى صدرها العالم بكامله ، وتدور دائماً حولنا أسرع من أى دولاب طاحون . وتدور تحت الأرض كما تدور فوقها . وهى مدوره بكاملها ومرصعة بالنجوم . والحقيقة أن الشمس تذهب بأمر من الله بين الأرض والسماء ، فإذا كان النهار علت فوق الأرض وإذا حل الليل انحدرت تحتها . وهى تدور أبداً ودائماً حولها فيضىء نورها القسم السفلى من الأرض فى الليل كما يشع فوق رؤوسنا فى النهار . . . والشمس كبيرة جداً حتى لتبلغ سعتها دائرة الأرض حسبما تروى الكتب . ولكنها تظهر لنا صغيرة الحجم لأنها بعيدة جداً عن بصرنا . وكل شىء يصغر بقدر ما هو بعيد عنا . . . ثم إن القمر والنجوم تتلقى كلها نورها من الشمس الكبيرة . والشمس تمثل منقذنا السيد المسيح وهو شمس العدالة ، كما أن النجوم اللامعة تمثل جماعة المؤمنين بالله الذى ينعكس نوره علينا » [٤] .

والسماء بعيدة لدرجة أنه إذا وقع حجر كبير منها فإنه يستغرق مئة سنة قبل

أن يصل إلى الأرض . وحقيقة الأمر أن معظم الرجال المثقفين كانوا يعرفون الخطوط الرئيسية لعلم الفلك اليونانى الذي كان فى متناول العلماء وإنما تحيط به طائفة من الخرافات . هكذا مثلا نقرأ فى كتاب « سدراخ » أن النجوم الهاوية هى ممر الرياح أو أنها تكونت من رطوبة أنفاس الأرض حين تصل للطبقات العليا من الهواء ، أو ربما كانت رجوماً نارية يرميها الملائكة الصالحون على الشياطين ، أشرار الملائكة الساقطين الذين يحاولون الرجوع إلى السماء بعد طردهم منها .

أما معلومات الرجل العادى من الجغرافيا فقد كانت تأتيه عن طريق الرواد المسافرين وما يروونه من قصص وحكايات. ولكنه كان مستعداً حينذاك كما هو اليوم على الأغلب أن يصدق كل ما يروى عن البلاد البعيدة وسكانها الغريبين . على أننا يجب أن لا ننسى أن جميع هذه القصص العجيبة التى كانت تحمل « طابع القرون الوسطى » كانت مأخوذة من كتب القدماء وبينهم بلايني Pliny من الرومان والمتأخرين من الكلاسيك اليونان . وهى تمثل الاعتقادات الشائعة فى الحضارات القديمة كما فى القرون الوسطى على حد سواء . غير أنه يجب أن لا يغرب عن بالنا أن هذه الاعتقادات لم تكن خطوة إلى الوراء ، إنما كانت تمثل أعلى مستوى علمى وصل إليه جميع الناس ما عدا قلة ضئيلة منهم . وكنموذج لهذه الاعتقادات الغريبة ما يلى :

« الساتير » نصفه الأعلى بشر ونصفه الأسفل ماعز أو حصان ، يشبه الإنسان بعض الشبه . لها أنوف معقوفة ، وقرون فى الجباه ، وأقدام كأقدام الماعز . ولقد شاهد القديس أنطونيوس أحد هذه المخلوقات الغريبة فى الصحراء . . . وهى على أنواع مختلفة : فبعضها له رؤوس كرؤوس كلاب الصيد واسمها « سينوسيفالى » وهى أقرب إلى الحيوانات منها إلى الرجال ، وبعضها يسمى وحيد العين وقد دعى كذلك لأن له عيناً واحدة فى منتصف الجبين ، وبعضها ليس لها رؤوس وأنوف وعيونها فى أكتافها . وبعضها لها وجوه مسطحة بدون آناف

وتستطيع إذا مدت شفاهها السفلى أن تغطى وجوهها من قيظ الشمس وفى سكذنيا نوع ذو آذان كبيرة وعريضة إلى حد أنها تتمكن من تغطية أجسامها بها ويسمى هذا النوع البانشيوس أو ذوى الآذان الكبيرة . . . وفى الحبشة نوع آخر له قدم واحدة ولكنها كبيرة وعريضة إلى حد أنه إذا رفعها استطاع تغطية كامل جسمه ليتقى حرارة الشمس الملتهبة ، وهى كلها سريعة العدو حتى لتشبه كلاب الصيد ، ولقد سماها اليونان سينويودس ، أو وحيدة القدم ، وبعضها لها حوافر مقلوبة وراء أرجلها ، وفى كل قدم ثمان أصابع وهذه تمرح شاخصة فى صحراء ليبيا »(٥).

ولم تكن عجائب الحيوانات والنباتات أقل غرابة من هذه :

« يقول ابن سينا أن الدببة تلد قطعة من اللحم ناقصة بشعة المنظر حتى إذ وضعتها تلعق الأم هذه الكتلة فتكون أشكال أعضائها المختلفة وهى تلعقها . . . فالجرو أو الشبل هو قطعة صغيرة من اللحم لا تتجاوز حجم الفأرة ، لا عيون لها ولا آذان ، وله مخالب كالبراعم لم تتكون بعد . والأم تكون جرواً أو شبلا من هذه الكتلة من اللحم بلعقها . ويروى شيوفراستوس أمراً عجيباً هو أن لحم الدببة إذا طبخ فى تلك الفترة من رقادها يتبخر ولا يبقى أثر للحم ، وإنما تبقى كمية قليلة من الأخلاط »(٦).

وهنالك أمر آخر فى غاية الدهشة والعجب : يقال إن الأفيال فى الحبشة وفى بلاد أخرى يتم اصطيادها بأن تذهب فتاتان عاريتان للصحراء وقد تدلت شعورهما ، تحمل الواحدة وعاء والأخرى سيفاً . ثم تأخذ هاتان الفتاتان بالغناء وحدهما فإذا سمعهما الفيل استحسن الغناء واقترب منهما وأخذ يلعق ثدييهما ثم ينام تحت تأثير الغناء ، وعندها تطعنه إحدي الفتاتين بالسيف فى صدره وتتلقى الأخرى دمه فى الوعاء الذى تحمله . ويستعمل سكان تلك البلاد دم الفيل لصبغ الثياب وتهيئة الألوان منه .

« أما التنين فهو أضخم أنواع الافعوان . يحدث أنه حينما يخرج من جبه ويرتفع عالياً تقع تموجات فى الهواء ويتعكر ماء البحر من سمه . وله عرف وفم صغير يستنشق به دفعات قليلة مستقيمة من الهواء . وله أسنان كالمنشار ويتمتع بقوة بالغة لا فى أسنانه فحسب وإنما فى ذنبه أيضاً ، وهو يؤذى إذا عض بأنيابه أو انتشرت رائحته الكريهة . ولكن ليس له سم كالأفاعى الأخرى . وغالباً ما يربط أربعة أو خمسة منها أذناب بعضها البعض وترفع رؤوسها ثم تبحر فى البحر أو الأنهر الكبيرة سعياً وراء الصيد ، وبين الفيل والتنين حرب دائمة . ولكن الفيل يشعر فى نهاية الأمر بالتعب ، نتيجة لما يلحقه من العمى ، فيهوى بثقله على التنين ويموت كل منهما بما يكيله من الضربات للآخر ، أما السبب فى أن التنين يشتهى دم الفيل فهو لبرودته . يقول جيروم أن التنين بحالة عطش دائم لأنه لا يجد أبداً ماء كافياً ليروى ظمأه البالغ . وهو يفتح فمه باتجاه معاكس للريح ليطفىء لهيب عطشه . ولذلك فهو عند ما يبصر المراكب تمخر عباب البحر مدفوعة بريح قوية يندفع سريعاً باتجاه معاكس لها ليبتلع الريح الباردة فيقلب المركب بسبب ضخامة جسمه أو بسبب الضغط القوى الذى يحدثه باندفاعه . وعند ما يبصر البحارة التنين قادماً صوبهم ويستدلون على وجوده بما يثيره من اضطراب الماء فإنهم ينزلون الأشرعة حالا ، فيحيد عنهم التنين وينجون على هذا الشكل »(٨) .

وتزداد عجائب أى بلد بقدر ما يزداد بعده . فبارتولوميو الإنكليزى عند ما يتحدث عن نشوء بلاده فى العصور القديمة يقول :

« إنكلترا هى أبعد جزيرة فى المحيط ، يحيط بها البحر من كل جانب ، وهى خارجة عن استدارة العالم ، وتسمى أحياناً البيون Albion ، وهى تستمد اسمها من تلك الصخور البيضاء التى كانت تشاهد على شواطئها . جاءها على مر الزمن أمراء طروادة وأسيادها ، بعد أن تهدمت مدينتهم ، فى أسطول

كبير وثبتوا أقدامهم على شواطىء هذه الجزيرة بوحى من آلهتهم بالاس وحاربوا المردة التى كانت تقطنها ، فتغلبوا عليها بالحيلة أحياناً ، وبالقوة أحياناً أخرى ، حتى تم لهم فتح الجزيرة فسموها بريطانيا نسبة إلى أميرهم بروت » .

ولكن الكاتب ذاته عند ما يصف إنكلترا التى عاش فيها وعرفها تجده أكثر وثوقاً فيما يروى ، إذ يقول :

« إنكلترا بلاد ذات أرض طيبة قوية . وهى أغنى بقعة فى العالم ، حتى أنها لا تحتاج إلى العون من أى بلاد أخرى ، بل إن كل بلد يحتاجها ، وهى غنية بأسباب الفرح ومباهج الحياة . يعيش فيها أناس كثيرو المرح والغبطة ، أحرار القلوب واللسان ، بل أن أيديهم أكثر انطلاقاً من ألسنتهم وأفضل منها »(٩).

ثم إنه يعرف فرنسا جيداً ، فيصفها قائلا :

« إن أرض فرنسا هذه هى أرض ممتازة فيها وفرة من الأشجار والكروم والحبوب والثمار ، تشرفها أنهار وينابيع كثيرة . وفيها عدة مدن شهيرة عظيمة . ولكن باريز تفوقها كلها . وتشبه أثينا قديماً . إذ كما أن مدينة أثينا غذت الفنون الحرة والآداب والفلسفة ونشطت العلوم فعظم بذلك قدرها بين اليونان ، هكذا باريز تلعب فى أيامنا هذه نفس الدور ، لا بالنسبة لفرنسا وحدها بل بالنسبة لأوربا بكاملها . فهى مركز الحكمة ، تتلقى كل ما يأتى من أى بلد آخر فى العالم ، وتحكم الجميع بسلام . وكموطن للأخلاق العذبة تبدو شيقة لمن أوتى الحكمة ومن لم يؤتها . وهذه المدينة مليئة بالخير والكنوز ، تنعم بالطمأنينة والسلام ، ويفوح من أنهارها هواء عذب يستنشقه الفلاسفة . وفيها حقول ومراع جميلة وجبال خضراء منعشة يجد فيها العلماء الذين أتعبهم الدرس الراحة والنشاط . وفيها شوارع منسقة وبيوت مريحة لطلاب العلم . وبالإضافة إلى ذلك كله تتسع هذه المدينة لجميع الذين يفدون إليها وتفوق كل المدن الأخرى بهذه الأمور وبأشياء كثيرة غيرها »(١٠).

غير أن الهند بعيدة قاصية !

« ليست الهند أغنى بلاد العالم وأكبرها فحسب ، بل هى أيضاً أكثرها دهشة وغرابة . يقول بلايني Pliny : الهند بلاد طافحة بالعجائب . ففيها حيوانات كبيرة وكلاب صيد أكبر من أى كلاب أخرى فى العالم . ويبلغ من علو بعض أشجارها أن الناس لا يستطيعون أن يوصلوا سهامهم إلى رؤوسها حين يطلقونها . وهذا سبب غنى الأرض واعتدال الطقس والهواء والماء فيها . ويبلغ من كبر واتساع بعض أشجار التين أن فرقة من الفرسان تستطيع أن تجلس فى ظل شجرة واحدة . وكذلك يكبر القصب ويطول فيها إلى حد أن كل قطعة بين عقدتين تستطيع أن تحمل أحياناً ثلاثة رجال فوق الماء . وفى الهند رجال ذوو قامات كبيرة وهم لا يبصقون قط ولا ينتابهم وجع رأس وأضراس أو يصابون برمد فى العيون أو تؤلمهم حرارة الشمس وإنما تزيد فى شدتهم وبأسهم . ومن أمم الهند من تلد نساؤهم مرة واحدة فى حياتها ويشيب الطفل فور ولادته . ويوجد بينهم تلك المخلوقات الغريبة التى نصفها الأعلى يشبه الرجل ونصفها الأدنى كالماعز ورجال غريبو التكوين . وفى القسم الأخير من الهند الشرقية حيث ينبع نهر الغانجز رجال لا أفواه لهم يرتدون ملابس شعرية خشنة يجمعونها من الأشجار ويعيشون من الروائح التى يشتمونها بأنوفهم . ويعيش بعضهم طويلا . ويموت البعض الآخر فى منتصف حياته . ويعدد بلايني هذه الغرائب إلى جانب أمور أخرى كثيرة »(١١).

لقد توقفنا طويلا عند هذه الأقاصيص القديمة ، لأنها تظهر بجلاء ووضوح الفوارق الكائنة بين مفاهيم الأفراد فى العصور القديمة ، والقرون المتوسطة وبين المفاهيم التى يؤمن بها أكثرية الناس فى أيامنا هذه . فلقد كانت الأغلبية من الناس حينئذ تصدق بسهولة مثل هذه الأقاصيص . ولربما كانت لا تزال شائعة بين أقل الناس ذكاء فى أيامنا هذه . غير أن معظم المتعلمين من سكان المدن

والمزارعين الراقين لابد وأن يرفضوها فى أشكالها الفجة . ولئن صح أن لنا كلنا تصورات خاطئة عن البلاد التى نجهلها فمن المشكوك به أن تعادل فى الخطأ والانتشار اليوم ما كانت عليه فى كل بقعة من بقاع الأرض قبل القرن الثامن عشر . وهذا هو مقياس انتشار النظرة « العلمية » بين جميع الطبقات .

أما بالنسبة لرجل عاش قبل ستمائة سنة ، فما من شيء إلا ويمكن أن يقع فى هذا العالم . وما من أمر كان يعتبر غريباً ومناقضاً لقوانين الطبيعة حتى ينكره مهما كان مصدر علمه وثقته . ولماذا يرفض قصصاً غريبة كهذه حين كان مستعداً أن يتقبل أى حادث خارق عجيب يقع له فى حياته اليومية ؟ فالعالم ممتلىء بعدد لا متناه من الأرواح ، من ملائكة وجن ، وسلالة آلهة قديمة تحيط به من كل جانب ، وهى على استعداد لتلقى أوامر الله أو الشيطان — لتفعل أفعالا عجيبة لهداية الناس أو لضلالهم ، حتى لقد كان من الصعب أحياناً أن يعرف ما إذا كان فيها الخير أو الشر كما تشهد بذلك قصة الأصوات التى سمعتها جان دارك مثلا ، وكان الرجال الأتقياء الصالحون يأتون كل يوم بالمعجزات لتقوية إيمان المؤمنين ، بينما كان الشيطان وجنوده يشنون على الصالحين الأبرار . حرباً لا تنتهى من التغرير والإغواء . وهذا الإيمان بالأمور الخارقة ينشأ من حالة عقلية صبغت كل شىء فى القرون الوسطى : من الحواد ث التى تقع بالصدفة إلى العناية الإلهية الكونية وهى تعكس الرغبة فى فهم الأشياء أى فى استجلاء معناها ومغزاها ، غير أن العلم الحديث لا يبحث عن معان وأهداف فى العالم ، بل يحاول أن يفسر كيف تقع الحوادث لا لماذا تقع :

« يقول سانتيانا إننا نتحدث أحياناً عن الاعتقاد بالعجائب كأنه عدم اعتقاد بالقانون وكأنه ناشىء عن رغبة فى عدم الأخذ بالاختيار والتغلب على العقل المنظم . وحقيقة الأمر أنه ما من افتراض أكثر غلطاً من هذا الا فتراض . فكل اعتقاد بالمعجزات هو علم محدود ، توحى به رغبة فى الفهم والتنبؤ والسيطرة على العالم الواقعى . . . إن القوى الأخلاقية الفردية يسهل فهمها أكثر من القوانين الإلهية الشاملة .

من هنا يمكن فهم الأساس الذى ترتكز إليه الأبحاث بالأعاجيب فهماً مباشراً . إذ وراءه يكمن العطف أو الرغبة فى الدفاع عن السلطة أو الدافع المماثل الذى أوحى به . على عكس ذلك القانون الآلى ، فهو مجرد تسجيل لنظام الأشياء الذى نعتاد عليه ، والذى لا أثر للعقل فيه . إن حادثاً لا يمكن شرحه ولكن لا يبدو وراءه أى قصد أو غاية ، ليس بالأعجوبة . وأن ما يدهشنا فى الأعجوبة هو أننا نستطيع أن نرى أساساً صحيحاً حقاً خلافاً لما هو معتاد »[١٢].

وهكذا فإن القرون الوسطى فى شوقها لأن تفهم العالم الذى حولها ، رأت مقاصد وغايات فى كل مكان ، واكتشفت عقولاً تعمل فى كل الحوادث ووجدت العلة الأخيرة للكون فى إرادة إلهية يصعب سبر أغوارها ولكنها وعدت الإنسان على الأقل بأساس معقول للكون ومعنى للأشياء قد ينكشفان له .

العالم اللامرئى :

ولما كان الناس يعيشون حياتهم العادية الطبيعية فى مثل هذا العالم فليس من المستغرب إذن أن يتصوروا الأرض مليئة بالقوى الروحية والنفوس ، وأن يتوقعوا معنى ومغزى فى الحادث الخارق العجيب . وليس أقل غرابة من ذلك أيضاً أن تحاول هذه القوى الإفصاح عن ذاتها واندفاعها بإتيان الخارق العجيب. فحياة القديسين التى عظمتها القرون الوسطى ، والتى كانت موضع تفاخر بين البلاد التى ينشأون فيها ، والتى شغف الفنانون بتخليدها فى رسومهم وتماثيلهم ، واحتفل الناس بها ويجلوها ، كانت طافحة بالعجائب . وهذه العجائب هى الشرط الأول للقداسة . فلقد كان الشيطان وجنده كائنات حقيقية شديدة القرب من الناس . لذلك كان الناس بحاجة مستمرة إلى الله وملائكته لمحاربة الشيطان وجنده . ولذلك أيضاً كانت بقايا القديسين وبركات الكنيسة وفضائل الصلوات والقرابين والتضحيات ، من أكثر العوامل المساعدة فى أوقات الاضطراب والقلق . فمن سن القديس بطرس ، ومن دم باسيليوس ، ومن شعر القديس

دنيزيوس ، ومن قطعة ثياب العذراء على سيف رولاند الكبير « دورندال » ، ومن جسد القديس مرقص الذي سرقه بحارة فينيسيا وأتوا به إلى كتدرائيتهم المليئة بالمجوهرات ، إلى بيت العذراء مريم الذى طار بصورة عجيبة فوق البحر إلى لوريتو Loretto بهذه جميعاً كان الناس يستنفرون قوة خارقة للطبيعة يحاربون بها الإنسان والشيطان . ولقد بحث الناس فى لهفة عن مثل هذه البقايا المقدسة ، حتى إن القديس لويس ملك فرنسا ، الذى فشل فى حملته الصليبية كان يعزى نفسه زاعماً أن حملته قد نجحت بالرغم من أنه لم يرقط الأرض المقدسة ، وذاك لأنه أخذ معه لبلاده قطعة من الصليب الحقيقى .

روى البابا جريغورى الكبير قصة رجل مقدس ، وهى نموذجية لما كان يظن الناس خلال القرون الوسطى أنه يقع يومياً ، قال :

« عاش خلال عدة سنين فى كامبانيا على جبل مارسيكوس رجل متنسك وقور يدعى مارتين كان يقيم فى كهف صغير . ولقد سمعت أنا عنه الشيء الكثير من سلفى البابا بيلاجيوس ومن رهبان آخرين عرفوه . كانت أول أعجوبة له هى التالية : لم يكد يوطد نفسه فى شق من شقوق الجبل عند ما انفجر من صخرة الكهف الذى كان يعيش فيه جدول ماء يكفى لأن يؤمن حاجاته اليومية . ولم يكد هذا الجدول لينقص أو ليزيد . ولكن العدو القديم للجنس البشرى الذى يحسد قوة الإنسان أخذ يقوم بشتى الحيل البارعة ليطرد الرجل المتنسك خارج كهفه . فدخل فى جسد صديقته الحية وجرب أن يخيف الراهب وأن يطرده من منسكه . فكان يأتى عند انبثاق الفجر ويمد جسده أمام الرجل الورع وهو يصلى . ولكن الرجل لم يخف منه على الإطلاق . وكان يقدم للأفعى يده أو قدمه ويقول : « إذا كانت غايتك أن تقضى علىّ فأنا لا أقول لا » وبعد أن استمرت هذه التجارب ثلاث سنوات دون انقطاع غلب عدو الإنسان القديم على أمره لروعة ما شاهد من صبر المتنسك فأخذ يئن . وعندها زحفت الحية إلى شفا جرف هاو ورمت بنفسها إلى الوادى فاندلع لهيب من الشيطان فيها

أحرق جميع الأشجار فى تلك البقعة . ولقد اضطره الله العظيم أن يحرق تلك الجهة من الجبل ليجبره على إظهار فضيلة الرجل الكبير الذى ارتد عنه بعد أن تغلب عليه وقهره » (١٣) .

كانت هذه الأرواح الشريرة تقطن فى الجحيم ، وهو مكان مرعب لم يحدد الخيال الشعبى مركزه بالضبط بل تركه غامضاً ، ولكنه كان يعرف أنه قريب جداً من الإنسان ينتظر كل نفس بشرية لم تقم بواجبها تجاه الله . ولقد أضيف الشيء الكثير إلى جهنم العبرية وزينت بجميع الصور القاتمة التى استمدها الخيال الشعبى من اليونان والبربر . أما السماء من جهة أخرى فقد كانت بعيدة جداً وأبعد بكثير من القبة الزرقاء ومن أقصى النجوم النائية . غير أن قدرة الله كانت تصل إلى كل زاوية من خليقته . وكان يتاح تكراراً لبعض الناس لمحات من هذا العالم الثانى كمكافأة أو كنذير فيرون اختباراتهم بخشوع وارتعاد وخوف . وكان الفلاح أو ساكن المدينة أكثر يقيناً بحقيقة هذا العالم الثانى أكثر من يقينه بوجود الحبشة أو الهند أو حتى روما .

على أنه يجب أن لا نظن أن الخوف من الحياة الثانية وما فيها من ثواب وعقاب أكيدين كانا يشكلان رقابة على حياة الفرد من عامة الناس — أو حتى على حياة الراهب العادى — ويولدان لديهما خشية وورعاً . فلقد كانت النوايا حسنة والسرائر سليمة ، وكان يوجد إلى جانب ذلك الغفران الكنائسى للخطايا . أما السماء والجحيم فأمران محتمان لا حيلة للإنسان فى دفعهما كالشيخوخة أو كالموت . وإذن فالإنسان لا يجديه نفعاً إذا جزع أو قلق . ولقد كان هذا الشعور بالعالم الثانى يفصح عن ذاته فى مجموع عادات الناس وأفكارهم أكثر مما كان يتخذ شكل حافز دائم للعمل .

ذلك هو العالم الذى عاش فيه رجل القرون الوسطى ، وتلك كانت حدوده وقيوده . أما الانطلاق منها والتحرر من ربقتها بفضل حركة « التنوير » العقلية ، فقد تم تدريجياً وفى أمكنة دون أخرى . ويؤكد لنا علم نشأة الإنسان (الأنثروبولوجيا)

أن الميزات البارزة التى يتصف بها عقل عاش فى مثل هذا الجو الفكرى ، هى ذاتها التى يتصف بها عادة كل اعتقاد إنسانى لم تشذ به المعرفة العلمية . ونحن نسمى مثل هذه العقلية « العقلية البدائية » لأنه من السهل علينا ملاحظتها فى أصغر أشكالها بين أكثر القبائل البدائية اليوم . ولقد كانت هذه العقلية عميقة الجذور فى الاعتقادات السائدة فى القرون الوسطى . وكانت تؤثر على نواحى الاهتمام الفكرى حتى بين أكثر الناس ذكاء . وإذا أراد الرجل الحديث أن ينظر إلى ذاته التاريخية من خلال تلك الاعتقادات فإنه يجدها أقرب إلى ذات الرجل البدائى الذى لا يعرف شيئاً من المقاييس العلمية . وإذا أردنا حصر ميزات هذه العقلية البدائية فى كل زمان ومكان لوجدنا أنها إسراف فى الاعتقاد وفى تفسير كل حادث يولد انطباعاً فى النفس ، وإيمان جازم بحقيقة هذه الاعتقادات ، وكراهية شديدة ، لبحث صحتها ، ونفور من إخضاعها لأى قياس . وبكلمة موجزة « يدرك » مثل هذا العقل معنى جميع الأشياء ولكن ليس لديه من المعرفة الدقيقة التى تحتاجها أعماله اليومية سوى مقدار يساعده على تجنب ارتكاب الخطأ الذى يؤدى به إلى الخراب والدمار .

النظام الكونى كما صوره دانتى وتوما الأقوينى :

وإذا اتجهنا الآن إلى العالم الذى كان المتعلمون والطبقات المثقفة من الرهبان وسكان المدن يعيشون فيه ، وجدناه عالماً أكثر انسجاماً وانتظاماً ، وأقل رواء ، ولكنه أكثر اعتماداً على العقل ؛ فيه معرفة صحيحة لحقائق كثيرة وهو مع ذلك شديد القرب من اختبار العامة اليومى . فليس من العجب إذن أن نجد ذات الميزات التى تتصف بها العقلية البدائية بالغة التأثير فى أكبر عقول علماء القرون الوسطى ، أى وفرة فى التفسيرات التى لم تخضع للاختبار ، وحماسة من أجل إدراك الحقيقة ، وكراهية للشك والفكر المدقق الذى أدى إلى ولادة العلم .

ولم تكن أفضل أشكال المعرفة فى القرون الوسطى سوى صورة منظمة للحس

العام تحيط بها هالة من الوقار . وهو أمر يغلب أن ننساه ، كما ننسى أن المزاج « العلمى » و « الطبيعى » الذى يتميز به عقلنا الحديث هو مأثرة عظيمة لم يحققها الجنس البشرى إلا بعد جهود مضنية . وليس العلم المدرسى فى القرون الوسطى سوى امتداد سهل طبيعى للعادات الفكرية العامة والمشتركة حتى إن بين أفكار أكثر الفلاحين أمية وبين القمم العالية التى وصلت إليها فلسفة توما الأقوينى خطوة أقصر من تلك التى تفصل بين معرفة رجل ذكى يبنى جهازاً للراديو وبين علم الطبيعيات الرياضى الذى يجعل بناء الجهاز ممكناً . ويظل العلم فى القرون الوسطى قريباً من الأشياء كما تبدو لنا وكما يتناولها الاختبار الإنسانى . وتقوم عظمته على ملاحظاته الدقيقة للصفات البارزة التى تجعل الأشياء تختلف عن بعضها البعض ، كما أن عجزه ينشأ عن عدم مقدرته على كشف العلائق الباطنة والأسباب الخفية ، ويتميز بالحماسة التى تدفع الرجل العامى لإدراك معنى كل أمر وفهم مغزاه . ولا نبالغ إذا قلنا إن الموسوعات الكبيرة التى وضعها توما الأقوينى وفلاسفة القرون الوسطى تضمنت تفسيرات لكل ما كان يقع فى حيز ملاحظاتهم ، وكثيراً مما كان لا يقع وإنما تحدر إليهم من الجهود الفكرية الماضية . حتى إن مفكراً كتوما الأقوينى كان بوسعه أن يعتقد بحق أنه فهم العالم ، وهو أمل يعرف الرجل الحديث كما كان يعرف فاوست أمام الكون الواسع أنه حلم وسراب .

إننا نصل إلى هذا الشعور بالمحدود المتناهى من خلال صورة القرون الوسطى للكون كما حفظها ونقلها لنا دانتى بكل بساطتها . فقد اعتمد دانتى على مزيج من أفكار بطليموس — وهو فلكى يونانى من الإسكندرية نسق الأفكار اليونانية — ومن أفكار أرسطو الذى عاش وألف قبل بطليموس بكثير . كان بطليموس رياضياً بالدرجة الأولى يهمه أن يحدد حسابياً مراكز الأجسام السماوية . وكان كتابه « الماجسطى » Almagest إنجيل الفلك فى القرون الوسطى — فقد حدد مواقع الكواكب من الأرض بوسائل هندسية . أما ارسطو الذى لم

يكن رياضياً فقد وضع الكواكب لا فى مواقع خيالية وإنما فى أفلاك حقيقية كانت تتحرك حركات دائرية حول الأرض . ولقد اعتمد دانتى على الأول فى حسابه وعلى الثانى فى تصويره . وكانت النتيجة سلسلة من اثنى عشر فلكاً ، الواحد ضمن الآخر ، تتحرك بنسب تختلف قليلاً بينها حول الأرض الثابتة فى الوسط . وإذا نحن ابتدأنا من الداخل نجد على التتالى فلك الهواء أولا ، ثم النار والقمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ وزحل والمشترى ، ثم فلك النجوم الثابتة والسماء الأولى التى تفسر الحركة ، وسماء السماوات التى تحرك كل شىء آخر . وتوجد خارج هذه المجموعة السماء حيث يقيم القديسون الممجدون وحيث يوجد العرش السماوى . ولكى يؤيد بطليموس الملاحظة الدقيقة فقد أعطى الكواكب مواقع تتألف من حركتين دائريتين : حركة دائرة حول محيط دائرة أخرى . ولكن كان من الصعب أن يوفق بين هذا الوصف وبين دوائر أرسطو الثابتة . وكان لا بد لحركات الكواكب أن تكون دائرية لأنها من صنع إله كامل ، والدائرة أكمل الأشكال إطلاقاً . ولقد حسب بعد القمر وحجمه حساباً صحيحاً إلى حد ما . كما استعملت نفس الطريقة الحديثة لاكتشاف بعد الشمس وحجمها أيضاً . ولكن التقدير الذى توصلا إليه كان جزء من عشرين من المسافة الصحيحة ، وذلك بسبب بعض الخطأ فى الأجهزة التى استعملت لتلك الغاية . أما الأبعاد الكبيرة للنجوم الثابتة التى افترضها بطليموس فإن القرون الوسطى لم تتقبلها قبولا حسناً .

تقع الأرض فى منتصف هذا الكون المنظم . وكان حجمها وشكلها معروفين بصورة تقريبية ، ويغطى الماء ثلاثة أرباع كرتها . وفى نصف الكرة الشمالى تقع قارات أوربا وأفريقيا وآسيا . وفى منتصف هذه الأرض تقع القدس ، وفى بقعة ما من الشرق تقع جنة عدن حيث وقع الرجل فى الخطيئة . وقد حدد دانتى موقعها فى القدس ولكن آخرين فضلوا جزيرة سيلان أو جزيرة نائية غيرها أو جبلا بعيداً . وحيثما كانت فقد كان يحيط بها جبل من نار ويسكنها الآن فقط

أينوخ واليشع . وغالباً ما كان الرهبان يزورونها . ولربما كانت أشهر رحلة إليها رحلة القديس الإرلندى براندون . ومن جهة ما تحت الأرض تقع جهنم التى أعطاها دانتى شكلا وترتيباً : فلقد كانت أتوناً ضخماً يقف الخطاة المعذبون على جوانبه فى دوائر تتناسب أبعادها مع خطاياهم . وفى الطرف البعيد ، فى منتصف الكون بكامله وعلى مسافة نائية جداً عن الله فى سماء السماوات يقطن الشيطان بالذات .

هكذا كان الكون محدوداً ومنسجماً ومتسق الترتيب فى جميع أجزائه . وكما أن عالم المادة كان فقاعة صغيرة فى عالم الروح اللامتناهى الذى هو عقل الله ، كذلك لم تكن مدة بقائه سوى دقيقة فى الأبدية . وهو أمر يجب أن لا ننساه . فلقد ولد المسيح وفقاً لحساب دانتى فى العام ٥٢٠٠ بعد الخليقة . ولما كانت حياة الأرض بكاملها تنتهى فى سبعة آلاف سنة فقد بقى لها بعد عام ١٣٠٠ خمسمائة سنة فقط . وعلى ذلك كانت حياة الكون قاربت النهاية لذلك نجد دانتى يقول : « لقد وصلنا للمرحلة الأخيرة من حياة العالم » .

لم يكن ليوجد خلال هذا الدور القصير نمو أو تطور أو تغير خارج الأعمال الإنسانية . فلقد خلق العالم لغاية واحدة هى أن يكون أساساً لدراما خلاص الإنسان ، ولقد كانت هذه الغاية مرسومة أزلية تتحقق مراحلها وتنتهى حين ينفخ البوق الأخير .

العالم والعناية الإلهية :

كان كل أمر يتعلق بالكون كالخلاف حول قياس حجمه أو تحديد العناصر التى تدخل فى تركيبه المعقد يتضاءل ويظهر ثانوياً أمام العناية الإلهية الشاملة . فالعالم خاضع لحكم إرادة إلهية قادرة ، ولعقل إلهى عالم بكل شىء ، همه منحصر فى الإنسان وتجربته وسقوطه وألمه ومجده . فالإنسان وإن يكن أشبه بدودة فى الأرض فهو يعتبر مركزاً للكون بكامله ، من حوله تدور الأفلاك ،

ومن أجله خلق الله الأرض والبحر وجميع الكائنات ، وأقامه أميراً على الخليقة وصنعه على صورته ومثاله . ولقد اتخذ الله العظيم جسداً فى بيت لحم ، وسالت دماه على الصليب لكى ينقذ الإنسان من جنونه وكبريائه . وعند ما يدرك الإنسان قدره الأخير فى نهاية العالم تطوى السماوات كصحيفة من الورق ويقيم الإنسان الصالح إلى جانب الرب للأبد فى صحبة الأبرار الصالحين . أما الذين رفضوا نعمة الله التى قدمت لهم حرة وقست قلوبهم ، فعصوا ولم يندموا ، فإنهم يحرمون من هذه الحياة الأبدية . إزاء هذا الاعتقاد كان لا بد للباحثين عن معانى حوادث الوجود أن يتوقفوا طويلا عند كل أمر له صلة بتاريخ الإنسانية ليستشفوا العلاقة بين الحوادث وبين الغاية الأساسية للوجود . فكل شىء له معنى ولكن لا فى ذاته أو من أجل ذاته وإنما من أجل الحياة الإنسانية التى اعتبرت حجاً بين المهد واللحد ومن أجل تحقيق الغاية الإلهية التى رسمها الله القدير للكون . أما أن توجد إحدى مخلوقات الله بعيدة عن طريق العناية الإلهية ، أو أن يقع حجر واحد دون علم من الله ولغير غاية ، فتلك أفكار لا يجوز أن تجول فى خاطر الإنسان . وإذا تعذر كشف أية غاية كونية فالهدف من وجود جميع الكائنات المخلوقة أن تفصح عن عظمة الخالق وتدفع النفس البشرية لتمجيده .
وكأن القديس أوغسطينس قد عبر عن روح القرون الوسطى إزاء الكون حين يهتف من أعماق نفسه الباحثة عن الله فيقول : « لقد سألت الأرض فأجابتنى : « أنا لست هو » وردد كل ما فيها هذا الجواب . وسألت البحر والأعماق والكائنات الزاحفة فأجابت : « لسنا إلهك ابحث عنه فى العلاء » . وسألت الهواء المتحرك ، فأجاب الهواء ورددت جميع الكائنات التى تعيش فيه : « لقد خدع أناكزيمينس ، أنا لست الله » ، ثم سألت السماوات والشمس والقمر والنجوم فقالت : « لسنا الله الذى تبحث عنه » وعندها أجبت جميع الأشياء التى أبصرتها بأم عينى : « لقد قلت عن إلهى إنك لست هو ، ألا تخبرينى شيئاً عنه ؟ » فهتفت كلها بصوت عال : « لقد خلقنا » (١٤).

وإذن فالكون ممتلىء بأسرار ورموز وعلى العقل الإنسانى أن يسعى لاكتشافها وحلها . غير أن العقل يعجز بسبب حدوده أن يحل رموز الكون الهيروغليفية بالتفصيل . ومع ذلك كان فهم الكون الهدف الأساسى لكل علم يلون الحياة العقلية بكاملها فى القرون الوسطى ، باستثناء التنبؤ عن حوادث الطبيعة أو ما يمكن أن نسميه اليوم « بالعلم الطبيعى » ، ومن هنا ما يتميز به علماء القرون الوسطى من إيمان شديد فى معقولية الكون سواء فى ذلك العالم الصوفى الذى يبحث عن الحقيقة بالحدس والرؤيا ، أو العقلى الذى يسعى إليها بوساطة الديالكتيك . ولكن الاثنين ينتهيان إلى رفض الريبية الحديثة والرومانطيكية وما فيها من غموض وإبهام . ومن هنا أيضاً بحث العالم عن معنى لكل شىء ، واعتقاده بوجود الرموز ، فى الطبيعة وفى كل كتاب ، وعلمه بوظائف الأشياء وأهدافها . ولقد أوجز هوغو أوف سان فكتور كبير متصوفى القرن الثانى عشر — الذى حاول أن يضع تأويلا لرمزية الخليقة بكاملها — هذا الأمر بقوله : « لقد خلقت الروح من أجل الله ، والجسد من أجل الروح ، والكون بكامله من أجل الجسد ، حتى تكون الروح خاضعة لله ، والجسد للروح ، والعالم بكامله للجسد »(١٥) ، وسواء أبحث الصوفى عن الرمزية فى الطبيعة والتاريخ ، أو بحث الفيلسوف عن أشكال جميع الأشياء وغاياتها فقد كان هنالك هذا النظام التصاعدى القائم على التسلسل فى الأهمية والذى يؤدى فى نهايته إلى الله : الحقيقة القصوى والغاية القصوى ، والسيد الأعظم . وما دامت هذه فائدة العلم ، فليس يهم أن توصف بعدئذ الطبيعة وصفاً صحيحاً أو أن يكتب التاريخ بدقة . وإذا لم يبحث العالم بحثاً دقيقاً عن الأساس الحرفى للقصص العجيبة الخارقة التى سحرت الجماهير فقد كان بوسعه أن يتبين فيها الحقائق الروحية الأخلاقية الأساسية التى يحرصن عليها كل الحرص . وعلى ذلك لم يكن هنالك أى طائل من البحث عما إذا كان البجع يغذى أولاده بدمه أو إذا وجدت العنقاء التى تقوم من الرماد ، طالما أن هذه المخلوقات التى أوجدها الله أو أبدعها خيال الإنسان كانت تشهد كلها للمنقذ

المخلص الذى سفك دماءه على الصليب وبعث فى اليوم الثالث . والحقيقة أن معرفة التاريخ الطبيعى من أجل ذاته كانت تعد كفراً لأنها كانت تبعد الأفكار عن معناها الأساسى بالنسبة للإنسان . لذلك كان لا بد للذين يكتبون أو يؤلفون أو يقومون بأعمال فنية أن يسكبوا فى كل ما ينتجون المعانى الغنية والرموز التى كانت تطالعهم أينما ذهبوا وتوجهوا ، وهذا يفسر لنا وجود التشابه المعقدة فى كتاب كالملهاة الإلهية لدانتى مثلا ، أو الاعتناء الفائق القائم على الصبر والمحبة فى نقش قصص التوراة على حجارة كاتدرائية شارتر ، فيضاف ذلك كله إلى كنوز الطبيعة .

كان العالم رمزاً كبيراً سره الأساسى معناه لا حوادثه أو أسبابها . وقد كان نظاماً قوامه التسلسل التصاعدى يبتدئ من الأدنى إلى الأعلى ، من الحجارة والأشجار إلى الإنسان فأسراب الملائكة بعضها فوق بعض . كذلك المجتمع يتدرج من التبع إلى السيد ثم الملك فالبابا . وتعمل هذه المخلوقات كلها بدافع رغبتها فى تحقيق الغاية الإلهية . أما القوة المحركة لجميع الأشياء فقد كانت المحبة : تلك المحبة الإلهية التى جعلت جميع الكائنات تطمح لأن تحقق ذاتها : محبة اللهيب للنار التى تدفع به إلى العلاء . محبة الصخر الذى هو قسوته . محبة العشب الذى هو اخضراره . محبة الحيوانات وهى حيوانيتها . محبة الرجل للشر وهى طبيعته . ومحبة الرجل الصالح لله وهو بيته ومسكنه . ومن أعلى السماوات إلى أدنى بقعة فى الأرض كان النزوع لتحقيق إرادة الله فى الهدف الإلهى القوة الكونية التى جعلت العالم يدور حتى لتستطيع أعلى المخلوقات وأدناها أن تقول : « سلامنا وخلاصنا يكمنان فى إرادة الله العليم القدير » .

المصادر

1. Anatole France, *The Garden of Epicurus*, 1-5.
2. George Santayana, *Reason in Religion*, 92-97.
3. J.L.E. Dreyer, *Planetary Systems from Thales to Kepler.*
4. James Harvey Robinson, *Readings in European History*, I, 441.
5. Bartholomew of England, *On the Properties of Things*, ed. by Steels as. *Medieval Lore*, 156, 157.
6. *Ibid.*, 169.
7. *Ibid.*, 155.
8. *Ibid.*, 149-51.
9. *Ibid.*, 84-86.
10. *Ibid.*, 91, 92.
11. *Ibid.*, 94-96.
12. Santayana, *Reason in Religion*, 22, 23.
13. Gregory's *Dialogues*, in Robinson, *Readings in European History*, I, 92.
14. Augustine, *Confessions*, Everyman- ed., 208, 209.
15. Hugo of St. Victor, cited in H.O. Taylor, *The Medieval Mind*, II, 91.

المراجع

نظرة عامة :

: Henry Osborn Taylor, *The Medieval Mind*, esp. Bk. I, The Groundwork, and Bk. II, The Early Middle Ages, is a mine of material; also his *Classical Heritage of the Middle Ages*. Brief chapters in F.S. Marvin, *The Living Past*, and F.M. Stawell and F.S. Marvin, *The Making of the Western Mind.* Excellent summary in C.H. Grandgent, *Dante*. K. Vosslor, *Medieval Culture*, the world of Dante. R.L. Poole, *Illustrations of Medieval hought*, chs. I, II; H. von Eicken, *Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung;* A.E. Berger, *Die Kulturaufgaben der Reformation.*

علم القرون الوسطى :

For popular ideas, see R.R. Steele, *Medieval Lore* [Bartholomew the Englishman); selections in J.H. Robinson, *Readings in Eur. History*, I, and full excerpts in C.V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge.* For the world of the learned, the Temple Classics ed. of *Dante*, with full notes, is helpful. Good surveys of medieval science by C. Singer, in F.S. Marvin, *Science and Civilization*, ch. v, and W.C.D. Dampier-Whetham, *History of Science.* Lynn Thorndike, *H. of Magic and Experimental Science*, a monumental mass of learning; G. Sarton, *Int. to the H. of Science.* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science, The Renaissance of the 12th Cent., Studies in Med. Culture*, C. Singer, From *Magic to Science, Studies in the H. and Method of Science.* R. McKeon, *Experimental Science in the M.A.*, in *Essays in Honor of John Dewey;* P. Duhem, *Système du Monde, Etudes sur Léonard de Vinci.* A. Berry, *Short H. of Astronomy;* J.L.E. Dreyer, *Planetary Systems from Thales to Kepler.* Histories of Medicine by F.H. Garrison and V. Robinson; cf. L. Thorndike, *op. cit.*, also *Science and Thought in the 15th c.* J.K. Wright, *The Georgraphical Lore of the Time of the Crusades.*

موقف القرون الوسطى والفكر البدائى :

G. Santayana, *Three Philosophical Poets*, Dante; and *Reason in Religion.* J.H. Robinson, *The Mind in the Making;* Franz Boas, *The Mind of Primitive Man;* L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality;* W.I. Thomas, *Source-Book for social Origins*, Pt. II. V. Rydberg, *Magic in the Middle Ages;* H.A. Guerber, *Myths and Legends of the Middle Ages.* For the symbolic science of the early Middle Ages, see Taylor, McKeon: E. Brehaut, Isidore of Seville; E. Male, *Religious Art in France in the 13th century.*

الفصل الثالث

غاية الإنسان القصوى ــ التمتع بالحياة الأبدية

غنى التقليد المسيحى

ما هى إرادة الله إزاء الإنسان ؟ وكيف ينظم الإنسان حياته لكى يحقق هدفه الأسمى ؟ عند ما نترك البيئة الطبيعية التى عاش فيها رجل القرون الوسطى ونتناول حياته الروحية نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام تلك الاعتقادات التى بقيت جزءاً من الحياة الفكرية حتى يومنا هذا . لقد ذهبت السماوات الاثنتا عشرة وانقضى معها تسلسل الأفلاك السماوية التصاعدى وظهور العجائب اليومية كما اختفى علم الغايات . وإذا أعدنا تعداد هذه الأمور اليوم فلإظهار التباين بينها وبين العلم الحديث . ولكن بقى البر والحب المسيحيان وكأنهما أقدم الأحجار فى بنائنا الحديث . لقد تبناهما البربر أولا قبل أن يكتشفوا علم اليونان . وحافظنا عليهما طويلاً بعد أن تقدمنا عن ذلك العلم بمراحل عديدة . لقد وفق كل عصر بينهما وبين ظروف حياته . وقدما مرة بعد أخرى المبادئ الضرورية لنظام اجتماعى جديد ، وما ذلك إلا لأنهما عنصران أساسيان حيان . ليس هنالك طريقة مسيحية واحدة للحياة ، وليس هنالك مثل أعلى « مسيحى » واحد ، والتقليد الأخلاقى فى الغرب شديد التعقيد كثير التضارب تقوم أسسه على اتجاهات متناقضة بحيث لم يرتفع عن النزاع والجدل طريق واحد ولم يستطع جيل واحد أن يتبع هدفاً شاملا موحداً . ولكن التراث المسيحى كان غنياً ومتنوعا منذ العصور القديمة ، حتى إن الشعوب البربرية التى غزت أوربا وجدت فيه مجالا واسعاً لحاجاتها المتغيرة ، وما من مطلب إنسانى أو خلق أو مزاج إلا

ووجدَ بعض ما يرضيه فى محيطه الواسع . وهذا التنوع كان مصدر الضعف الرئيسى فيه ، وهو يفسر لنا عجز المسيحية التام عن بناء مجتمع على صورتها ، أو طبع الحضارة بطابع دائم كما فعل الإسلام . ولكنه كان أيضاً مصدر القوة الرئيسية فى ذلك التراث . إذ نشأ عن وجود عناصر متباينة فيه مرونة ومقدرة على التكيف أديا بدورهما إلى ما نسميه بالتطور الأخلاقى . وإذا وجدنا أن المجتمع الغربى لم يتبلور أبداً كالمجتمع الهندى أو الصينى — رغم ما فيهما من مآثر كبيرة — فذلك يرجع لحد كبير إلى الطبيعة الأساسية لتقليد الغرب الأخلاقى . فالقديس بولس الرسول ، والقديس أوغسطينس الأسقف، والقديس بندكت الراهب ، وغريغورى البابا ، والقديس فرنسيس أخو الإنسان والحيوان ، والقديس لويس المحارب الصليبى ، ولوثر المصلح ، وكروموبل المحافظ ، وفوكس الكويكر ، وويزلى الواعظ ، وفولتير الإنسانى ، وباركر الدمقراطى ، ولنكولن المحرر ، وماكدونالد الاشتراكى — هؤلاء جميعاً ، على ما فى مثلهم من تباعد ما بعده تباعد ، نشأوا وترعرعوا بأشخاصهم وبالأفكار التى يمثلونها فى التقليد الأخلاقى المسيحى .

ومع أن الأجيال المتتابعة شددت على هذا الاتجاه وذاك من الاتجاهات الكامنة فى التراث المسيحى ، فقد عرفت تلك الاتجاهات كلها فى القرون الوسطى . وقد استطاع القرن الثالث عشر ، بالرغم من تنوع المثل العليا فى مختلف نواحى الحياة ، أن يوحد بينها وأن يبدع عالماً أخلاقياً كان نتاج حاجاته الخاصة . وسنحاول أن نصور أهم هذه النزعات وأن نرسم خطوط هذا البناء الذى شيدته القرون الوسطى ، وسنعود من ذلك إلى المثل العليا الخاصة التى أخذت بها مختلف طبقات المجتمع الأوربى حينذاك .

العدالة العبرية :

ورث التقليد المسيحى من الشعب العبرى الاعتقاد الأساسى فى أن الله

أعطى الإنسان ، عن طريق الوحى السماوى ، شريعة أبان له فيها جميع واجباته . فما أوصت به الشريعة فهو خير وما نهت عنه فهو شر . وتقوم الأخلاق على أساس من العدل والطاعة لهذه الشريعة الإلهية العليا . ويتضمن العهد القديم تاريخ تطور هذه الفكرة من الأيام المظلمة الأولى عند ما كان الرب إله قبيلة يطلب الضحايا والذبائح شأن أى إله شرقى آخر ، إلى رسالة الأنبياء الأخلاقية عند ما أصبح الرب إله السماوات والأرض ، وأباً للناس جميعاً ، لا يريد سوى الخير ، ولا يطلب من الخاطئ سوى التقدم إليه بقلب تائب . وتتضمن كتب العبرانيين المقدسة نزعتين متباينتين : الأولى تذهب فى تفسير هذه الشريعة إلى أنها مجموعة كاملة ثابتة من الطقوس والاحتفالات وسنة اجتماعية تلائم بيئة فلسطين الزراعية البسيطة ، نمت وتطورت على أيدى طبقة من الكهنة ونفذت بحرفيتها لأنها كانت تمثل إرادة الله ، والثانية تذهب إلى ما وراء هذه الشريعة اللاوية (نسبة إلى الكتاب الثالث من التوراة « لاويين » وهو مجموعة قوانين العبادات) إلى مبادئ الخير والحق والشفقة التى أعرب الأنبياء عنها فى دعواتهم الشاملة والبسيطة . فالنزعة الأولى تنتهى إلى نظام شكلى ثابت محدد يقوم على المحافظة الدقيقة على الطقوس ، بينما تنتهى الثانية إلى كراهية ملتهبة للظلم ، وحماسة ثورية للمظلومين ، يصبح أحياناً عنيفاً شرساً قاسياً متعصباً غير متسامح ، ويكون أحياناً أخرى شفوقاً متعقلا كلياً فى عواطفه واتساعه . وقبيل سقوط القدس وسبى بابل حددت الشريعة القديمة بما أدخله الأنبياء من تعديل عليها ، وذلك فى كتاب التثنية .

كانت شريعة إسرائيل القديمة شريعة الساميين الرحل وهى شريعة قاسية . وكان الرب إلهاً قبلياً غيوراً يدفع أتباعه إلى ذبح الأمم الأخرى دون رحمة أو شفقة ، ويحاسب القبيلة بكاملها على هفوة يرتكبها أحد أعضائها ، كما يعاقب الأبناء حتى الأجيال الثالثة والرابعة من الأحفاد ، على هفوات الآباء . ولكنه كان يفرض عدالة قاسية ضمن إسرائيل ، ويحرم منذراً بالعقاب الشديد ،

الجرائم القاسية العنيفة التى ورد ذكرها فى الوصايا العشر . وعند ما أصبحت حياة اليهود أكثر استقراراً وتحضراً فى فلسطين ، التفت أنبياؤهم المبكرون كإيليا واليشع ، إلى الماضى يوم كان اليهود يعيشون فى الصحراء حياة بسيطة متقشفة وأطلقوا صيحتهم المريرة على الرذائل الجديدة التى رافقت نمو بيئة غنية كالشهوة لتملك الأرض ، والحصول على الثروة ، وأنانية الأغنياء المترفين وظلم الفقراء المعوزين بقسوة ، والتضحية لإلهة القبيلة عوضاً عن تقديمها ليهوى . حتى إذا جاء عاموس وهوشع احتلت المظالم الاجتماعية المقام الأول فى تبكيت الأنبياء ونادوا بأن الله لا يهتم بالمحافظة على الطقوس إذا كان قلب الإنسان مليئاً بالشر ، كقول عاموس على لسان الرب : « بغضت وكرهت أعيادكم ولست أجد لذة باعتكافاتكم . إنى إذا قدمتم لى محرقاتكم وذبائحكم فلا أتقبلها . ليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم »(١) ، أو قول هوشع : « إنى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات »(٢) . ويرفض حزقيال فكرة المسؤولية الاجتماعية معلناً : « الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن . بر البار دين عليه . وشر الشرير دين عليه »(٣) ، أما ميخا وأشعيا فناديا بضرورة التمسك بالشريعة الإلهية الشاملة القائمة على العدالة منكرين إله المعارك ، مشددين على الإخاء والسلام الشاملين : « . . . . لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب فيقضى بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين فيطبعون سيوفهم سككاً ورماحهم مناجل . لن ترفع أمة على أمة سيفاً ولن يتعلموا الحرب فى ما بعد » .(٤) ويلخص ميخا قانون العدالة بكامله فى هذه الكلمات النبيلة « لقد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح ، وماذا يطلبه منك الرب ، إلا أن تصنع الحق ، وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك »(٥)

لقد أفصح الأنبياء عن حماستهم الثورية فى نصرة الفقراء وتعنيف الأغنياء وكتب ذلك فى العهد القديم ووجد فيه المثاليون من الأجيال المسيحية المتأخرة تعبيراً طبيعياً عما كانوا يشعرون به بدورهم . ولكن هذه المثالية لاأثر لها فى قانون

التثنية الذى عاشت إسرائيل حياتها تحت أحكامه فيما بعد . بل نجد هذا القانون مزيجاً من الوحشية والمثل التى تسمو عليها ، ومن الأخلاق المتعطشة للدماء التى عرفها الشرق القديم : « وأما مدن هؤلاء الشعوب التى يعطيها الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة بل تحرمها تحريماً ، لاتقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم »[٦] وهذا الواجب القاسى الذى يدعو إلى القضاء التام على الوثنيين والكافرين لم يجعل من الإسرائيليين أكثر المحاربين وحشية وقسوة فى العصور القديمة فحسب ، بل أنهم أورثوا المسيحية والإسلام نار الحرب وقسوة الاضطهاد . إن قانون محاكم التفتيش Directrium Inquisitorium الذى عرفته القرون الوسطى يتبع التثنية كلمة كلمة . وكم من صلاة للظفر يتلى فيها حتى اليوم المزمور القائل : « اتبع أعدائى فأدركهم ولا أرجع حتى أفنيهم . أسحقهم فلا يستطيعون القيام . يسقطون تحت أقدامى . تنطقنى بقوة للقتال . تصرع تحتى القائمين على ، وتعطينى أقفية أعدائى ومبغضىّ فأفنيهم . أسحقهم كالغبار أمام الريح . وكالقذرات فى الشوارع أطرحهم »[٦] ولكن كان هذا القانون يشدد فى ذات الوقت على إنصاف المظلوم ومساعدة الفقير ، ويحاول فى أحكام عديدة أن يمنع انتزاع الأرض . وكان يحمى الفقراء من الدائنين ويأمر أن تدفع أجور العمال بسرعة وتؤمن حاجاتهم وتترك حزم من الحبوب أيام الحصاد للاقطين ، وتفضل الأرامل بصورة خاصة ، ويوصى بالراحة للجميع حتى للعبيد . وكانت الفوائد على الديون محرمة لأنه لا يسعى إليها سوى المحتاجون . وكان تنظيم العلاقات الاجتماعية أكثر إنسانية من النظام الذى ساد فى اليونان وروما .

وقصة هذا التطور الأخلاقى جزء أساسى من التقليد المسيحى ، وبقى فى الكتاب المقدس وما زال حتى اليوم مصدراً من مصادر الوحى . ولو نحن تساءلنا ماذا استبقت القرون الوسطى منه ؟ لوجدنا بصورة واضحة أن التشديد على إطاعة الشريعة الإلهية والاعتقاد بأن الله يريد أن يكون هو السائد ، قد أصبحا جوهر الأخلاق المسيحية ، وهذا الموقف شديد البعد عن مذهب الإغريق

والرومان فى الأخلاق . ومع أن القرون الوسطى لم تحافظ على قانون الطقوس القديم ، أو على العرف الاجتماعى بسبب تشديد بطرس الرسول أن مجىء المسيح نقض القانون القديم وبسبب عادة اللاهوتيين المسيحيين فى البحث عن المعانى الروحية الخفية لا عن المعانى الحرفية فى ظاهر النصوص ، ومع ذلك فقد بقيت تلك الفكرة قوية وانتهت إلى الواجب الأخلاقى القائل بضرورة المحافظة على العبادات كما توصى بها الكنيسة . ولم يناد سوى البسطاء وخاصة فرقة المتطهرين Puritons المتشددين فى الأخذ بحرفية النص فى حركة الإصلاح الدينى بتوطيد الحياة على أساس الحكومة الدينية التى عرفها قدماء العبرانيين . ولم يفقد العالم المسيحى قط التشديد النبوى فى أن جوهر الأخلاق هو العدالة وأن العدالة تستوجب كراهية للظالمين وتحمساً للمظلومين . إن عصب الأخلاق العبرية هو أن فى كل إنسان شيئاً مقدساً ثميناً ، لا يجوز لأحد أن يعتدى عليه ، وهو ينعكس فى احترام الذات واحترام الآخرين ، ويقابل هذه الفضيلة السلبية —فضيلة عدم التعدى— فضيلة أخرى إيجابية هى الرأفة . فالعدالة والرأفة تمثلان إرادة الله . وهو قانون صارم قاس ، أقرب إلى الانفجار لهيباً من السخط منه إلى التألق نوراً من المحبة . ولكن البربر جذبوا إليه ووجدوا فى بروتسنانتية الشعوب الشمالية تحقيقاً له .

المحبة المسيحية :

تلقت المسيحية من الأناجيل تياراً جديداً كاملا من المحبة ، ويعتبر يسوع الناصرى من نواح كثيرة ، وخاصة من حيث تعاليمه الأخلاقية ، فى عداد الأنبياء ، وترن كلماته بنبرات الغضب الشديد على قانون الكتبة والفريسين الشكلى ، كما تعكس مواعظه الشفقة على الفقراء والمنبوذين ، والاعتقاد بالأبوة الإلهية الشاملة والإخاء الإنسانى والتشديد على إطاعة الأوامر الإلهية كما فعل الأنبياء تماماً قبله . ولكن جوهر الأناجيل هو تشديد جديد على محبة الله الشاملة للإنسان ،

ومحبة الإنسان للإنسان فى الله . والأخلاق المسيحية أقل قسوة من الأخلاق العبرية القديمة التى تعتبر الفضيلة فى عدم الاعتداء لأنها تعطى كامل الأهمية للحياة الروحية الداخلية وموقف العقل والقلب. فلقد قال المسيح : « إن ملكوت الرب فيكم » . وتتغير فى المسيحية فكرة الله من رب الجيوش المقاتلة الذى يجب أن يخشى ويطاع برهبة وارتعاد إلى فكرة أب محب للجنس البشرى ، صبور متألم غفور ، لا يطلب من الناس طاعته إلا بدافع المحبة والخير . وإذا استطاع الإنسان أن يحقق فى ذاته هذه الروح الإلهية يصبح كالآله ويتحد بالمحبة مع الناس جميعاً . وليس أتباع وصايا الله فى الصلاة والصوم وإنما فى طهارة القلب – تلك الطهارة التى ترفض عمل الشر وفكرته وتسعى لأن تولد حسن النية إزاء جميع الناس .

وينادى المسيح بأن لكل إنسان قيمة لا متناهية وذلك لما فيه من قربى من الرب السماوى . فإذا تعرض الإنسان للظلم والاضطهاد – ولمثل هؤلاء كان المسيح كباقى الأنبياء ، يتوجه برسالته – وإذا وعى الإنسان هذه القربى ، فإنه يطرح الشر من قلبه ويطهر نفسه للدخول فى أخوة الروح وهى ملكوت الله .

فإذا ابتعدنا عن هذه التعاليم الجوهرية التى تنادى بالحياة الروحية والمحبة الكلية ، فإن تحديد « رسالة المسيح » تحديداً دقيقاً يصبح مسألة تفسير يتناوله كل إنسان على ضوء مثله ، أكثر مما هو مسألة بحث تاريخى . إلا أن مثل هذا التحديد لا يهمنا الآن ، لأننا لسنا فى معرض البحث عما قصده المسيح ، وإنما نفتش عما فهمه التقليد المسيحى من رسالته . وواقع الأمر أنه وجد أنوار وحى وإلهام مشرق مشع . وفى هذه الرسالة بذور ثورة قوية ، لأنه إن كانت ملكوت الله ستصبح حقيقة واضحة حية على الأرض وإذا كان الأقوياء سيهبطون والضعفاء سيرتفعون ، واذا أمحت الثروة وتلاشت الأنانية ، فلا بد للإنسان أن يحقق سماء جديدة وأرضاً جديدة . ولقد حاول الناس مرة بعد أخرى أن يفسروا الإنجيل بهذا الاتجاه مندفعين برغبة جامحة لتأسيس مجتمع جديد سليم ، وقد فاقت

حماستهم لهذا الأمر فى عصرنا هذا ما كان عليه فى أى وقت مضى . على أننا لا نعدم أن نجد اتجاهاً معاكساً فى الأناجيل وأن نجد ما يؤيده . فإذا كان ملكوت الله قبل كل شىء فينا وليست فى العالم الخارجى ، وإذا كان من واجبنا أن نعطى ما لقيصر لقيصر وأن نشغل أنفسنا بالأمور الإلهية دون سواها ، وإذا كانت الحكومات القائمة من أمر الله وبمشيئته حتى إذا قاومها الإنسان قاوم أوامر ربه واستحق نقمته ، إذن فالنظام القائم نظام مقدس ، وطريق المحبة وإن كان طريقاً قاسياً فهو الطريق الذى مشاه القديس فرنسوا الهادئُ المسالم ، لا طريق الثائر الاجتماعى ، ومن الطبيعى أن يؤيد الملوك والأساقفة وأصحاب الأملاك الكبيرة والمصالح القائمة مثل هذا التأويل . أما إذا كانت ملكوت الله ليست على الأرض ، وإنما هى فى العالم الثانى ، إذن فطريق الكنيسة لا بد وأن توصل إليها . وفى الأناجيل مصادر لجميع هذه الآراء دخلت كلها فى التقليد المسيحى .

كان بولس هو الذى طبع المثل الأعلى المسيحى بطابع المحافظة ، ولكن تحدر من بولس أيضاً التشديد على الواجبات المتقابلة بين جميع الطبقات ، والتذكير بأن القوى الحاكمة هى خادمة لله ومسؤولة تجاهه ، لأن الثروة مجرد وسيلة لخدمة الإخاء الإنسانى . ولقد جذبت هذه الناحية من نظرية بولس مجتمع القرون الوسطى الطبقى بصورة خاصة ، بمثل ما ألهم تشديده على الناحية الشخصية فى الدين أصحاب النزعة الفردية فى حركة الإصلاح الدينى .

المحبة الهلينية للحكمة :

ولكن المثل العليا العبرية والمسيحية هى جزء فقط من التراث الذى تحدر إلى الغرب ، ويعادلها أهمية فى تكوين المثل العليا فى العالم المسيحى تراث الإغريق . فقد نمت المسيحية فى العالم الهلينى الذي كان يهيمن عليه العلم اليونانى ومفاهيم اليونان فى الحياة . وهى حالما خرجت من حوزة الفئات القليلة المغمورة من الناس ،

اخذت تتمثل الثقافة الهيلينية . ومع أن أثينا خسرت المظاهر المدنية والسياسية بعد زوال مجدها فقد حافظت كل من الإسكندرية وأنطاكية على كثير من المثل التى تميز بها العالم اليونانى الأول . وقد دخلت هذه المثل إلى أعماق روح العالم الغربى عن طريق آباء الكنيسة الأولين ، وكانت تبعث مرة بعد أخرى كلما عاد الناس إلى الاتصال المباشر بكتاب أثينا الكلاسيكيين .

ولعل إيمان الإغريق بالعقل والعلم كان أبعدها أثراً . ذلك أن اهتمامهم الرئيسى كان بالمعرفة من أجل ذاتها وذلك أمر لم يعره الرومان أهمية كبرى لأن عقولهم لم يكن يستثيرها أمر لم يفهموه . وبينما كان همّ الرومان الأول أن يدرسوا الحياة الإنسانية وأن يضعوا لها النظم والقوانين كان هم الإغريق أن يبحثوا فى السماء والأرض عن علل الأشياء . والعالم الحديث ، كما سنرى فيما بعد ، إنما هو وليد العلم الإغريقى . لقد اخترع أرسطو العلوم فأخذها اليونان فى الإسكندرية ، وتابعوا عملهم فيها إلى أن جاءت حركة النهضة فأخذتها من حيث وصلوا فيها . كذلك وضع اليونان المذاهب الفلسفية فى تفسير الكون ، وبموجب هذه المذاهب نظم رجال العصر القديم حياتهم . وحين نالت العقيدة المسيحية الصدارة ، شرحها اليونان وتوسعوا فيها ووفقوا بينها وبين فلسفتهم ووضعوا المبادئ اللاهوتية للملحمة المسيحية . كما أن المجامع اليونانية هى التى بتت بأمر العقائد المسيحية حيثما وجد خلاف بشأنها . أما الآباء اللاتين فقد كانوا ، بصورة عامة ، قليلى الاهتمام بمثل هذا الاتجاه الذى يرمى إلى بناء نظام مسيحى عقلى . كانت المسيحية بالنسبة إليهم إيماناً أخلاقياً وطريقاً للخلاص ، لا صورة كونية لبناء العالم . إن كلا من ترتوليان الذى رفض العقل بصورة تامة وآمن بالمستحيل لكونه مستحيلا ، وأرنوبيوس الذى لم يجد فائدة لأية معرفة كانت ، كانا يمثلان كنيسة الغرب أصدق تمثيل . ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد أن كليمانت وأورجين وأثناسيوس قد وضعوا فى الإسكندرية نظرية التثليث حين كان سيبريان وأمبروز وأوغسطين فى الغرب يوجهون جهودهم العقلية نحو كفاح الإنسان الأخلاقى

ومشاكل الخطيئة والنعمة ، ونحو تنظيم الكنيسة متأثرين فى هذا الأمر الأخير بالتقليد الرومانى .

أما فى الفلسفة فقد كان الشرق أفلاطونياً يبحث عن العقل الأسمى بوساطة الديالكتيك . وأما الغرب فكان رواقياً يؤمن بأن محافظة الإنسان على روحه نقية غير مضطربة أمر يعلو فى الأهمية والمنزلة كل سعى آخر .

أصبح حب اليونان للمعرفة من مقومات التقليد المسيحى ولكنه انعكس كتعقيد فكرى عقائدى أكثر مما أخذ شكل إيمان قوى بالذكاء الإنسانى . ولقد أدى بادئ الأمر إلى التشديد على الإيمان القويم والمحافظة على العقيدة الصحيحة على اعتبارها مقدسة واحدة رسولية قبل اعتبارها صحيحة . وقد تحول إيمان الكنيسة تحت تأثير العقل اليونانى من إيمان بالمسيح وبمثله العليا — كما كانت الحال فى دور الكنيسة الأولى — إلى اعتقاد بمجموعة من الحقائق لم يستطع الكثيرون أن يفهموها ، وربما لم يفهمها الغرب أصلا . وعلى ذلك نجد أثناسيوس يشترط فى دستوره العقائدى أنه « على من يريد الخلاص أن يعتنق قبل كل شىء الإيمان الواحد الجامع ، وأن يحافظ عليه كاملا غير منقوص لا يعتريه شك على الإطلاق وإلا هلك الإنسان هلاكاً أبدياً »[٨] .

إنه لمن الصعب اليوم أن نتصور أن هذا التشديد على الاعتقاد الصحيح كان بالفعل شيئاً جديداً وفى غاية الأهمية . إذ لم يسبق لأية ديانة أخرى فى العالم أن طالبت أتباعها باتخاذ مثل هذا الموقف . وللمرة الأولى أصبح عدم الاعتقاد والشك ، وحتى الخطأ غير المقصود ، وقوعاً فى الخطيئة . ولا حاجة بنا لأن نشير هنا إلى ذلك التاريخ الطويل ، من حروب المباحث الفكرية والخلافات العقائدية فى الكنيسة ، وأن نشدد على ما كان لها من عواقب سيئة ، ولكن علينا أن لا ننسى أن وجود مثل هذه المجموعة من الاعتقادات المعقدة كان الدافع الأول الذى حدا بالبربر فى القرن الثانى عشر أن يسعوا لأن يتعلموا وأن تشع من خلال العقائد المسيحية فى أشكالها الثابتة الأخيرة الروح اليونانية الباحثة عن

المعرفة والفهم . ويتجسم فيها واجب السعى إلى المعرفة حتى ولو كانت قائمة على التقليد وهو الحافز الأول للبحث .

الأفلاطونية :

عندما اكتشف القرن الثالث عشر أرسطو ونواحى العظمة فيه فإن كبار المفكرين فى ذلك العصر وجدوا راحة فى اعتقاده أن حياة التأمل الفكرى تعلو جميع الاهتمامات الأخرى على الإطلاق ، وأنها وحدها جديرة بأن تنسب لله ذاته .

ولكن حين قبل كل من توما الأقوينى ودانتى هذا المثل الأعلى الأرسطوطاليسى فى سمو الحياة التأملية ، واعتنقا كثيراً من الفضائل والتصانيف التى نادى بها فى كتابه عن الأخلاق ، فإن كتابه هذا ، الذى يحوى قواعد فى الدماثة تصلح لحياة ثرى عاقل ، لم يكن يلائم مزاجهما العاطفى ، وعلى ذلك فإن فكرته المحببة عن الرجل « الواسع العقل » لم تجد رواجاً إلا فى عصر النهضة الذى جاء بعدهما .

غير أن الأفكار الإغريقية تحدرت إلى التقليد المسيحى ، فى الغالب ، من منابع أفلاطونية . ولكنها هنا أيضاً لم تصل فى صورتها الأولى ، وإنما بالشكل الذى اتخذته بعد أن استوطنت ألف سنة فى مدارس الإسكندرية ، شبه الشرقية ، وخسرت ذلك التقدير للجمال الطبيعى فى الرجل وحياته الإنسانية ، الذى يعتبره الكثيرون اليوم أجمل ما فى أفلاطون . ولكن المسيحية كنظام كبير شامل كانت ترتكز فى فلسفتها الأساسية إلى الأفلاطونية المحدثة . كما أنها استمدت منها أيضاً قيمها خلال حقب طويلة من الزمن . وبالرغم من أن مفكرى القرون الوسطى عرفوا ما كتبه أرسطو أكثر بكثير من معرفتهم لما كتبه أفلاطون ، فقد كانوا مع ذلك أفلاطونيين أكثر منهم أرسطوطاليسيين . وهذه العناصر الأفلاطونية طبعت حياة الغرب بالرغم من التغيرات الكثيرة المتعاقبة عليه .

إن المبدأ الأساسى فى الأفلاطونية هو التباين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، أو بين الجسد والروح . فالأول دائم التبدل متحول زائل ، والثانى

ثابت أزلى خالد . أما المعرفة الصحيحة فهى معرفة المعقولات التى كان يسميها أفلاطون بالمثل ، والتى أصبحت بالنسبة لأرسطو صور الأشياء . وليس لعالم المحسوسات من معنى وقيمة إلا بمقدار ما يعكس عالم المثل . والحياة الإنسانية ذاتها تكتسب معنى بمقدار ما يرتفع العقل فوق عالم الحس ويتصل بعالم المثل . هكذا يستطيع الإنسان أن يخلد نفسه بأن يرتفع إلى حيز الأشياء الأزلية ويعيش معها حياة خالدة . جاء الأفلاطونيون المحدثون وفى طليعتهم أفلوطين فوضعوا المثل كلها فى عقل الله الواحد الشامل الذى تفيض من كماله مراتب الوجود متحدرة مرتبة بعد أخرى حتى تصل عالم المادة وهو أدناها جميعاً . ولما كان الإنسان يقطن هذين العالمين فإن فى مقدوره أن ينسى نعيمه الحقيقى لينغمس فى عالم المحسوسات ، فيصبح مثلها ويهلك فى الفناء ، أو فى مقدوره أن يوجه بصيرته إلى الملأ الأعلى فيجد الحياة الأبدية الخالدة فى تأمل الجمال الروحى للعقل الإلهى .

الزهد الدينى الشرقى :

لقد شاهد أفلاطون بنفسه أمجاد الحياة العظيمة متجسمة فى حضارة أثينا وحياتها الغنية بالفكر والفن . ولكن خلفاءه ممن تأثروا بالشرق ابتعدوا أكثر فأكثر عن الحياة الإنسانية واتجهوا صوب العالم العلوى . ولم ينج أفلاطون ذاته من التأثر بنزعة الزهد هذه فى أحيان كثيرة فحصر غاية الإنسان فى محاورته الجميلة الفيدو فى البحث عن الموت — موت الجسد وخلود النفس .

كان إدراك السعادة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون وأتباعه من اليونان بصورة عامة لا يخرج عن حد كونه جزءاً من اختبار طبيعى يرجع الفضل فيه إلى تقدير العقل لعالم القيم الحقيقى . أما بالنسبة للديانات الشرقية الكثيرة التى ازدهرت بين السكان الهلينيين فى القسم الشرقى من الإمبراطورية — والتى تحولت بعد زوال صفتها المدنية والوطنية إلى طقوس تعد أتباعها بالخلاص — فقد أصبح إهمال

الجسد والتعلق بالروح عملية سماوية تفترض تغيراً كاملا فى طبيعة الإنسان تحت تأثير اتحاد صوفى بمخلص إلهى . وأصبحت المسيحية ذاتها بالنسبة للجيل الثانى من أتباعها ديانة ألغاز كسائر الديانات الشرقية الأخرى ، تعد المؤمنين أيضاً بالخلاص . وقد جمعت منذ بدء ظهورها تقريباً ازدواج المادة والروح الذى يميز أساسياً كل تفكير فلسفى أفلاطونى ، مع المفهوم الشرقى الغالب فى أن أقصى ما يحتاج إليه المرء هو تحول سحرى فى طبيعته يمكنه أن يهمل الجسد فى سبيل التعلق بالروح . وعندما اعتنق بولس المسيحية تغلغلت فيها هذه الثنائية تغلغلا عميقاً . فلقد كان الوجود بالنسبة إليه كفاحاً طويلا واحداً : كفاح الروح ضد الجسد ، والطبيعة العليا ضد الطبيعة الدنيا . ولا يتم ظفر الروح إلا بعد اتحاد النفس بالمسيح ، عن طريق الإيمان بقدرته على إنقاذ الإنسان من جسده ومن الموت .

تعاقب آباء الكنيسة فيما بعد ووضعوا اللاهوت المسيحى بجميع تفاصيله ، تحت التأثير المتزايد للأفلاطونية المحدثة . ففسروا حاجة الإنسان لتبدل خارق فى طبيعته على أنها نتيجة للخطيئة الأصلية التى ورثها من آدم . وحددوا نظرية العقيدة المسيحية أو نظرية طبيعة المسيح وعمله بشكلها النهائى ، بعد أن سبق إعلانها بشكل أكيد فى مجمعى نيقيا وكالسيدون ، وأوضحوا نظرية وسائل الإنسان فى إدراك الخلاص ، وذلك بأن تتبدل طبيعته بتأثير نعمة إلهية ، تهدئ قوتها من فورة الغرائز الطبيعية وتحرر الإنسان من الخطيئة والموت حين يعجز وحده أن يتغلب عليهما . ويعود الفضل بنظرية النعمة هذه فى شكلها الأخير إلى أوغسطين الذى اصطبغ كامل تفكيره بآثار صراعه النفسى العنيف ضد شهوات الجسد وببحثه الشاق الطويل عن الوسائل التى تمكنه من التغلب على الأهواء والشهوات . وبعد أن اختبر معظم طرق الخلاص المعروفة فى العالم الهلينى وجد ظفراً وقوة فى النعمة المسيحية . لذلك كان من الطبيعى عند ما أراد أن يسرد اختباره بلغة فلسفية أن يجعل من النعمة مبدأ الخلاص ، ومن الكنيسة مركزه ،

وعلى ذلك نجد أن طقوس كنيسة القرون الوسطى ونظمها وعبادتها ، التى يعود لأوغسطين أكبر الأثر فى وضعها ، كانت تهدف فى جوهرها لأن تمد الناس بقوة النعمة الخارقة فتساعدهم بذلك على تحقيق الكمال الخلقى فى هذه الحياة والخلود فى الأبدية .

أخذ التقليد المسيحى من هذا المنبع الأفلاطونى الشرقى مبدأ الازدواج بين المادة والروح وهو مبدأ لم يعرفه العبريون من قبل ، وأصبحت حياة الإنسان الطبيعية بلذاتها وميولها شراً يجب تجنبه وإهماله فى سبيل أمور أعلى . فقدر الإنسان الأخير وطبيعته الصحيحة هما فى عالم غير هذا العالم . وإنه لمن السهل أن نرى كيف نشأ عن هذا الاعتقاد تفضيل القرون الوسطى للعالم الآخر ، هذا التفضيل الذى انعكس فى نظرها إلى هذا العالم ، لا على أنه وادى الدموع والآلام فحسب ، أو شبه طريق يوصل إلى الوجود الحقيقى الثانى ، بل فى اعتبار الزهد المثل الأعلى فى الحياة وتفضيل التأمل والانفراد على العمل والكفاح . لذلك وجدت جميع الطبقات ، بما فى ذلك المحاربون الأشداء والفلاحون القساة ، أن الناسك المنعزل فى صومعته يمثل الطريق الصحيح فى الحياة بالرغم من بعد الشقة بين نوع حياته ونوع حياتهم . ولقد ترك الشعور بهذا الازدواج بين المادة والروح — الذى نشاهد آثاره فى جميع أعمال الإنسان — طابعاً للنظم الأخلاقية الغربية إلى يومنا هذا . حتى ليبدو كأنما يقف حائلا دون الاستمتاع القلبى الكامل بخيرات الوجود الطبيعى التى عرف اليونان القدماء كيف يتمتعون بها ، مما جعل الكثيرين من رجال العصر الحديث يحسدونهم على تحررهم وانطلاقهم . والمشكلة ليست فى أن الناس امتنعوا عن العمل ، أو عن هذه الملذات ، ولكنهم لم يستطيعوا قط أن يتخلصوا من فكرة وجود خطأ أساسى فيها . وهكذا أصبح المثل الأعلى الذى يدين به الناس باهتاً متغيراً رغم رفعته وشدته ، وأصبح يرافق حياتهم شعور بالخزى والخجل ، وأصبحوا يتأرجحون بين الغبطة السماوية من جهة وبين التستر والرياء من جهة أخرى . والغرب مدين بهذه الأمور لتراث الأفلاطونية المحدثة .

نظام القرون الوسطى :

ومن مجموع هذه العناصر العدالة العبرية ، والمحبة المسيحية ، والإيمان الإغريقى بالعقل ، والتقشف الهيليني ، صاغ آباء الكنيسة القديمة وحدة عضوية كاملة . ولقد وجد البربر هذه المجموعة من الاعتقادات جاهزة أمامهم ، ورأوا فيها الحياة والجمال فأجلّوا قدرها . ولكنهم على مدي قرون طويلة لم يستطيعوا فهمها . وعندما قادهم التطور الاجتماعى البطىء إلى النقطة التى تمكنهم حقاً بتمثيلها وجدوا فيها أداة جد ملائمة للإفصاح عن قواهم وآمالهم . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر كان هذا النظام المسيحى قد رمى جذوره العميقة فى تربة العقل الغربى . إن هذا النظام المركب الذى أقر فى القرون الوسطى هو الذى يجذب إليه أولئك المتعبين من الفوضى والتيارات الكثيرة المتضاربة السائدة اليوم . ومع أن عناصر هذا النظام كانت متنوعة ، وتركيبه معقداً ، فهو يظهر — على الأقل بالنسبة للمعاصرين الذي يلقون نظرة إلى الوراء — كأنما يضم بين جنبيه وحدة جبارة تشبه الكاتدرائيات الكبيرة التى كانت أروع تعبير عنه .

وكانت تلك الكاتدرائيات قد بنيت خلال عدة عصور بأنماط وأذواق مختلفة ، دقيقة الصنع ، كثيرة التنوع ، شاملة جميع الفنون ، فليس فيها فن الريازة وحده بل النحت واللون والموسيقى ، والشعر فى رمزيتها الضافية ، والدراما فى طقوسها وعباداتها ، حتى إن كاتدرائيات دورهام ولنكولن وشارتر وريمز تمثل كلها بشكل بارز أمراً واحداً — اتحاد قوى الناس جميعاً فى خدمة الله . وإننا نجد عظمة البناء هذه فى الخلاصة الكبيرة التى وضعها توما الأقوينى ، مصنفاً معرفة الإنسان الكاملة تحت الحكمة الإلهية ، كما نجدها فى « الكوميديا الإلهية » لدانتى التى تظهر كأنها منبثقة من الحياة الإنسانية بكاملها بما فيها من هفوات وآمال وأشواق .

كانت المثل العليا المسيحية متجسمة فى مؤسسة منظورة هى الكنيسة التى

أخذت على عاتقها أن تكون المرجع المدبر لحياة المجتمع الأخلاقية ، ولما كانت الكنيسة المعبر الوحيد للخلاص والسلطة العليا فى جميع أمور الإيمان والأخلاق فإن جميع الناس سعوا لأن تتفق أهدافهم المختلفة مع قواعدها . كانت الكنيسة بالضرورة واحدة مقدسة رسولية جامعة — واحدة فى إيمانها ومحبتها ، مقدسة فيما تملك وفى النعمة السحرية الضرورية للخلاص ، رسولية فى تقليدها وعصمتها عن الخطأ ، جامعة فى انتشارها الشامل ، وكان جوهر سلطتها وقوتها على حياة الناس قائماً فى امتلاكها قوة النعمة هذه وفى منحها النعمة بوساطة الطقوس الكنسية . وكانت النعمة الإلهية ضرورية لسببين : أولا من أجل سيطرة الطبيعة السامية فى الإنسان على طبيعته الدنيا . وثانياً من أجل ذلك التغيير فى جوهره الذى يحرره من فناء الموت . كانت موجودة فى طقوس الكنيسة فقط ، متجسمة فيها بصورة مرئية ، وبمعنى حقيقى سحرى ورمزى معاً . إن فعل الطقوس فى منح القوة الإلهية تتوقف على صفات من يقوم بها أو من يتلقاها . والواقع أن الطقس الواحد الضرورى إطلاقاً وهو المعمودية كان يمكن أن يقوم به ، لا أى رجل عامى فحسب ، بل وغير المؤمن أيضاً . ذلك أن الطقوس كانت تفعل من تلقاء نفسها ex opere operato لا بفعل غيرها ex opere operantis أى بفضل الطقس بالذات لا بفضل قداسة الكاهن . ومع أن وجود الإيمان الشديد والإرادة الطيبة فى الإنسان القابل لها كانا يؤديان إلى نعمة مزدوجة ، فلا يمنع فعلها سوى إظهاره الاحتقار أو الإنكار أو خطيئته المميتة . ولكن القيام بالطقوس كان يتضمن بطبيعة الحال ، اقتراناً بين النعمة الإلهية والجدارة الإنسانية .

كانت الأسرار الكنائسية سبعة وهى : المعمودية ، التثبيت ، تناول القربان المقدس ، الندامة ، التعبد ، السيامة والزواج . أما الخمسة الأولى فيقصد منها تأمين الكمال الروحى لكل إنسان ، أما الأخيران فكانا مقتصرين على طبقات معينة ، وقد علل ذلك بأنه « من أجل إدارة الكنيسة وتوسعها » . وثلاثة منها المعمودية والتثبيت والسيامة تطبع النفس بطابع لا يمكن أن يمحى ، ولذلك فإنها

تعطى مرة واحدة . وكانت المحافظة على العبادات الخمس العامة أساسية بالنسبة لجميع المؤمنين . ولكن الندامة كانت أهمها بالنسبة للحياة الخلقية . قال البابا أوجين الرابع :

« إن مادة الندم تقوم على أفعال التوبة،وهى تقسم إلى ثلاثة أقسام : أولها انسحاق القلب حيث يجب أن يحزن الخاطئ على الخطايا التى ارتكبها مقرراً أن لا يرتكب أية خطايا بعد . وثانيهما الاعتراف ، إذ يعترف الخاطئ للكاهن بجميع الخطايا التى يتذكرها . وثالثها العفو عن الخطايا حسب ما يحكم الكاهن، ويتم هذا بوساطة الصلاة والصوم والصدقة . . . . إن الذى يتم هذا السر هو الكاهن الذى له سلطة العفو أو الذي تعطى له هذه السلطة من رئيسه . ومنفعة هذا السر الكنائسى هو العفو عن الخطايا » (٩)

وبوساطة المعمودية تحرر الإنسان من الخطيئة الأصلية التى ورثها عن آدم ولكن فساد طبيعته الإنسانية استمر مفصحاً عن ذاته، إما بأفعال الكبرياء أو بمخالفة الشريعة الآلهية . والندامة ضرورية لمحو هذه الخطايا المميتة . ولكن الخطايا العرضية (غير المميتة) ليست بحاجة لنعمة خاصة . أما التكفير عن الخطايا الذي يبتدئ فى هذه الحياة فيمكن أن يستمر فى المطهر ، وهو المكان الذى يتطهر فيه أولئك الذين سبق أن عفى عنهم . ويمكن أن يتم هذا التكفير عن طريق الأعمال الصالحة التى يمكن الاستعاضة عنها بدفع المال للكنيسة . غير أن هذا التكفير أو الغفران لا يستطيع وحده تحرير الإنسان من العقاب الأبدى، إذ لا يتم فعله إلا بعد التوبة الأصيلة ، ويحل نوعاً من التكفير محل نوع آخر . وعلاوة على ذلك فقد كان الناس يعتقدون أن المسيح والقديسين بنتيجة المحبة المسيحية قد اكتنزوا فيضاً من الفضائل يمكن أن يستعملوها من أجل التكفير عن الآخرين . ويمكن أن يستعان بهذا الكنز من الفضائل بوساطة تدخل القديسين تدخلا مباشراً — ولقد كان الناس يتداولون قصصاً كثيرة مؤثرة عن مثل هذه المحبة التى من تتدخل أجل الخطاة الذين ندموا — كما يمكن أن يتم

أيضاً بوساطة البابا الذى وضعت خزائن فضائل القديسين تحت تصرفه .

من الواضح أنه إذا طبق هذا النظام بنبل وإخلاص فقد تزدهر فى ظلاله حياة أخلاقية رفيعة ويجد الناس فيه هداية خلقية . ولقد تم مثل ذلك حين وصل أعلى ذروة يمكن أن يصل إليها . ولكن يسهل أن نرى أيضاً كيف يمكن أن يتدهور وينتهى إلى مجرد تعلق بالشكليات وإيمان خرافى بالكهانة والسحر . لذلك دعا المصلحون الناس مرة بعد أخرى أن يعودوا إلى الروح والجوهر ، بدلا من النص والحرف حتى إذا جاءت البروتستانتية نادت بإخضاع الناحية الظاهرية والشكلية إلى حكم القلب والضمير فى الفرد . إن ما حاول البروتستانت أن يحققوه عن طريق تحطيم نظام الكنيسة العفوى وتحميل الفرد جميع المسؤولية ، حاول الكاثوليك أيضاً تحقيقه فى إصلاحهم الكبير ابتداء من مجمع ترانت فى القرن السادس عشر . وبعد أن خفتت قوة الاندفاع الأولى لهاتين الحركتين الروحيتين الكبيرتين من الصعب جداً أن نقرر أى النظامين كان أشد تأثيراً على الحياة الخلقية لاتباعه . فإذا كان البروتستانت بنتيجة خسارتهم للرمزية القوية للطقوس الكنسية الكاثوليكية ، قد فقدوا أيضاً الميل لاكتشاف المعنى الروحى فى الشكل الخارجى ، فمن المرجح أن يكونوا قد تعرضوا لخطر أكبر وهو خطر إهمال النعمة الداخلية إلى جانب الإشارة الخارجية . لقد عرفت كنيسة القرون الوسطى ضعف الرجل العادى فلم تطلب منه — وهى تقدر الضعف الإنسانى — أن يقوم بالمستحيل . أما من سمت روحه فقد كانت أمامه آفاق لا حدود لها يستطيع أن يحلق فيها

الفضائل والرذائل عند أهل القرون الوسطى :

وهذه الآلة الكبيرة التى أدارت حياة الناس والتى كثيراً ما كانت تبدو كأنها غاية فى حد ذاتها ، كانت على أى حال بالرغم من أهميتها ، وسيلة لإدراك نوع معين من الحياة . ولقد شيدت الكنيسة من العناصر التى عددناها سابقاً مجموعة من المثل العليا ذات شمول كلى يمكن تطبيقها بمرونة على مختلف مراحل الحياة .

ولقد وجد فلاسفة القرون الوسطى لذة فى تصنيف الفضائل وترتيبها ، كما وجد الشعراء والبناءون مثل هذه اللذة فى إعطاء الفضائل شكلاً محسوساً وصوراً واضحة . ولعلنا نجد فى المنهاج الخلقى فى الكوميديا الإلهية لدانتى أصدق هذه المحاولات فى تقدير القيم وأخلدها .

جاءت من العصر اليونانى الكلاسيكى الفضائل اليونانية الأربع : الحكمة والعدالة والصبر والاعتدال . وأضيفت إليها الفضائل اللاهوتية الثلاث : الإيمان والأمل والمحبة كما قال بها بولس الرسول . ودعيت « لاهوتية » لأن غايتها كلها الله وهو وحده الذى يسكبها فى قلب الإنسان . وأكبر هذه الفضائل الثلاث هى المحبة. على أن الفضائل الأساسية لم تكن تنطبق على الفضائل اليونانية إلا بصعوبة . فالحكمة أصبحت البحث عن الحقيقة والظمأ لمعرفة كاملة بالله . والعدالة تخرج عن حد كونها إعطاء كل رجل ما يستحق لتصبح قسماً من المحبة . والصبر يشمل شجاعة الجندى ولكنه يبلغ ذروته بالصبر واحتمال الألم الطويل والشهادة . أما الاعتدال فإن القيام به يعنى الاعتدال فى الصوم والزهد . والإيمان هو بالطبع الإيمان بالعقيدة المسيحية . ويشمل الذكاء والعلم ونقيضه الإلحاد والكفر والارتداد (عن الإيمان) والتجديف والعمى الروحى . والأمل هو الأمل بالخلاص ويعارضه اليأس والادعاء . ولكن المحبة تملأ الحياة الأخلاقية بكاملها من الفرح والغبطة إلى العطف على آلام الآخرين . ويذهب دانتى إلى القول بأن كل رذيلة تنشأ من نقص فى المحبة . ونجد فى نظام المطهر أن التائبين إذ يتسلقون الجبل باتجاه الجنة الأرضية فإنهم يتطهرون على التتالى من الخطايا المميتة السبع وهى كلها مشتقة من محبة شر من الشرور أو من نقص أو مبالغة فى الحب . وينشأ عن الحب الفاسد الكبرياء والحسد والغضب . وينتهى الحب الناقص إلى الخمول والحب الزائد إلى الجشع والنهم والشهوة . ومما له مغزى خاص أن أقرب الخطايا إلى الغفران على جبل المطهر فى أبعد دائرة خارجية فى الجحيم هى حب الرجل للمرأة الذى يتحول إلى شهوة عند ما يتجاوز الحدود . وعلى ذلك نجد أن عقاب

باولو وفرنسيسكا الأبدى — وحبهما يمثل الحب العنيف — هو دوام هذا الحب على شكله الذى يمنعهما من المساهمة والاشتراك فى الأفراح الروحية الأخرى . وأما أفظع ذنب من جهة أخرى فهو الكبرياء الذي يعبر عن ذاته فيما يعتبره المجتمع الإقطاعى القائم على استثمار الخدمات والواجبات أفظع الجرائم — وهو الخيانة التى « تنسى فيها تلك المحبة التى توجدها الطبيعة والمحبة التى تكتسب بعد ذلك ، ليتكون منها أمانة خاصة فى عنق الإنسان » .[١٠] وهكذا نجد فى أدنى حفرة فى الجحيم وفى أبعد مكان عن النور الإلهى والمحبة الإلهية وسط الثلوج المتجمدة فى « كوكيتوس » نجد الشيطان أكبر مثل على الكبرياء التى تأنف أن تنصاع لطاعة الله ، ومعه كبار الخونة وهم يهوذا وبروتوس وكاسيوس . وليس فى هذا زهد رهبانى . كما أن انحراف الناسك الساعى وراء الطهارة بكثير من المبالغة لم يكن ليلقى ظلالاً معتمة على تيار المحبة المسيحية الكبير الذي يحمل الخلاص معه . وليس من قبيل الصدفة أن نجد أجمل زهرة من نتاج المثل الأعلى فى الرهبانية ، وهو القديس فرنسيس الأسيسى ، يعيش حياته بكاملها غارقاً متنعماً فى روحية الفرح الأبدى وسط العالم الإلهى الكبير ، والعالم الإنسانى . ولقد كتب فوق بوابة الجحيم بالذات « العدالة حركت خالقى العظيم ، والقوة الآلهية صنعتنى ، حكمة سامية ومحبة أساسية »[١١] تلك هى محبة الخير الذى هو الحياة ، وكراهية الشر الذى هو الموت . إنه لأمر رهيب مفجع . غير أننا لو كان لنا أن نلفظ حكماً بالاستناد إلى خبرة الإنسان ، فهو أمر صحيح أيضاً .

عند ما نستعرض الفضائل المسيحية من المحبة الشاملة إلى كراهية الكبرياء فى كل شكل من أشكالها ، والتى انتهت إلى التواضع ، والانصياع ، والخضوع ، واللطف ، والعطف والاستسلام وإنكار العالم فإن بعض الميزات الأساسية تبرز حالاً للوجود . فهى مثل عليا يمكن أن يدركها كل إنسان فى كل ناحية من نواحى الحياة مهما كان صعباً على النفوس تحقيقها وإدراكها . وهى فردية بمعنى أنها وإن كانت تؤدى إلى التعاون الاجتماعى فمن الممكن ممارستها دون إقامة بيئة اجتماعية معينة . وهى ليست مدنية ، ووطنية ، شأن المثل العليا التى نادى بها

أخلاقيو الإغريق والرومان ، والتى تعتمد فى وجودها على بيئة إنسانية راقية .
وهى ليست مثلا عليا لطبقة واحدة مع أنها تنسجم مع وجود مجتمع ارستقراطى .
أما الأخلاق الأرسطوطاليسية والأفلاطونية فقد بنيت فى أفضل أشكالها على
أساس الرق وهى تستهدف طبقة تنعم بالفراغ . أما هذه الفضائل فهى فردية
وعامة معاً . ولكنها تظهر فى ذات الوقت ، وكأنها من حيث مضمونها ، فضائل
المجموع الوضيع من المجتمع الإنسانى . إن معظم نواحى العظمة تقريباً التى أجلتها
الأرستقراطية الرومانية والإغريقية احتقرها العالم المسيحى وعظم مكانها صفات
الانسحاق والضعة . ومن السهل أن نري كيف وجد الرومانى هذه الفضائل
المسيحية غريبة عنه ، وكيف وجد المسيحى الصادق الفضائل الوثنية ،ذائل
فيها أبهة وعظمة ينفخ فيها الكبرياء . وعلاوة على ذلك فإن هذه الفضائل التى
صفيت فى البيئة المتفسخة من العالم القديم طافحة بروح الهزيمة والإنكار التى
تميز بيئة يصعب بل يستحيل أن يتحقق فيها الأحسن والأفضل . ودخلت
الفضائل المسيحية كما دخلت رواقية مرقص أوريليوس تلك الروح التى ترى
أفضل شكل لتفوق الإنسان لا فى أن يعيش حياة رغدة كحياة اليونانيين ،
ولكن فى أن يتحمل مصائبه بنبل . وإنه لمن المستغرب حقاً أن يتبين بربر الغرب
الممتلئون قوة حية واندفاعاً مثل هذا العالم الأخلاقى . فليس غريباً أن يملأوه
بعناصر تعبر عن حاجاتهم ، وأن يظهر فى المسيحية مثل هذا التباين الواضح بين
مبادئها التى تعلن عنها وبين مثلها العليا .

الحياة الأبدية :

إن أكثر ما يميز هذا النهج المسيحى فى القيم هو الطريقة التى يجمع بها
رغبات الأفراد المتنوعة وجهودهم ، ويدفعها كلها فى اتجاه واحد — هو الشوق
إلى حياة أبدية . لقد تحددت محتويات كثيرة متنوعة فى هذا المثل الأعلى من
أدنى الآمال وأقساها إلى أعلى النزعات وأسماها . ولكن الرؤيا التى شعت أمام
كل إنسان ، عكست صورة وجود لا متناهى القيمة يشمل جميع أفراح الخبرة

البشرية فى انسجام وتنسيق . وكانت ممارسة الفضيلة بالنسبة للجماهير تستهدف إدراك حياة ثانية هى امتداد لأفراح هذا العالم الحسى . والحياة الثانية لأولئك الذين لم يحكم عليهم بالعذاب الأبدى لآثام اقترفوها ، تبدو حياة هزيلة فقيرة ، إذا قيست بمنطقنا المفسود ، ولكنها على أى حال ليست أهزل من الصور الجامدة التى يرسمها « روحانيو » اليوم . ولقد كان يعجز شاعر عبقرى كدانتى بما طبع عليه من خيال قوى أن يجد ألواناً يرسم بها أبدية مفرحة . كانت صور الجحيم قريبة المتناول فى العالم الذى يعيش الناس فيه ، ولكن لم يستطع الشاعر أن يتبين فى الجنة سوى ألوان مشعة متشابكة حتى إذا بلغ هذا القسم من رحلته أخذ فى التحدث عن عقائد الإيمان المقدس . إن عقل الإنسان المحدود بالزمان وقيود العالم يتراجع مقهوراً عاجزاً عن تصوير غبطة لا نهاية لها . أما الصوفيون ، وهم أحكم الناس إطلاقاً ، فقد عرفوا أن السماء ليست إمتداداً للزمن ، وأنه بانتهاء الزمن وانحلال المادة تنزع الروح الصافية جميع أثوابها الإنسانية وتغرق فى بحران من الكيان . وكانت الجنة بالنسبة لأعمق النفوس فى القرون الوسطى سواء أبحث عنها بوساطة الإيمان الخالص والحدس ، أم باتباع طريق التفكير الديالكتيكى الشاق إما حقيقة حاضرة يستطيع الفكر أن يدركها الآن أو عدماً لامتناهياً . وخلاصة حكمتهم تقوم على الاعتقاد الجازم أن الحياة الأبدية هى أن يعرف الإنسان الله . إن أكثر الكلمات حزناً فى جحيم دانتى يتلفظ بها فلاسفة العصور القديمة وشعراؤها الفاضلون ، إذ يقولون : « نعيش بدون أمل ولكن بشوق دائم » وعقابهم الوحيد ، أنهم لا يستطيعون ألبتة أن يتمتعوا بالرؤية الإلهية ولا أمل لهم بذلك . ويستطيع الجهد الإنسانى بوساطة الإيمان الآلهى والمحبة فقط أن يدرك هدفه الأخير — ذلك السلام الذى يتجاوز حدود الفهم .

غير أن تصانيف فلاسفة القرون الوسطى — وحتى عبقرية دانتى — تعنى القليل جداً إذا لم نضع نصب أعيننا تجسم هذه المثل العليا فى عالم القرون الوسطى المعقد والغنى بالألوان ، فلنتجه إذن صوب هذا العالم لنرى كيف تجسمت قيم القرون الوسطى فى البيئة والمجتمع .

المصادر

1. Amos, V, 22-24.
2. Hosea, VI, 6.
3. Ezekiel, XVIII, 20.
4. Isaiah, II, 3, 4; also Micah, IV, 2. 3.
5. Micah, VI, 8.
6. Deuteronomy, XX, 16, 17; VII, 2.
7. Psalms, XVIII, 37-43.
8. *Athanasian Creed*, quoted in P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, II.
9. Pope Eugene IV, *Statement for the Armenians*, quoted in Robinson, Readins in European History, I, 352, 353.
10. Dante, *Inferno*, Canto XI, v. 61, 62, 63.
11. *Ibid.*, Canto III, v. 4, 5, 6.

المراجع

كتب عامة فى التقليد المسيحى :

H.L. Friess and H.W. Schneider, *Religion in Various Cultures;* Clemen, *Religions of the World;* Reinach, *Orpheus. H. of Christianity in the Light of Modern Knowledge, a Collective Work.* Articles "Christianity," "Religious Institutions: Christian," in *Enc. Soc. Sciences.* Interpretation by a former Catholic, G. Santayana, *Reason in Religion;* by a liberal Protestant, W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis;* by agnostics, C. Guignebert, *Christianity, Past and Present;* J.H. Robinson, *The Mind in the Making;* H.E. Barnes, *The Twilight of Christianity*. The classic Protestant work on Christian doctrine is A. Harnack, *H. of Dogma;* brief outline by H.B. Workman, *Christian Thought to the Reformation;* fuller in A.C. McGiffert, *H. of Christian Thought.* Summaries of the Christian ideals in P.V. Myers, *History as Past Ethics*, and P. Monroe, *H. of Education.* E. Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches.*

المثل العليا العبرية :

E.R. Bevan and C. Singer. *Legacy of Israel.* C.H. Cornill, *Prophets of Israel, H. of the People of Israel*, conservative, compare with Reinach, *Orpheus.* A. Lods, *Israel;* A.L. Sachar, *H. of the Jews.* G.F. Moore, *The Literature of the Old Testament.* Lazarus, *Principles of Jewish Ethics*, emphasizing the priestly strain. Interpretation in F. Adler, *Ethical Philosophy of Life*, Bk. I, chs. II, IV.

إنجيل المسيح :

A. Harnack, *What is Christianity* ? liberal Protestant; A. Loisy, *The Gospel and the Church*, answer by a Catholic modernist. Social interpretations in V. Simkhovitch, *Towards and Understanding of Jesus;* C.A. Ellwood, *Reconstruction of Religion;* H.F. Ward, *The Ancient Lowly.* Classic lives of Jesus by D.F. Strauss, E. Renan; by S.J. Case [liberal Protestant); J. Klausner [Jewish): Nathaniel Schmidt, *The Prophet of Nazareth.* F.C. Conybeare, *Myth, Magic, and Morals;* J.M. Robertson, *Pagan Christs;* G.S. Hall, *Jesus Christ in the Light of Psychology*, radical views.

نمو النظام المسيحى :

Epistles of Paul; I. Edman, *The Mind of Paul;* H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions;* F.A. Spencer, *Beyond Damascus.* Apostolic Fathers, ed. K. Lake. Irenaeus, *Against Heresies;* Origen, *De. Principiis;* Cyprian. Brief survey, K. Lake, *Landmarks in the History of Early Christianity.* A.C. McGiffert, *Apostolic Age;* Harnack, *H. of Dogma, Expansion of Christianity.* A.C. Flick, *Rise of the Med. Church;* C. Dawson, *Making of Europe.* L. Duchene, *Early H. of the Christian Church;* F. Lot, *End of the Ancient World;* H. Moss, *Birth of the M.A.* S.J. Case, *The Social Origins of Christianity, The Social Triumph of the Ancient Church, Makers of Christianity,* I.K. Kautsky, *Foundations of Christianity;* M. Beer, *Social Struggles in in Antiquity, in the M.A.*)Marxian).

تأثير العقائد الهلينتية . محاورات أفلاطون وخاصة :

the *Phaedo, Symposium, Phaedrus,* Bks. VI and VII of the *Republic,* and the *Timaeus.* Works by W. Pater, A.E. Taylor, Paul Shorey, Paul Elmer More. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology.* Plotinus, *Enneads,* S. Mackenna tr. Works by T. Whittaker, W.R. Inge, C. Bigg. Harnack, appendix to vol. I, *Platonism.* See Inge in Livingstone, *Legacy of Greece;* E. Hatch, *Influence of Greek Thought and Usages upon the Christian Church,* an overemphasis. For the Oriental religions: F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism, the Mysteries of Mithra;* T.R. Glover, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire;* S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius;* W.R. Haliday, *Pagan Background of Christianity;* S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World, The Mystery-Religions and Christianity.* W. Pater, *Marius the Epicurean.* Philo Judaeus, *Creation of the World, Allegories of the Sacred Laws;* see J. Drummond, E. Bréhier.

نظام القرون الوسطى :

Augustine, *Confessions, City of God, Enchiridion, On Nature and Grace, The Correction of the Donatists.* Lives by J. McCabe, Rebecca West, J.J.F. Poujoulat, L. Bertrand. E. Gilson, *Int. to the Study of St. Augustine.* Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa contra Gentiles,* tr. Dominicans. Studies by E. Gilson, M. Grabmann. E. Gilson, *Les moralistes chrétiens: St. Thomas d'Aquin.* Dante, Temple ed. and notes; see E.G. Gardner, J.B. Fletcher, G. Santayana [in *Three Phil. Poets*), Karl Vossler. Modern interpretation of the medieval synthesis in Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres.*

التصوف المسيحى :

Thomas à Kempis, *Imitation of Christ; Sermons* of Johann Tauler; Albertus Magnus, *On Union with God;* Bernard of Clairvaux, *On the Love of God;* Henry Suso, *Eternal Wisdom; Theologia Germanica.* E. Underhill, *Mysticism;* C.A. Bennett, *A Phil. Study of Mysticism.*

الفصل الرابع

التجسيم ــ مدينة الله (أو العالم السماوى)

ليست غايتنا هنا أن نرسم صورة لمؤسسات القرون الوسطى وتاريخها ، وأن نحاول الصعب من تحديد مدى تحقيق مثل الحياة العليا فى المجتمع الأوربى ذى الغلظة والعنف والشهوة . والمؤسسات التى بقيت منها إلى يومنا هذا قد تبدلت حتى ليصعب معرفتها . وقد كان أبلغ تأثير لها ، حتى يومنا هذا ، بما تضمنته من عقائد وأفكار قبلناها أو حاولنا دحضها . وسنحاول فهم عقلية الإنسان الحديث من خلال اعتبارنا لهذه الأفكار . وهذا يحتم علينا أن نتبين كيف أن شعاع المحبة المسيحية الناصع وما بشرت به من ضرورة الانصياع لإرادة الله قد انعكسا فى المجتمع البربرى المتعدد الوجوه . وذلك سعياً وراء بحث لا يقتصر على معرفة العقائد التى اتخذها الناس مثلا عليا تهفو إليها أعظم أشواقهم ، ولكن يرمى قبل ذلك إلى معرفة المثل الأكثر واقعية والتى حاولوا تحقيقها عن طريق المؤسسات من كنيسة ونقابة ونظام إقطاعى . وواقع الأمر أن مدنية القرون الوسطى تتصف بالتعقيد والاضطراب ، إذ لم يكن فيها بسيط أو سهل . وإنما يجب أن لا يمنعنا هذا من التبصر فيما أعجب الناس بقلوبهم به بالرغم من أن الجهل وضغط التقاليد وعنف الأهواء جعلت تحقيقه نادراً .

المثل الأعلى والمجتمع :

ترتكز حضارة القرون الوسطى إلى مبدأ أساسى هو الانسجام التام بين الفرد والمجتمع . فالمجتمع يقوم على تدرج فى المراتب ، لكل إنسان فيه وظيفة

أعدها الله له وعليه واجبات معروفة وله فى الوقت نفسه حقوقه وامتيازاته . فكل فرد هو عضو فى إقطاعية أو جماعة ، وكل إقطاعية بدورها عضو أساسى فى المجموع ، لها فيه وظيفة خاصة بها وضرورية لحياة العالم المسيحى بكامله . ولا يستطيع الفرد أن يدرك أهدافه الخاصة إلا بمساهمته فى هذه الحياة الجماعية ، وعلى العكس لا يستطيع المجتمع أن يؤمن حياة غنية لأفراده إلا بمساهمة كل فرد وكل جماعة فيه . والناس جميعاً يعيش بعضهم مع بعض ، ومن أجل بعضهم بعضاً ، حتى إنهم مرتبطون ارتباطاً وثيقاً ومتشابكاً بالواجبات المتقابلة .

وقد عبر القديس توما الإقوينى تعبيراً قوياً عن حياة الجماعة هذه قال :

« الإنسان اجتماعى بطبيعته، لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة ضرورية لحياته يعجز وحده عن صنعها أو الحصول عليها ، فيصبح بالطبيعة جزءاً من مجموع متماسك وذلك من أجل تحصيل وسائل المعيشة . فهو يحتاج هذه المساعدة إذن لسببين : أولا لكى يتمكن من الحصول على الضرورات الأولية للحياة . ويتم هذا فى الوسط العائلى حيث يتلقى الابن من آبائه الحياة والغذاء والتربية وحيث تسهل المساعدات العائلية المتبادلة الحصول على تلك الضروريات . ثانياً لأن الحياة ضمن المجتمع تمكن الفرد لا أن يعيش فحسب ، ولكن أن يعيش حياة طيبة ، بفضل الفرص التى تأتى عن طريق التفاعل الاجتماعى . وهكذا فإن المجتمع المدنى يساعد الفرد فى الحصول على الضرورات المادية . إذ يتجمع فى المدينة الواحدة عدد من الصناعات لا يمكن أن تجتمع فى العائلة الواحدة . والمجتمع المدنى يساعد الفرد أيضاً فى حياته الأخلاقية »[١].

إن أصول هذا المبدأ الاجتماعى الأساسى كثيرة . وفى مقدمتها شروط الحياة الهمجية القاسية فى القرون الوسطى التى جعلت اتحاد الأفراد وتآزرهم ضرورة ملحة . فالتابع كان بحاجة للحماية العسكرية التى يوفرها السيد ، كما أن السيد

كان بحاجة إلى أشداء المحاربين . ومن هنا نشأت الإقطاعة وازدهرت . والتاجر كان بحاجة لحماية نقابته ومدينته . والصانع بحاجة لمؤازرة زملائه . والراهب والكاهن كانا بحاجة إلى كنيسة قوية لتحافظ على وجودهما . ولم يكن التحرر من الروابط الاجتماعية فى مثل هذه الظروف سوى مرادف للتحرر من القانون الذى يجعل من صاحبه شقياً فاراً تلاحقه العدالة . ولقد نشأت حول هذه الضرورة كثير من القيم السامية : فهدف المسيحية الأكبر فى إدراك الحياة الأبدية ، والمحبة الآلهية التى تجسمت فى المسيح وربطت الناس بالإيمان به وجدت كلها أرضاً خصبة فى مثل هذا المجتمع . وإن تعليم بولس الرسول عن الجسد وأعضائه يعطى صورة صادقة عن حياة تعددت أشكالها وتوحدت أهدافها . فهو يقول : « إنه كما فى جسد واحد لنا أعضاء كثيرة ولكن ليس لجميع الأعضاء عمل واحد ، هكذا نحن الكثيرين جسد واحد فى المسيح وأعضاء بعضاً لبعض كل واحد للآخر . . . فإن كان عضو واحد يتألم فجميع الأعضاء تتألم معه . وإن كان عضو واحد يكرم فجميع الأعضاء تفرح معه »(٢) .

ولقد تحدر أيضاً هذا المبدأ ذاته إلى المسيحية من أفلاطون وبصورة خاصة من جمهوريته التى كانت عبارة عن صورة مثلى للمجتمع الإسبارطى — حتى لقد قيل بحق إن القرون الوسطى كانت طافحة بروح أفلاطونية عفوية وكأنها من وحى عقل هو أفلاطونى بسليقته naturaliter Platonica . فالطبقات الثلاث التى قال بها أفلاطون ، وهى طبقات الأوصياء والمحاربين والعمال ، تطابق تقسيم مجتمع القرون الوسطى إلى الأكليروس والأسياد والعوام . ورقابة الأوصياء للمجتمع المدنى على ضوء المثل الأعلى للخير تقابل رقابة الأكليروس للمجتمع الإنسانى على هدى نور الوحى الإلهى . وحتى ما فى الأفلاطونية من شيوعية بين الأوصياء نجد مثيلاله فى حياة الأديرة . أما القانون الأفلاطونى الذى يجعل من قيام المرء بواجبه شرطاً ضرورياً لتأمين العدالة الكاملة فهو مرادف للمبدأ المسيحى الذى يحتم على الفرد « أن يقوم بواجبه فى الحياة حيثما أوجده الله »

وأما الفارق الرئيسى بين اليوتوبيا اليونانية والعالم المسيحى فهو أن الدولة فى الأولى تعلو فوق كيان الأفراد وحياتهم بينما الغاية الوحيدة للمجتمع المسيحى هى حياة الناس وخلاصهم جميعاً . ثم إن المسيحية – بما استمدته من تعاليم الرواقية بالمساواة بين الناس ولكن لا بالتشابه بينهم ، وبوجود مجتمع واحد للإنسانية بأجمعها – كانت أكثر ديمقراطية فى روحها وأكثر شمولا واتساعاً من النظام السياسى الأفلاطونى .

ونحن كلما اتسع نطاق نظرنا فى حضارة القرون الوسطى كلما وجدنا تنوعاً متزايداً فى المواهب والوظائف مع وحدة فى الأهداف والحياة . فلن نحاول إذن أن نقيس قيمة عمل أى فرد فى حد ذاته ومن غير اعتبار لأعضاء المجتمع الآخرين ، أو أن نبحث عن نموذج واحد للكمال الإنسانى « كالرجل الواسع العقل » الذى قال به أرسطو ، أو « الإنسان الشامل » الذي تغنت به الرينسانس . فالفارس أو الفلاح ، والراهب أو الحكيم ، كل يتبع الطريق التى رسمها الله له ، وكل يدرك الكمال الخاص بمركزه . إذ لا شك فى أن الفلاح الوضيع الذى يخدم الله هو أفضل من الفيلسوف المتعجرف الذى يهمل تقوى النفس ويدرس حركة الأفلاك السماوية . . . وليس من ينكر شرف العلم فى حد ذاته ، أو ينكر المعرفة فى أى موضوع من الموضوعات ، فهى حسنة وقد دعا الله إليها . ولكن الرجل الكبير هو الرجل الكبير بالخير . فهو كبير حقاً لأنه يصغر فى عين نفسه ولا يقيم وزناً للمراكز الكبيرة والألقاب الضخمة . والرجل الحكيم حقاً هو الذى يهمل الأشياء الأرضية كما تهمل الأقذار ويتطلع إلى العلاء ليربح المسيح والسماء . والرجل المتعلم حقاً هو الذى يتمم إرادة الله ويهمل إرادته »[٣] . لذلك يجب أن نتوقع تعدداً فى المثل العليا قد يستحيل أن تجتمع فى رجل واحد ، ولكنها كلها تثير الإعجاب . فالمحارب الشجاع يحتاج العون الإلهى وهو خادم لربه قدر ما يحتاجه الراهب المقيم فى صومعته ، وقدر ما يخدم ربه . ولربما كان من أشد الضرورة أن نتذكر هذا الانقسام الأساسى فى الوظائف ونحن نقدر الرهبانية .

فالراهب ليس فرداً أنانياً ، من الوجهة النظرية على الأقل ، بل عضو لا غنى عنه فى المجتمع المسيحى ، يقوم بوظيفته فى الصلاة والعبادة لا من أجل منفعته فحسب أو بالدرجة الأولى ، ولكن بالأحرى من أجل صالح كل عضو من أعضاء المجتمع . إنه يصلى من أجل خطايا العالم أجمع ، ويساهم بصلاته من أجل تحقيق هدف العالم وهو إدراك الخلاص(٤) . إنه يخدم إله المسيحية مؤمناً أنه يخدم الجنس البشرى بكامله ، كما أن العالم أو الباحث المدقق فى هذه الأيام يخدم إله العالم الحديث الذى هو الحقيقة العلمية .

تنظيم المجتمع الدينى :

لقد عرفت القرون الوسطى ، كما رأينا سابقاً ، مجتمعين : الأول يتمثل فيما سمى بمدينة الله civitas Dei ، والثانى بالمدينة الأرضية civitas terrena . وقد كان المسيحيون الصادقون يعيشون فى المدينتين . أما أين كانت تقع حدود هاتين المدينتين بالضبط فإن القرون الوسطى لم تفلح قط فى التوصل إلى معرفتها رغماً عن بحثها وكفاحها الشديد من أجل ذلك . ولقد كانت قوى المدينتين تتصارع صراعاً أبدياً فى نفس كل إنسان . غير أن التمييز بين المدينتين كان بالنسبة إلى الحياة العادية واضحاً لا لبس فيه : فالكنيسة هى مدينة الله وسلاحها سيف الروح ، والمجتمع العلمانى هو المدينة الأرضية وسلاحه السيف الدنيوى . وقد نالت السلطة الروحية فى القرن الثالث عشر إبان حكم بابا إنوسنت الثالث سيادة الموقف دون جدل . ولكن نمو الأمم الاقتصادى أفلت الزمام من يديها . غير أن ما حل بها بعد ذلك من ضربات وتمزيق جعلها تخضع لإمرة الملوك الزمنيين .

ولكن كانت توجد ضمن الكنيسة ذاتها مثل عليا متنوعة . وكان رجال الدين الذين كرسوا حياتهم لخدمة الله يقسمون إلى طبقتين كبيرتين : الرهبان النظاميين الذين يعبرون عن محبة الله والإيمان به بالتأمل والدراسة وأعمال البر . والرهبان العلمانيين الذين يعيشون فى العالم للسهر على تنفيذ نظام الإرشاد الأخلاقى

والروحى الذى كانت الكنيسة تصونه وترعاه . تجد فى الفئة الأولى القديس والراهب المتنسك والرجل المقدس . وتجد فى الثانية الأسقف والحبر والبابا . وقد كان بينهما بالتأكيد فارق كبير . كذلك تعددت الإمكانيات وتنوعت الأمثلة فى كل من الفئتين . فبوسع الراهب أن يتمثل بزاهد متنسك كالقديس أنطونى فى صومه الدائم وتعذيبه لذاته . أو أن يتبع قاعدة القديس بنيدكتوس الصحيحة الحكيمة ويصرف أيامه فى زراعة الحقول أو نسخ المخطوطات أو الصلاة . أو أن ينصب نفسه مصلحاً قوياً يورث الرعدة للملوك والكرادلة متمثلا بالقديس برنار المتصوف ، أو أن يتجول فى الأرياف كالقديس فرنسيس ويقتسم فقره وفرحه مع الآخرين . أما الكاهن فيستطيع أن يكون خادم رعيته المخلص أو أسقفاً متكبراً محارباً ، أميراً دنيوياً فى جدارة وحق ، أو كاردينالا كبيراً أو وزير دولة خطيراً أو البابا المتسامى المتكبر نفسه . والأرجح أن يقصر عن تحقيق هذه المثل العليا فيصبح كراهب وصفه الشاعر الإنكليزى شوسر : يحب حياة الترف ويهوى صيد الثعالب . أو كذلك الأخ الرقيق المعسول اللسان الذى وصفه شوسر أيضاً . أو قد ينحط فيصبح واحداً من الساعين للملذات ممن وصفهم بوكاشيو . ولكن نواحى الضعف هذه ، بالرغم من إنسانيتها لم تكن عامة وشاملة ، ولم تكن فوق ذلك كله لتمثل فكرة المجتمع عما هو أفضل وأكمل .

المثل الأعلى فى القداسة :

ازدهرت حياة القداسة واتخذت أشكالاً كثيرة متنوعة . وكان سكان مدينة الله يعظمون المثل الأعلى فى القداسة ويرفعونه إلى المكانة الأولى ، حتى أولئك الذين لم يشعروا بدافع نحوه .

ولم يكن المقياس الذى يقاس به الرهبان المتنسكون وحدهم ، وإنما كان يقاس به أيضاً أساقفة الكنيسة وأمراء العالم . وكان يفترض وجود القداسة مبدئياً فى الرهبان العلمانيين كالرهبان المتنسكين بالرغم من أن الاختلاط بالناس والتعرض

لمغريات الحياة وخدمة المجتمع أمور لها كلها أخطارها . غير أن الدير وما يتيح من مجال لحياة التأمل اعتبر دائماً أفضل وأسلم مكان للحياة . ذلك أن حياة الرجل العامى والتاجر والفارس كانت مهددة دوماً بالأخطار . وكذلك كانت حياة الرهبان العلمانيين وخاصة عندما يتسلمون مناصب عالية . وقد تكون قصة انتخاب البابا سلستين الخامس من أقوى الحوادث دلالة على عقلية القرون الوسطى : فقد شغر الكرسى البابوى واجتمع مجلس الكرادلة لينتخب من يملؤه . وظل المجلس سنتين متواصلتين يدرس أمر انتخاب الشخص الملائم لأصعب وأعقد مركز فى العالم المسيحى ، وكانت البابوية تجابه حينذاك أعصى المشاكل التى يعجز عن حلها أحكم رجال الدولة . فانتخب الكردالة فى نهاية الأمر ، وبعد الدرس والتفكير ، فلاحاً جاهلا متطيراً مسناً فى الثمانين من عمره ، صرف حياته بكاملها كراهب متنسك منعزل فى مغاور إحدى الجبال . وكأنهم بانتخابهم له ساقوه إلى الفشل المخجل ، وما ذاك إلا أنهم كانوا يعتقدون أن القوة الخفية فى حياة القديس تستطيع أن تأتى بالمعجزات . وتجد فى التراجم قصصاً عن محاربين وحكام وتجار وأساقفة كثيرين تركوا أمجاد العالم الدنيوي ومفاخره ليعيشوا حياة التنسك والعزلة ملبين نداء عالم بعيد أعلى .

حياة الرهبانية :

كانت الرهبانية المسيحية عميقة الجذور فى تقاليد الماضى وفى حياة القرون الوسطى . نشأت فى الأصل فى ظل النزعات الهلينية تأثراً بالصوفية الشرقية فى الكنيسة القديمة ، وذلك فى صحراء مصر حيث عاشت فئات من الرهبان زمناً طويلا . ولقد عرف الشرق الرهبانية والتقشف منذ عهد بعيد وساعدت اتجاهات كثيرة فى المسيحية على الأخذ بهما واعتناقهما . وتغذي الزهد المسيحى فى الأصل ، لا من فكرة نبذ العالم ، ولكن من عدم اللامبالاة « بأشياء قيصر » نظراً لاقتراب مجىء ملكوت الله . وكانت المجتمعات المسيحية الأولى بسيطة متقشفة وذلك

سعياً وراء المحافظة على روح المحبة المسيحية الأساسية، وهو أمر تصعب المحافظة عليه فى حياة مترفة — ووراء تدريب النفس وتوطيدها على القداسة والفضيلة — والتدريب شرط أساسى لتحقيق الزهد ، وغاية ذلك كله التعجيل فى مجئ ملكوت الله . وكان لهذا الزهد قيمة مزدوجة : أولا أنه يقوى النفس المسيحية بكاملها لتقدر على تلبية حاجاتها الروحية . وثانياً أن يصرفها عن الاتجاهات القليلة الأهمية لتندفع بكاملها نحو الأمور السماوية العليا . على أنه مع مرور الزمن امتزج حصر الاهتمام بالأمور الأساسية الأولى بما فيه من ذلك الاحتقار للذة الذى يميز جميع الذين يدعون لتأدية رسالة عظيمة مع ثنائية الشرق والأفلاطونية الجديدة التى احتقرت الجسد وجميع رغباته . ثم جاء تأثير بولس الرسول والغنوصيين وأفلاطونية الاسكندرانيين وأوغسطين ، فأصبح لقهر الجسد والزهد فى العالم الأرضى قيمة ذاتية لا صلة لها ألبتة بقيمتها الأساسية كطريقة وتدريب وحصر انتباه . وكانت هذه الثنائية الشرقية على أشدها فى مصر ، فأفلوطين الوثنى وأوريجين المسيحى والقديس أنطونيوس كانوا جميعاً من الأقباط المصريين . وكان يقطن صحارى مصر الشرقية نساك مسيحيون قطعوا جميع العلاقات البشرية ليصلوا إلى الله .

ولكن سرعان ما كانت حياة المتنسك تتدهور إلى ضرب من القسوة الجنونية وتنتهى إلى حالات شاذة مرضية تكثر فيها الرؤى والخيالات ، حتى فى الأرض المصرية حيث يتاح لزاهد معتزل أن يؤمن قوته . فالقديس سمعان العامودى الذى الذى أنفق ثلاثين سنة على عامود والقديس المدهش أنطونيوس الذى كان يتعارك مع الشيطان كانا يشذان فى الواقع عن المثل الأعلى المسيحى ولا يمثلان حقيقته . لكن المسيحية بعد أن أدركت هذا الخطر جمعت هؤلاء النساك بعضهم مع بعض وأجبرتهم على الحياة فى بيئة واحدة حياة تعاونية تحول دون فرض القسوة الوحشية على أنفسهم ، وتذكرهم دائماً أن غاية الزهد أن يصبحوا جنوداً مدربين فى سبيل الرب . وقد وضع باشوميوس أولا ثم القديس باسليوس فى القرن الرابع ميلادى

القاعدة الكبرى للأديرة الشرقية التى قامت على ضرورة تحقيق الطهارة ، والتحرر من جميع صلات القرابة ، والعمل المبذول فى غاية مفيدة ، والطاعة للرئيس المرشد .

وقد لبى الغرب نداء هذا المثل الأعلى فى الرهبانية ولكن بتعصب أقل وطمأنينة وغبطة أكثر . ثم إن المجتمعات المسيحية الممتلئة بروح المحبة الرسولية والساعية إلى تحقيق حياة مثلى انصرفت غير آسفة عن حضارة روما الهرمة المنهوكة المترفة ، إلى ما هو أبقى وأجدى . فلقد بحث الناس خلال الأجيال ، منذ أن تدهورت الروح المدنية ، وقضت حياة الترف التى كانت تحياها الطبقة المترفة على ما كان من الفضائل القديمة ، بحثوا عن مصدر جديد يحقق لهم غبطة سامية . ولم يستطع الرواقيون والأبيقوريون والأفلاطونيون ، أن يدرأوا تلك الخيبة المرة التى شعر بها من أنهكتهم التخمة . أما المسيحيون فقد وجدوا هذه الغبطة الأبدية وتحدثوا عنها . وطالما كانت الاضطهادات قائمة لم يكن المسيحيون بحاجة إلى تعذيب الجسد ، إذ أن جنود المسيح وأبطاله وجدوا فى الاستعداد للاستشهاد ، ما كانوا يسعون إليه من ضبط للنفس .

ولكن عند ما انتهى عصر الاضطهاد واحتلت المسيحية مكانها فى المجتمع الرومانى وأخذت تنعم بحرية لم تعرفها من قبل تسرب إلى صفوف الجدد من « معتنقيها » الذين لم يتقيدوا بمقتضيات الإيمان المسيحى الأول ، تراخ فى الأخلاق وخاصة عودة إلى العلاقات الجنسية الشاذة — تلك التى كانت آفة آبائهم من قبل — وعند ما أحست الجماهير ذلك أخذت تتحول عن مثل هذا العالم المتفسخ مدفوعة باحتقار له وباحثة عن حياة أكثر صفاء واعتدالا . وأولئك الذين لم يخشوا الموت فى غرض الاضطهاد أصبحوا الآن يفرون من الترف والابتذال ساعين وراء حياة فيها سمو وكمال . وابتعد جنود المسيح عن المجتمع كما يبتعدون عن سرير رخيص .

وبعد غزوات البربر وانغلاب المجتمع المتمدن على أمره نشأ بتكون الأديرة عامل جديد ظل فعله مستمراً خلال العصور الطويلة إلى يومنا هذا . فالأديرة

لم تكن مجرد ملاجىء للهرب من تجارب العالم وبشاعته ، وإنما كانت أيضاً مراكز منيعة للسكينة والتأمل وسط خضم زاخر من الحرب والكفاح الأعمى فى سبيل البقاء . لذلك وجد فى الأديرة واحات وارفة الظلال ، أولئك الذين رفضوا أن يسخروا السيف فى خدمة المحبة المسيحية ، وأولئك الذين عجزوا عن الصمود أمام الشدائد بدافع من ضعفهم الإنسانى ، وأولئك الذين استهوتهم حياة التأمل والدراسة والتفكير . وهكذا امتصت الأديرة ، بصورة طبيعية ، كل ما تبقى من الحياة الفكرية وأصبحت بحكم ذلك مستودع العلم القديم . غير أنه من الخطأ أن نحسب الرهبنة فراراً والرهبان جبناء . ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم خلال أحلك فترات العصور المظلمة مهمة فى غاية الصعوبة وهى أن يجعلوا البربر يعتنقون المسيحية ويأخذون بأسباب الحضارة .

فحوليات القديس كولومبوس الذي ذهب رسولا إلى سكوتلندا والقديس بونيفاس المبشر الكبير فى ألمانيا تثيران الإعجاب قدر ما تثيره قصص الرهبان اليسوعيين وكفاحهم فى أميركا الشمالية بين القبائل الهندية . فلقد كانت ظروفهم متشابهة ومهمتهم واحدة ، ولم يتوقف الرهبان عند هذا الحد، بل أصبحوا الفاتحين فى الأراضى الجديدة ، يعلمون البربر كل ما يعرفونه ، من الطرق الزراعية إلى الفلسفة المسيحية وظلت الأديرة مراكز التعليم وحدها تقريباً حتى نشوء الجامعات فى القرن الثانى عشر . ولا نبالغ إذا قلنا إن كل ما يفخر به الأميركيون من روح الود والمغامرة التى تم بفضلها بناء أميركا الحديثة ، كان معروفاً لدى الرهبان فى ظروف أشد وأعسر .

ولم يكن الابتعاد عن العالم بالنسبة لأناس كهؤلاء ابتعاداً عن العمل والجهد كذلك فإن أولئك الذين اتبعوا طريق التأمل Vita contemplativa وأحبوا المسيح محبة انتهت بالاتحاد الصوفى ، كانوا يعتبرون الحياة تعذيباً مجدياً ثمرة لغبطة روحية عميقة . وقد نستغرب أن يكون القديس فرنسيس لم ينعم بسياراتنا ومراكبنا البخارية . وأن يكون قد آثر الفقر على الثراء . ولكن بوسعنا أن نتخيل ،

حتى فى يومنا هذا، أن الحياة الروحية الفكرية التى كانت تملأ أنحاء دير كلونى الكبير مثلا تفوق بكثير حياة مخيمات عمال المناجم ، التى اختار الابتعاد عنها .

أخذ الكرسى البابوى فى روما هذه القوة الهائلة فحرص على توجيهها خالقاً منها جيشاً منظماً فيه قوة الطاعة والأمر وفيه طاعة تهدف لتحقيق هدف كبير ، ومن الدير الكبير على جبل كاسينو فى جنوبى روما ، وضع القديس بندكتس القاعدة التى أصبحت قانون الرهبان الغربيين ، والتى تنظمت بموجبها حياة الراهب اليومية حتى فى أصغر تفاصيلها . فقد كان عليه أن يصرف سبع ساعات يومياً فى العمل اليدوى وساعتين فى الدراسة والتأمل . ومع ذلك ظل المجال مفتوحاً أمامه لتأدية رسالته الحضارية .

إن المثل الأعلى الذى سعت الرهبانية لتحقيقه خلال القرون الوسطى — وذلك بقطع النظر عما كانت قبل ذلك أو صارت بعد ذلك — كان إيجاد جماعة من الرجال مكرسين ومعتزلين ليحققوا فى حياتهم البيئة المسيحية القائمة على المحبة والغيرية والخدمة المتواضعة للجنس البشرى بكامله . فتنظيف الغابات ، وتنسيق القفار ، وحراثة الأرض وسقاية الصحراء ، وتحويلها إلى حدائق غناء، وإدخال الأفكار الجديدة فى حياة الفلاح ، والأساليب المستحدثة للصانع والنماذج المبتكرة للمهندس ، والعناية بالفقير والمريض والمسافر ، وتعليم الشباب وتدريبهم والتمتع بالأمجاد الخفية الهادئة للحياة التأملية ، وفوق كل ذلك خدمة الإنسانية بتطبيق مبادىء المسيح تطبيقاً نموذجياً فى البيئة الاجتماعية — جميع هذه الأمور التى تمت على أيدى الرهبان بمحبة لا تعرف الأنانية ، وانسحاق أمام الله والإنسان ، جعلت منهم منبع قوة وحيوية تتغذى منه مدينة الله ويسقى الحياة البشرية بالمحبة الإلهية والنقاوة الخلقية . فقد كان على الرهبان فى أديرتهم أن يقدموا للكنيسة ما كان يجب على الكنيسة بدورها أن تقدمه لمختلف الطبقات خلال تشعباتها الكثيرة .

وليس من المبالغة قط أن نقول إنه بالرغم من جميع الاساءات التى لحقت بالرهبان من جراء ثورات كثيرة عليهم ، فقد قام هؤلاء بوظيفتهم الدينية

والاجتماعية ، وتحدر منهم فى موجات متتابعة معين لا ينضب من القوة الخلقية كانت أعظم مصدر لما امتلكته القرون الوسطى من القيم الروحية . وما كانت نيران الإيمان لتخف حتى ينشأ مصلح جديد فيذكر الناس بالطريق السوى . فدير كلونى فى القرن العاشر وفرقتا السستيريانز Cistercians والكارتوجيانز Carthusians فى القرن الثانى عشر، ورهبنتا الفرنسسكان والدومينيكان فى القرن الثالث عشر، ولوثر وايرازموس وحركة الإصلاح بعدهما — جميع هذه الحركات — التى جددت إيمان الناس بالمبدأ المسيحى جاءت من الرهبان .

ومن هذه المهمة الأساسية نشأت جميع الشرائط الملازمة لحياة الرهبنة . فلكى يتمكن الرهبان من خدمة الله والإنسان خدمة مثلى كان عليهم أن يتحرروا من جميع الروابط الخاصة وأن يقيدوا أنفسهم بقيود المحبة الإنسانية الشاملة وهى تقوم على نذور ثلاثة: الفقر والطهارة والخضوع . أما الطهارة فكانت تعنى أكثر من طهارة الجسد القائمة على الصوم وإتباع نظام معين فى الطعام . إنها كانت تعنى قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت ليكون الراهب أقدر على خدمة جميع الناس . وأما الفقر فكان يعنى الحرية المطلقة من قيود الأشياء ورفض جميع المصالح المادية وذلك من أجل خدمة مصالح الإنسان الحقيقية دون أسف أو ندم . وكان الخضوع يعنى الإمحاء والاستسلام التامين لإرادة الله وفقاً لتفسير الثقاة ، وذلك من أجل حسن القيام بالواجبات المسيحية . وهذه النذور الثلاثة وإن كانت دون ريب نقيضاً للواجبات الكبيرة الثلاثة المفروضة على الرجل العادى وهى العائلة والمهنة والدولة ، وإن كانت كثيراً ما تتضمن إهمال التسلسل فى مراتب الرهبانية باستثناء سلطة البابا وحده التى ظلت محترمة من الجميع — إلا أنها حررت الراهب من أجل القيام بخدمة إنسانية أكمل . وكانت القواعد الأساسية لجميع من كرسوا أنفسهم لخدمة ربهم . فنبذ ما كان يتمتع به الناس عامة ، والغبطة الفائقة فى تقريب الله من الإنسان ، وفى توجيه الإنسان صوب الله بالعمل والمثال — تلك كانت غاية الراهب الخاصة

ووظيفته فى حياة القرون الوسطى . وتلك كانت أيضاً مهمة القديس .

غير أن هذه المسؤولية التى اضطلع الراهب بأعبائها فى القرون الوسطى تظهر للعقل الحديث وكأنها حشد للقوى البشرية مستحيل التطبيق . فكبت ما هو طبيعى وإنسانى فى الفرد ، كالرغبة فى العلاقات الاجتماعية ، ومحبة خيرات الطبيعة ، وفوق هذا وذاك خنق الغرائز الجنسية الجامحة ، كل ذلك لا يمكن أن يتم إلا تحت تأثير أعظم الدوافع وأقواها . فليس من المستغرب إذن أن تمتلىء السير بأنباء الثورات الحزينة للغرائز الجامحة ، وأن يشتد مركب الحس بعدم الطهارة وما يرافقه من اهتمام مرضى بالجنس وخوف مشوه من أكثر قوى الحياة فائدة وجدوى . وليس من قبيل الصدفة أن مختلف الرهبنات كانت بحاجة مستمرة إلى « إصلاحات » جديدة لتعيدها إلى نقاءها الأصيل . وكان الرجل العادى بل والراهب العادى فى عصر الإيمان ، يعتبران هذا الكبت بالغ الشدة والصرامة . ولكن ما إن تحرر المجتمع وأصبح قادراً على أن يقدم إلى الفرد حياة غنية سليمة ، حتى أصبحت حياة الدير شديدة الوطأة . ولذلك فقد ظهرت بوادر الانحلال فى الرهبانية قبل ظهورها فى أى من مؤسسات القرون الوسطى . فالاحترام الذى نالته الأديرة جاءها معه بالأراضى والهبات التى كانت توقف عليها ، فأصبح لها بذلك فى مجتمع القرون الوسطى ، وظيفة اقتصادية كانت لسوء الحظ تصطدم بأهدافها الروحية . وابتدأت النوازع الدنيوية تجتذب رهبان الأديرة بشكل متزايد . وأخذت الأديرة تمتص فائض السكان الذين تعجز الحياة الزراعية عن إعالتهم ، وتؤمن لهم حياة طيبة ، دون أن يضطلعوا بالمسؤوليات العائلية .

هذه الحقائق كلها تفسر لنا كيف أنه ابتداء من القرن الثالث عشر انصبت أكثر الانتقادات على رؤوس الرهبان يذكيها شعور قوى بأن المجتمع قد تقدم أشواطاً بعيدة بالنسبة لمؤسساته القديمة . حتى إذا جاء القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر أصبح الرهبان يعتبرون فى نظر سكان المدن أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة التى تقابل فى أيامنا هذه طبقتى الإقطاعيين الغائبين والرأسماليين الاستماريين.

ولكن الراهب فى أفضل ما وصل إليه — لا الزاهد الباحث عن ذاته — وإنما ذلك العضو الضرورى الذى لا غنى عنه فى جسم المسيح ، ازدهر فى أشكال متعددة يختلف بعضها عن بعض كما تختلف النجوم فى أمجادها . وبوسعنا أن ندرس عن كثب ترجمة رجلين كبيرين وعلمين بارزين من أعلام الكنيسة فى القرون الوسطى هما القديس برنار كليرفو والقديس فرنسيس أسيسى . وكان الأول زعيماً لحركة الإصلاحات الأكليريكية فى أوائل القرن الثانى عشر ، عصر الحروب الصليبية ، كما يمثل الثانى روح القرن الثالث عشر ، عصر توما الإقوينى ودانتى والعصر الذى بنيت فيه الكاتدرائيات الكبيرة .

القديس برنار — الراهب

برنار رجل غريب الأطوار تملأ نفسه المتناقضات فتطفح بالغضب السماوى والمحبة الإلهية . وهو زاهد متصوف وخطيب ورجل دولة فى آن واحد . اضطر وهو فى العشرين من عمره أن يقود إخوته وأقرباءه بعيداً عن حياة النبلاء الإقطاعيين إلى الحياة القاسية فى (سيتو) ، ولكن سرعان ما وجد حتى هذه الحياة على جانب من الراحة ، وربما وجد المجال ضيقاً لإرادته النارية الجياشة فى ذلك المكان المنعزل . فذهب مع اثنى عشر رفيقاً ليؤسس ديراً جديداً فى وادى كليرفو البعيد وليبسط من ذلك الحصن نفوذه على العالم المسيحى خلال ربع قرن بكامله مما ندر أن فعله راهب قبله أو بعده . وتصبح حياته بعد الآن عبارة عن حل وترحال مستمرين ، إما بدافع إيمانه الشديد لأن ينشر القداسة فى المجتمع ، وإما تلبية لتوسل الناس فى أن يجتمع إليهم ، فنراه يشترك فى إنتخاب البابوات ويوجه إليهم التوبيخ والتنديد ، ويحارب الهرطقة والتعصب الشرس ، وينادى بالحروب الصليبية ويضع القواعد لفرسان التمبلرز Templars ويهدم فلسفة إبيلار العقلية ، ويتدخل فى شؤون الأقسام النائية من العالم المسيحى كلما ظهر لعينه الساهرة أن كنيسة الله المقدسة قد لوثتها الأهداف الأنانية ،

ثم نجده مراسلا واعظاً مؤلفاً ناظماً الأناشيد . ولكنه يظل مع ذلك دائم الشوق لسلام الدير وما فيه من بعد عن الضوضاء والشهرة وهدوء يتيح له اتباع طريق الصوفى التى تنتهى بالرؤيا الإلهية . ومع أنه كان يضع الحياة التأملية فوق كل حياة أخرى فإن قواه الجائشة لم تترك له مجالا للهدوء ما دام فى بيت الله رجس واحد . فحياته برمتها تفنيد واقعى لهدوء حياة الرهبانية . وعلى ذلك انتقى دانتى ، بتأثير حدس صادق ، هذا الراهب ليعكس فى أعلى سماوات الجنة أعمق أسرار رؤيا المحبة الإلهية .

ذلك أن النقطة الجوهرية فى حياة القديس برنار كانت محبة الله والإنسان كما كانت أيضاً محور كيان القديس فرنسيس . ولكن هذين المثلين الكبيرين فى القداسة المسيحية يمثلان قطبين متقابلين فى روحها ويعكسان تبايناً فى المزاج يعود فى الأصل إلى الإنجيل ذاته . فقد كان كلاهما يضطرمان بنار محبة شاملة . ولكن محبة القديس برنار هى محبة الخير التى ترافقها وتقابلها كراهية الشر — تلك المحبة الأولى التى لا بد لها أن تخلق الجحيم لتبرير أمجاد السماء . بينما محبة القديس فرنسيس هى المحبة التى تغفر كل شىء لأنها تفهم كل شىء . فالأولى منبع الإصلاح ، بل الحماسة الثورية عند نبى يسعى لأن يجدد جميع الأشياء . والثانية هى العطف الشفوق المتسامح عند قديس يعزى المصابين ويريح المتعبين تاركاً العالم يسير فى طريقه الذى اختاره . الأولى ثنائية مطلقة وعميقة الحس الاجتماعى . والثانية موحدة فردية واعية لأسباب الأشياء اللامتناهية التعقيد . ويظهر أن المحبتين قد امتزجتا فى وحدة كاملة فى المسيح . أما فى برنار فقد اتخذت المحبة شكل غضب وتنديد قاس كما كانت عند فرنسيس انخفاض جناح وخضوع . وكل منها ، على عظمتها محبة غير مكتملة . فلا غنى لعالم الإنسان عن السيطرة ، كما لا غنى له عن السلوى والعزاء .

لقد جعلت محبة الله برنار لا يهاب شيئاً فى غضبه — وكمثال على ذلك خذ قصته مع ويليام دوق اكويتن ذلك السيد المطلق الذى لقب بالعملاق الجبار

الذى كان يباهى أنه لا يخاف إلهاً ولا بشراً ما دام وراءه فرسانه وجنده المسلحون . صادف أن طرد بعض الأساقفة من مراكزهم فأمره برنار أن يعيدهم إليها ولما لم يجد الكلام نفعاً أقام الصلاة ثم تقدم وسطها يحمل كأس القربان المقدس بين يديه فاتجه صوب الدوق ويليام وقال له بصوت جهورى وسلطة مرعبة : « لقد رجوناك فانتهرتنا ، وتوسل إليك هذا الجمع من خدام الرب يوم اجتمع إليك فى غير هذا المكان فازدريته . انظر ملياً . هنا يأتيك ابن العذراء رأس الكنيسة وسيدها الذى اضطهدته . هنا حاكمك الذى لذكر اسمه يخشع كل ما فى السماء وكل ما فى الأرض وكل ما تحت الأرض . هنا حاكمك الذى ستقف بنفسك بين يديه ، فهل ستنتهره أيضاً ، وهل ستزدريه كما ازدريت خدامه »(٥) . وهنا ارتمى السيد المخيف على الأرض ثم نهض وفعل ما أمره به الراهب .

وكتب مرة إلى ملك اسمه برنار يقول له :

« إنه لمرعب لأى إنسان أن يقع بين يدى الله الحىّ ، حتى ولو كان ذلك الإنسان أنت أيها الملك العظيم »(٦) .

سقطت العبارة التالية وكان لايحجم أن يقول للبابا بالذات :

« تذكر أولا أن الكنيسة الرومانية المقدسة التى أنت رئيسها هى أم الكنائس لا صاحبة السيادة عليها ، وأنك أنت نفسك لست سيد الأساقفة وإنما أنت واحد منهم وأخ بين أولئك الذين يجدون غبطة فى الله وشريك مع الذين يخافونه . وفيما عدا ذلك فاعتبر نفسك مجبراً أن تكون وجه العدالة ، ومرآة القداسة ، ونموذج التقى ، ومعيداً إلى الحقيقة حريتها ، ومدافعاً عن الإيمان ، ومعلماً للأمم ، وهادياً للمسيحيين ، وصديقاً للعريس ، وأشبيناً للعروس ، ومنظماً للكهنة ، وراعياً للشعب ، وسيداً للحمقى ، وملجأ للمظلومين ، ومحامياً عن الفقراء ، وأملاً للمتألمين ، وحامياً للأيتام ، وقاضياً للمترملين ، وأعيناً للمكفوفين ، ولساناً للبكم ، وعصباً للمسنين ، ومنتقماً للجرائم ، ورعباً للأشرار ، ومجداً للأخيار ، وعصاً للأقوياء ،

ومطرقة للطغاة ، وأباً للملوك ، ومديراً للقوانين ، ومراقباً للأنظمة . فأنت ملح الأرض ، ونور العالم ، وكاهن الرب العظيم الرفعة ، وخادم المسيح ، والممسوح للرب . تذكر ما أقوله لك وليعطك الله فهماً[٧] .

وهو بالرغم من بغضه الشديد للكفار وأصحاب البدع الدينية الذين أنكروا محبة الله مختارين ، فقد كان مع ذلك يسعى لخيرهم لا لتحطيمهم . وعند ما أيقظ تعصب الصليبيين عوامل الحقد فى الناس ، فقام راهب ألمانى يبشر على ضفاف نهر الرين « بالموت لليهود » ، استنجد به أسقف مينز ليهدىء الانفجار الشعبى ، فكتب : « إن الكنيسة تنال على اليهود نصراً أعظم عند ما تهديهم إلى الإيمان الصحيح كل يوم بدلا من أن تدفعهم جميعاً ليودى بهم السيف مرة واحدة » ، وانفجر غاضباً على ذلك الزعيم الدينى المتعصب يقول : « يا له من مذهب شيطانى ! ! يا له من ارشاد جهنمى مناقض للأنبياء ، وبغيض للرسل ، ومبطل لكل بر ونعمة ! — يا لها من نظرية مدنسة قائمة على الباطل ، ناشرة العذاب ، وجالبة للآثام »[٩] . ولما وجد أن الرسائل لا طائل تحتها ارتحل لمينز وقابل الراهب رودلف فحطم معنوياته ثم تعرض للجماهير الهائجة وخطب فيها فانصرفت باضطراب وفوضى . كل ذلك تم بفعل إرادته النارية . وكان رؤوفاً حتى إزاء الفرق الملحدة التى كانت تعلم نظريات يعتبرها معيبة شيطانية : « يجب أن نتغلب عليهم ، لا بالسلاح ، ولكن بالإرادة ، وأن نعيدهم إلى الإيمان بالتعليم والإقناع » .[١٠]

وهذا السخط على الآثام كان ظهر المجن ، وأما وجهه فقد كان من المحبة الصوفية ، لله ، ويتحدث برنار فى هذا الموضوع الحق ببلاغة فائقة ، فيقول :

« يجب أن أقول عن المحبة إنها طاهرة لأنها لا تحتفظ بشىء لذاتها . والحقيقة أنها لا تملك شيئاً ، لأن كل ما عندها هو لله . إن قانون الله الذى لم يمسه دنس هو المحبة التى لا تسعى وراء نفعها بل وراء نفع الآخرين . . . ولا يتعدى نطاق العقل قولنا بأن الله حى بقانون وأن ذلك القانون هو المحبة . بل

ما الذى يحفظ الأقانيم الثلاثة فى وحدة أزلية غير المحبة ؟

ولما كنا من طبيعة أرضية نولد من شهوة الجسد كان لا بد للمحبة المتعطشة أن تبتدىء من الجسد . غير أنها إذا اتجهت اتجاهاً صحيحاً تحت تأثير النعمة فإنها تنتهى إلى الروح . فالشىء الأول لا يكون روحياً بل طبيعياً ، أما الروح فتأتى بعد ذلك . فالمرء يحب نفسه أولا لذاته ، فهو لكونه جسداً لا يستطيع أن يدرك شيئاً وراء ذاته . وعند ما يرى أنه لا يستطيع أن يعيش بذاته وحدها يبتدىء — وكأنما ذلك بالضرورة — أن يبحث عن الله ويحبه . وهكذا نجد الإنسان فى هذه المرحلة الثانية يحب الله ، ولكن من أجل ذاته لامن أجل ذات الله . غير أن الضرورة إذ تقوده لفهم الله والتمتع بالحياة معه بوساطة التأمل والتفكير والقراءة والصلاة والطاعة فإن معرفته لله تزداد أكثر فأكثر وتملأ عذوبة الله جوانب نفسه ، وإذا تذوق العذوبة الإلهية التى لا توصف ، انتقل إلى المرحلة الثالثة إذ يحب الله من أجل ذات الله . أما المرحلة الرابعة ، محبة المرء لذاته هو من أجل ذاته ، فلا أدرى إن كان قد وصفها فى كمالها إنسان على وجه الأرض . فليدل أصحاب المعرفة برأيهم بهذا الأمر ، أما أنا فإن وصول هذه المرحلة يبدو لى فى حيز المستحيل . وجل ما أستطيع أن أؤكده ، إن المرحلة النهائية تتحقق عند ما يدخل الخادم الصالح المطيع مشاركاً فى فرح الرب فيثمل بالغنى الفائض فى البيت الإلهى . حينئذ يفقد وعيه بذاته وينتقل إلى الله ليصبح واحداً بالروح مع الذات الإلهية »[١١] .

وقد رمز برنار إلى هذا الانصهار الكامل للروح فى الله — كما فعل التقليد المسيحى بكامله — بزواج العريس بعروسه مستشهداً بالأقوال الشعرية الملتهبة فى نشيد الانشاد . فقد وجد الراهب الزاهد فى اتحاد الزواج المقدس التمثيل الصحيح للمحبة الروحية الكاملة . وهو يبدو كأنما يصرخ من أعماقه حين يقول :

« أيتها المحبة المسرعة العنيفة الملتهبة العاصفة التى لا تستطيع أن تفكر بشىء

وراء ذاتها ، الكارهة والمحتقرة لكل شيء والمكتفية بذاتها . أنت التى تلتبس عليك المراتب وتهملين الأشكال وتزدرين المقاييس ، أنت تظفرين فى ذاتك على الانتهازية والعقل والحزى والرأى وتقودينهم جميعاً للأسر . إن كل ما تهمس به روح العروس هو رجع ندائك العذب دون سواه ، فأنت إذن قد امتلكت قلبها ولسانها »(١٢).

القديس فرنسوا — الأخ المتسول :

إن المحبة التى استولت على القديس برنار فأصبحت السيدة الآمرة فى حياته ، شع لها لهيب كان أكثر عمقاً وربما أكثر صفاء فى حياة القديس فرنسوا الأسيسى الذى أصبح بين القديسين أكثرهم قداسة ، وبين المسيحيين أكثرهم شبهاً بالمسيح . غير أنه لم يتميز بأية قوة عقلية فهو لم يعلم جديداً ولم يكن ذا فكر مبدع . عاش وسط الحوادث المثيرة فى أيامه دون أن يتأثر بها . فهو لم يأبه لما فى حياة الأكليروس من فساد ولم يقصد للتنديد بها ولا لمحاربة الكفر والإلحاد . وما كانت السياسة والحروب والمشاكل الحادة الناشئة عن تطور العلاقات الاجتماعية فى عصره لتعنى شيئاً بالنسبة إليه . ولم تكن لديه أية معرفة بعلم اللاهوت أو فلسفة أوغسطين أو فلسفة القرون الوسطى ، حتى لم يكن لديه فكرة عن نظام القرون الوسطى القائم على التسلسل . اجتاز طريقه فى الحياة ببراءة الطفولة واستغرابها ومرحها ، وكانت هذه المشاعر كلها تنبعث من نفسه فى جدة وعفوية طلقة من قيود المعرفة والمكالمة . أثار خيال الناس لا عقولهم وكان يجسم فى ذاته المثل الأعلى للإنسان كما صوره الإنجيل . وإذا كانت وظيفة الأديرة أن تقرب الله من الإنسان فقد كانت مأثرة فرنسيس الفائقة أنه جسم تلك الوظيفة ، لا فى فعله بل فى كيانه . ولقد كان كيانه من المحبة — تلك المحبة التى اتخذت فى بيت لحم جسداً إنسانياً . وقد كان يكفى فرنسوا أن يكون ليثبت حقيقة الإيمان المسيحى .

رأينا كيف أن إيمان برنار ومحبته كان بينهما ازدواج أساسى ، فكان بذلك يمثل مسحة النبوة فى المسيحية . أما فرنسوا فكان واحداً فى أعماق نفسه . وما كان يرى أحداً سوى الله . لذلك فإنه لم ير واقع العالم أبداً ، بل كان العالم كله بالنسبة إليه هو ذلك العالم الذى أراده الله ، مكتملا وكاملا . وهو منذ أن خرج من قريته أسيسى ينشد أغانى فرنسية فرحة ساعياً وراء الفروسية الرومانطيكية ، لم يفقد يوماً واحداً براءة الطفولة التى تصور للنفس أن أفضل ما يعجب الناس به هو الطريق الذى يجب أن يسير العالم فيه . فعند ما كان فارساً يدين بالولاء لملك أو أمير بذل قصارى جهده لأن يكون الفارس الكامل . وعند ما أصبح المسيح ملكه وسيده حاول المحال فى تأدية الواجب . والحقيقة أنه كان مثل بارسيفال نقياً غبياً .

ولما كان فرنسوا يرى الله فى جميع الأشياء فقد أحب كل إنسان على الأرض وكل حيوان فى الحقل ، وكل طير فى الهواء ، وفرح بأخوة الطبيعة التى تغذيها فكرة الحلولية وتتغذى بدورها منها . هذا هو عالم الله المقدس وما الإنسان والحيوان سوى مخلوقات الله المقدسة . وعلى ذلك لم يكن ليفهم ثنائية الزهد أى نبذ العالم والابتعاد عنه والتنديد بالظالم ومحاربة الخطيئة ، بل عاش حياة طبيعية بين الناس ، واثقاً بخيرهم غير قلق بالغد . وكان عمله كراهب مع الفقراء والضعفاء طافحاً بروح الفرح العنيف الذى ينبعث من شعور الإنسان بأنه يتم إرادة الله ، ولكنه الفرح فى الناس رجالا ونساء وفى جمال حياته مع « سيدته الفقر » . وهكذا أصبح وعظ الناس وخدمتهم فى بيئتهم التى يعيشون فيها ، الاتجاه الغالب فى رهبنة « الاخوان المتسولين » التى نشأت حول فرنسوا . ولما كانت الأديرة الأولى شديدة البعد عن العالم بنى أتباع فرنسوا الملقبين بالفرنسيسكان مراكز عملهم فى المدن وكانوا دائمى التجول من بلدة لأخرى . غير أنه لم يكن لدى فرنسوا قصد ثابت يبتغى قلب الطريقة التأملية vita contemplativa إلى طريقة الفعل vita activa . فمحبته للعالم لم تكن لتسمح بغير نوع الحياة التى عاشها .

لذلك لم يبذل فرنسوا جهداً كبيراً كبرنار ولم يقم بأى عمل ذى أهمية . بل كانت قيمة أفعاله فى كونها تعبيراً حياً عن كيانه وكأنها رموز لتلك الحقيقة الخالدة التى تستطيع أن تفعل كثيراً فى سبيل الإنسان .

إن سيرة فرنسوا من ولادته ابناً لتاجر فى أسيسى ، وإنفاقه شباباً منعماً بالمسرات ، مليئاً بالمرح واليسر ، ولكنه معتدل بسبب ميل داخلى إلى المحبة والفروسية ، وعزوفاً عن الشر والمنكر ، منتهى حلمه فيه أن يصبح فارساً عظيما ، ثم اتجاهه إلى العناية بالفقراء والمجذومين ، وغضب أبيه عليه وإنكاره له ، واستمراره فى إنشاد أغانيه المرحة ، مقيما مع رفاقه فى كنيسة « بورتينكولا » — جميع هذه التفاصيل معروفة كالأناجيل ذاتها . ولقد جرب كل رسام منذ جيوتو فنه فى رسم تلك الدقائق الشعرية فى حياة فرنسوا عند ما كانت نعمة الروح تفيض منه طاهرة نقية لا يشوبها شىء . فصوره فى كنيسة القديس بطرس فى روما يوم تألم لقلة ما كان يقدم من العطايا لسيد الرسل فقدم كل ما كان يملكه من مال ، ولبس ثياب المتسولين ليستجدى مالا يقدمه للرسول . ويوم وقف يعيد لأبيه ، لا ماله وحده ، بل ويقدم له ما عليه من ثياب ، وينكر أباه وأمه من أجل أبيه الذى فى السماء ، ويوم تبعه أول تلاميذه ففتح الكتاب المقدس بعد الصلاة وقرأ فيه : « إذا أردت أن تكون كاملا اذهب وبع كل ما تملك وأعطه للفقراء وسيكون لك كنز فى السماء » . فذهب التلامذة ونفذوا ما طلبه منهم ، والحوادث التى لا تحصى ، ومنها عظته للطيور ، كلها تظهر كيف أن محبة مخلوقات الله كانت تملأ قلبه وجوارحه .

يروى أنه أبصر الفقر فى إحدى رؤاه بشكل سيدة جميلة كريمة المحتد تتمايل معتزة وسط صحراء وهى جديرة بأن يخطبها الملك ، فقال لرفاقه : « إخوانى ، أبنائى ، لا تخجلوا من طلب الصدقة لأن المسيح جعل نفسه فقيراً فى هذا العالم من أجلنا ونحن اخترنا الفقر الصحيح تشبها به وسيراً على خطاه »[١٣] ولقد أحب الخضوع المقدس مع أنه كان أحياناً يقف فى وجه الكاردينال أو البابا ويفرض

إرادته . واستقال عن رياسة رهبنته ليكون له رئيس يطيعه ويخضع له . ولكن الفضيلة التى أحلها المحل الأسمى كانت الفرح فكانت حياته أنشودة طويلة واحدة من التسبيح .

وكان فرنسوا الثمل بمحبة المسيح يسمع أحياناً أنغاماً علوية عذبة تستحوذ على نفسه فينشد الترانيم الرقيقة . وقد يشتد هذا الهمس الإلهى سراً فى أذنيه فيعبر عنه فى أنشودة فرحة . وكان يلتقط عصاً فيلقيها على ذراعه اليسرى ثم يأتى بعصى أخرى فيحملها بيده اليمنى وكأنما العصا الأولى كمنجة والثانية قوس ، ثم يتحرك كما يفعل العازفون منشداً بالفرنسية أناشيد المديح للسيد المسيح(١٤) .

نظم فرنسوا قصيدة واحدة عنوانها : « أنشودة الشمس » وهى تعبر أصدق تعبير عن روحه الحساسة المرهفة قال :

« أيها الإله العظيم الطيب الرفيع . لك الحمد والمجد وكل شرف وكل تبريك.
« أن يتلفظ باسمك .

« فليتمجد اسمك يا آله الكون مع جميع مخلوقاتك وخاصة أختى الشمس
« التى يشع نورها وينشر لنا الضياء .

« فالشمس فى عليائها وجمالها الفائق ترمز إليك أيها المتعالى

« ولنتغن بمديحك يا إلهى من أجل أخينا القمر والنجوم التى وهبتها إلينا
« وجعلتها ثمينة وذات جمال .

« ولتتمجد يا إلهى من أجل أخينا الريح ، ومن أجل الهواء والغيوم والسماء
« الصافية ومن أجل جميع الفصول التى تعطى بفضلها لمخلوقاتك الغذاء .

« ولتتمجد يا سيدى من أجل أختى الماء لنفعها الجم وتواضعها وقيمتها وطهارتها

« ولتتمجد يا آلهى من أجل أخينا النار الذى يبدد ظلمة الليل وهو أنيس
« وفرح وجسور وقوى .

« ولتتمجد يا آلهى من أجل أمنا الأرض التى تحبنا وتحافظ علينا وتنتج
« ثماراً كثيرة وأزهاراً ملونة وعشباً بهياً .

« ولتتمجد يا إلهى من أجل الذين يتسامحون ويصفحون بدافع محبتك
« ويتحملون الأمراض والشدائد . أولئك الذين يقاسون الأهوال بسكينة وسلام .
« لأنك ستتوجهم أيها المتعالى فى الأبدية .

« ولتتمجد يا سيدى من أجل موتنا الجسدى الذى لا يستطيع إنسان حى
« أن يفلت منه . وويل لأولئك الذين تطويهم القبور دون أن يتحرروا
« من الخطيئة المميتة . وأما السعادة فهى من حظ أولئك الذين وجدوا إرادتك
« الكلية القداسة فخضعوا لها لأن الموت لن يلحق بهم أى أذى .

« مجد الله وباركه واخدمه بتواضع جم »[١٥] .

الكنيسة مدينة الله وجسم المسيح

إذا كانت الرهبانية نظاماً مستقلا منفصلا غايته تحقيق القداسة الفردية فقد كانت الكنيسة فى تنظيمها الزمنى تستهدف تحقيق المثل الاجتماعى الأعلى للقرون فى إيجاد دولة مسيحية شاملة . فالمدينة الإلهية التى تكلم عنها القديس أوغسطين وصورها بأنها فى حرب أبدية مع مدينة هذا العالم انتصرت أخيراً . فمنذ تسنم البابوية غريغوريوس السابع وحلفاؤه — أى من منتصف القرن الحادى عشر حتى نهاية القرن الثالث عشر — حررت الكنيسة نفسها من السلطة المدنية المجزأة التى عرفتها فى دورها المبكر Landeskirche حين كان أساقفة رايمز ومينز وميلان الكبار مستقلين إستقلالاً فعلياً وأسياداً إقطاعيين وراثيين . وتمكنت بفضل الوحدة التى حققتها أن تسيطر على مقدرات جميع الناس . قال أحد المؤرخين :

« لما كانت الكنيسة مؤتمنة على الحقيقة ومعقلها الوحيد بوحى إلهى فقد كانت تسعى بإرشادات من البابوية لأن توطد الحقيقة فى كل ناحية من نواحى

الحياة ، وأن توجه على نور المبدأ المسيحى كل جهد بشرى ، فالعلم والتربية والتجارة والأعمال والحرب والسلام تدور كلها حول فلكها . وبتطبيق المبدأ المسيحى يتحقق انصهار كبير فى الحياة الإنسانية ويصبح قانون المسيح lex Christi القانون الحى فى الأرض lex animata in terris .

ذلك كان المطمح الكبير الذى أحيط بهالة قدسية ، فمدينة الله التى كان كبار باباوات القرون الوسطى يسعون لتحقيقها ، كانت مدينة فى هذا العالم بل فيه دون سواه . وكانت تتكون من امتزاج الكنيسة الحقيقية — التى هذبها إرشاد الباباوات وتوجيههم وحكمهم — بالمجتمع المدنى الحقيقى الذى هذبوه وحكموه بشكل مماثل . وقد انتهى بشكل منطقى إلى الثيوقراطية (الحكم الدينى) ، وما بيان البابا بونيفاس الثامن حين قال : إننا نصرح ونعلن ونقول إنه من الضرورى لخلاص كل إنسان أن يكون خاضعاً لحكم الحبر « الرومانى » ألا نتيجة ضرورية لما تقدم . ولكن الثيوقراطية كانت مجرد وسيلة لم تنل فى أفضل أيام البابوية تأكيداً يذكر . غير أن الغاية كانت هى الشىء المهم وهذه الغاية هى قولبة الحياة الإنسانية وفقاً للحقيقة الإلهية . وقد تبدو هذه الغاية خيالية . غير أن الوسائل الكثيرة التى كانت تحت تصرف الكنيسة كانت تساعدها على تحقيق تلك الغاية . فالكنيسة قامت على الأسرار الكنائسية السبع وأكثرها أهمية سر القداس الذى يتحول فيه الخبز والخمر اللذان يقدسهما الكاهن إلى جسد المسيح ودمه ، فيشعر الناس فى الصلاة أنهم يتصلون بالله بوساطة هذا السر الدينى ، ويدرك المؤمن منه غاية اعتقاده الأساسية . ولا يحتفل بهذا السر سوى الكاهن ولا يدعى إليه سوى المؤمنين المستحقين . وأما سر الندامة الذى أصبح بمثابة المدخل إلى الصلاة فهو يمكن الكاهن من تحديد شروط القبول إلى القداس . وإلى الأسرار الكنائسية وخارجها كانت تقف بلاطات الكنائس التى فرضت إلى حد بعيد نظاماً أخلاقياً دينياً على جميع المسيحيين .

وكان لدى الكنيسة سلاح مخيف تستعمله عند الحاجة ، وذلك هو سلاح

الحرمان الذى إذا لجأت إليه مكنها من أن تمنع مدناً وسكانها من حضور الطقوس الدينية ، وبالتالى من التقرب من الله . فإذا ذكرنا جميع هذه الأمور هل نستطيع أن نقول بعدها ، إن أهداف الكنيسة فى القرون الوسطى كانت خيالية وغير عملية ؟(١٦)

وسنرى فى الفصل التالى كيف أن الكنيسة استطاعت أن تبسط سلطانها على ممالك أوربا ومؤسساتها وأن تضم تحت لوائها جميع الطبقات وأن تجعل منها كلها أعضاء متحدة فى جسد المسيح فتحقق بذلك مثلها الأعلى . فحاولت أولا أن تسيطر على طبقة الفرسان بفرض هدنة إلهية تمنع الحروب الخاصة . ثم تبنت فكرة الفروسية ذاتها حتى لقد كادت أن تجعل منح مراتبها سراً كنائسياً ثامناً ، فطوعت بذلك الغرائز المحاربة فى المجتمع الإقطاعى تحت رايتها . وأخيراً وجهت قوى البربر والاندفاع الأوربى للتوسع الاقتصادى ضمن تيار الحروب الصليبية التى تعتبر أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحى الموحد . أما فى التجارة فقد عملت على تحويل التنازع والطمع إلى محبة مسيحية وخدمة عامة ، وذلك بأن أعطت لكل نقابة صفة دينية ، ووجهت التعليم الجامعى لخدمة الأهداف المسيحية ، وهكذا طبعت المجتمع بكامله بمفهوم قوة روحية منظمة حكيمة يدين لها جميع الناس فى شتى نواحى الحياة بواجبات كبرى ، بينما واجبها أن تنظم المساعى الطبيعية للناس . والحقيقة أن مجد القرون الوسطى الروحى ومجد الكنيسة يقومان على هذه المقدرة الخارقة فى الإحاطة برغبات المجتمع الكثيرة المعقدة ، وتوجيهها ضمن مدنية شاملة لتحقيق غاية واحدة مشتركة . وأن فكرة القوة الروحية الموحدة هذه هى التى تميز القرون الوسطى كل التمييز عن العصر الحديث .

---

(١٦) صاحب هذا القول باركر . استشهد به ف . س . مارفن فى كتابه وحدة الحضارة الغربية . اقتبس من الأصل الانكليزى بإذن من ناشرى الكتاب : مطبوعات جامعة أكسفورد .

مثل أعلى لقوة روحية منظمة :

كان الراهب هلدبيراند الذى أصبح عام ١٠٧٣ البابا غريغوريوس السابع هو الذى حلم بعالم مسيحى موحد . غير أن أنوسنت الثالث أكبر البابوات هو الذى كتب له تحقيقها . فقد كان أنوسنت هذا نبيلا رومانياً عالى الهمة وعالماً وواعظاً استمد تفكيره من دراسة القانون الكنسى الذي كان يجسم أهداف الكنيسة العليا وقواعدها فى تنظيم المجتمع . وكان يعتقد مخلصاً أن قوله تعالى : « انظر . لقد أقمتك اليوم وكيلا على الممالك والشعوب لتقلع وتهدم وتهلك وتنقض وتبنى وتغرس » . كان موجهاً إليه بوصفه خليفة لبطرس الرسول . وقد ورث عن برنار خماسه الاصلاحى فحكم كنيسته بقبضة من حديد . قال فى إحدى خطبه منددأ بالكهنة : « الخلاعة تقود إلى شهوة الجسد، وحب الترف ، يقود إلى شهوة العين وكبرياء الحياة تقود إلى السعى وراء المراتب . ويحز فى نفسى أن أقول إن هذه القيود المادية الثلاثة قد ربطت الكهنة إليها . لقد وجه النبى كلامه إلينا قال « كونوا أنقياء أنتم الذين تحملون مركب الرب » . والجهالة تكون فى التحدث عن بعض الآثام غير أن كل الجهالة فى اقترافها . هنالك نفر منا يعبدون ابن فينوس فى غرفهم فى الليل ويقدمون ابن العذراء على المذبح فى النهار . . . ولقد شدنا حب المال بحبله حتى إن كثيرين منا لا يحجمون عن المتاجرة والبيع والشراء والدين بالربا . . ويسيطر علينا التحاسد من الأسقف للكاهن . ونقوم بمعاملات كاذبة من الكبير إلى الصغير . ولقد أخذت الكبرياء بنا مأخذها حتى لنظهر متغطرسين لا متواضعين ونسير الخيلاء برؤوس مرفوعة وأعناق مشدودة . . . . ونحن بعيدون عن تقليد ذلك الذى قال : « تعلموا منى لأننى ضعيف ومتواضع فى الروح » [١٨]

هذا الراهب الذى يعظ الناس بالتواضع كان مثالا للحاكم المتكبر . فهو الذى قبل مملكة إنجلترا من الملك جون كإقطاع باباوى . وتوج أتوبرانزفيك

إمبراطوراً حتى إذا عظم أمره وتمرد عليه جلب على نفسه الحرمان فاختار فريدريك وتصبه إمبراطوراً مكانه . وإليه قدم ملك أراغوان خضوعه كتابع له . وهو الذى عنف ملوك كاستيل وليون والبورتغال كصبية المدارس . وندد بملوك النروج وهنغاريا وأرمينيا ووجه إليهم اللوم . وفى رهبة منه — ومن جنود البندقية الجشعين الذين نهبوا القسطنطينية أيام الحملة الصليبية الرابعة — قدم اليونان المنشقون عن روما خضوعهم للكرسى البابوى . ومنه طلب القديس فرنسوا الإذن لتأسيس رهبنته . وإليه كان القديس دومينيك يأتى باستمرار لخدمته وتقديم الطاعة إليه . وهو الذى عقد مجمع لاثيران ، أكبر مجمع مسكونى عرفته الكنيسة فى القرون الوسطى ، ودعا فيه إلى حملة صليبية جديدة تعكس وحدة العالم المسيحى . ويروى أنه أقام الدليل على الحكم الإلهى للعالم ، إذ كفر عن كبريائه الدنيوى بالشكل الذى مات عليه . ذلك أنه حين توفى فى بييروجيا ترك جثمانه فى الكنيسة دون حراسة « فما إن جاء الليل حتى قدم اللصوص وجردوه من ثيابه الثمينة وتركوا جسده العارى تنبعث الروائح منه فى الكنيسة » . ويقول صاحب الرواية جاك فيترى التقى ، تعليقاً على هذه القصة « إننى شهدت بأم عينى كيف أن المجد الدنيوى قصير وباطل وخادع »[١٩]

غير أن لهذه الدولة الدينية التى عرفتها القرون الوسطى بشكل قوة روحية منظمة جانباً آخر . فقد تروق للبعض منا عندما ينظرون إليها من خلال حروبنا القومية وثوراتنا الطبقية الاجتماعية ، إلا أنه لا يجوز لنا أن ننسى أن التاريخ الحديث كان إلى حد بعيد ثورة على هذه الناحية بالذات من تاريخ القرون الوسطى . ولئن بدت أوربا الغربية وكأنها ضحت خلال القرون الأربعة الأخيرة بذلك التراث الثمين من وحدة الأمل والعمل فى سبيل تحقيق الحرية ، فإنما جاء ذلك كرد فعل طويل بطيء ضد القرون الوسطى التى ضحت بالحرية فى سبيل الوحدة . لقد عرف القرن الثالث عشر الحرية دون ريب . وتمتع بثمارها الفارس والصانع حتى التابع بالقدر الذى يتمتع به العامل فى هذه الأيام تقريباً .

وحتى فى الحقل الفكرى كان ضمن التقليد المسيحى اختلافات كثيرة فى الفلسفة والرأى بقيت إلى أن جاءت حركة الإصلاح فأجبرت كلا من الكاثوليك والبروتستانت على تضييق حرية الفكر وتشدد كل فريق بوجهة نظره .

ولكن مفهوم هذه القوة الروحية يفترض ويتضمن أنها تتصرف بطرق معينة وهذه الطرق لا تتفق مع النظريات التى تنتشر بيننا اليوم ، وذلك بالرغم من أن قسما كبيراً من الناس يتسامحون بها فى الواقع الحى . فمن الأمور المعروفة أن محاكم التفتيش التى كانت تستخدمها الكنيسة قد انتقلت اليوم من الكنيسة إلى الدولة القومية . وحكومات اليوم وإن كانت لاتزعم نظرياً أنها قوى روحية لكنها تحاول فى الواقع أن تفرض الرقابة الشديدة ذاتها على الآراء والمعتقدات والأعمال . وبالرغم مما نصرح به نحن أبناء العصر الحديث فإننا نعتقد بضرورة الوحدة فى الأمور السياسية والاجتماعية على الأقل كما كان يعتقد بها الكرسى البابوى المقدس .

وهنالك إلى جانب ذلك افتراضات نظرية وعملية كثيرة يتضمنها مفهوم القوة الروحية . منها أن الحقيقة تملك القوة ، وأن أية محاولة للبحث عنها فى غير هذا الاتجاه خطأ ، وأنه لا يجوز تشجيع أى شك أو تساءل لا يستند إلى مبادئها الأولى ، وأنه لا يوجد إلا طريق واحد فى الحياة يمكن السماح به وأن الضال يجب إرجاعه للحظيرة من أجل خلاص نفسه وسلامة الآخرين ، وأن الحرية هى فقط فى الطاعة الكاملة للقانون وأن هذا القانون الكامل معروف بجميع تفاصيله وتفرعاته . وهو يفترض حكماً استبدادياً قد يكون أبوياً متسامحاً وقد لا يكون ذلك . ويمنع الفكر من البحث الحر لمعرفة حقيقة جديدة أو كشف نور جديد . ويقف حائلا دون العقل المتحرر من كل قيد ، المجازف فى عالم المجهول سعياً عن الأمجاد — ذلك الجهد البشرى الذى خلده غوتى فى فاوست والذى يربط إمكان إدراك الحقيقة بإمكان الوقوع فى الخطأ . ويرفع إحساسات الفرد الصغيرة من كراهية واستحسان إلى حدود كونية كبيرة كما رأينا فى أثر

دانتى العظيم . قال سانتيانا : « يثبت هذا المفهوم إلى أى حد من الجنون يمكن أن تصل كل فلسفة تقوم على الإعجاب بالذات ، وعلى أن الإنسان هو مركز العالم ومقياسه . وتؤكد لنا الفلسفة المستندة إليه فى البدء أن كل شىء خلق ليخدم حاجاتنا . ثم تؤكد أن كل شىء يخدم مثلنا العليا . ثم تظهر فى النهاية أن كل شىء يخدم حقدنا الأعمى وخوفنا وتطيرنا »[٢٠]

وهذا المفهوم ممعن فى كبريائه ، أعمى فى تعصبه ، قاس فى استقامته . وهو يستهدف غاية مشتركة ولكنه ينتهى إلى التفرقة وحفر الثغرات فى المجتمع . أما الوحدة التى يحققها فهى غالباً ما تجعل كلمة الوحدة ذاتها منظراً مخيفاً للأعين ورائحة كريهة للأنوف .

ليس من ضرورة تدفعنا هنا لأن نحمل مرة أخرى على محاكم التفتيش أو أن نعظم أخلاق من حكموا فيها بقسوة وتشدد رغم ما كانوا عليه من استقامة وصدق . فإذا وافقنا على نظرية الكنيسة فى أنها المركز الوحيد الذى تحدرت إليه الحقيقة السماوية وأنها بالتالى ثابتة وحقيقة بالضرورة ، فقد نتساءل عن الحكمة العملية فى فرض وسائل التفتيش ، غير أن منطق هذه المحاكم وغرضها الأخلاقى لا يمكن الاعتراض عليها. فالمحبة المسيحية البالغة تصبح هنا تلك القوة المرعبة التى تستأصل الكفر من جذوره وأعضائه بالنار والسيف وتبرر لنفسها إيقاع الضربات القاسية الشديدة على أتباع فرقتى الفالد نجيانز[٢١] Waldensians والالبيجنزيان[٢٢] Albigensian على ما عرفوا به من بساطة وإيمان ومحبة ومسيحية وزهد . أما الخطيئة التى لا تغتفر ، والمأساة التى لا تعلو عليها مأساة ،

---

(٢٠) ثلاثة شعراء فلاسفة — جورج سانتيانا — أعيد طبعه فى الأصل الإنكليزى بإذن من الناشرين مطبوعات جامعة هارفارد) .

(٢١) نسبة إلى والدو (Woldo) مؤسس الفرقة فى عام ١١٧٠ . انشقوا عن كنيسة روما فى حركة إصلاحية فاضطهدوا اضطهاداً شديداً .

(٢٢) سكان بلدة البى (Albi) وهم فرقة اصلاحية من لانجيدوك انفصلت عن كنيسة روما فى القرن الثانى عشر .

فهى أقدام قوم على إيقاع أعظم الأذى بغيرهم ، وذلك خدمة لما يعتبرونه بجد وإخلاص مبدءاً سامياً ومثلا أعلى .

يمثل القديس دومينيك هذه الناحية من الإيمان المسيحى المتعنت الذى يتباين مع اتجاه القديس فرنسوا . وهو وإن ارتبط اسمه باسم الأخير ولكنه لم يحظ بالمحبة والإعجاب اللذين حظى بهما فرنسوا . كان دومينيك عالماً لاهوتياً وذا همة لا تكل ، ورؤوفاً إلى حد أنه يذرف الدموع عند ما يلمس آلام الآخرين ، وشديد التأثر من الأفكار الإلحادية التى كانت تظهر فى جنوبى فرنسا ذى الحضارة القلقة الزاهرة . أما الرهبنة التى أسسها فقد أصبحت فيما بعد حرز البابا المتين فى الدفاع عن العقيدة الصحيحة وتأييدها . ولقد حصر مهمته فى الوعظ والإرشاد ولم يؤسس محاكم التفتيش أو يشترك بالحملة الصليبية الدامية ضد الالبجنسيانز الذين تقدم ذكرهم . ولكن الإيمان الصحيح كان الدرة التى يتحلى بها كما أصبحت المحافظة عليه مهمة أتباعه الدومينيكان . ولعل التعليق الوحيد الذى يمكن ذكره للتدليل على أمجاد العقيدة المسيحية وضعفها معا هو أن « الأخوة الواعظين » من أتباع دومينيك هم الذين سيطروا على الجامعات الغربية ورفعوا مشعل المعرفة المسيحية إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه وذلك بالمآثر العلمية التى حققها كل من ألبرت الكبير وتوما الإقوينى من الدومينيكان . غير أن هذه الرهبنة أيضاً هى التى ظهرت فى صفوفها القوى المرعبة المخيفة التى سيطرت على محاكم التفتيش واستخدمتها .

إن وحدة مدينة الله وجسم المسيح عمل عظيم دون ريب . ولكن ثمنها قد يكون غالياً جداً — ولقد حفظ العالم الحديث بما فيه من نقائص ونزعات مادية هذه الأمثولة القاسية من القرون الوسطى .

المصادر

1. Thomas Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, Lib. I.
2. Romans, XII, 4, 5. Corinthians, XII, 26.
3. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, chs. II, III.
4. Ernest Barker, Unity in the Middle Ages, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, 110.
5. R.S. Storrs, *Bernard of Clairvaux*, 168, cited.
6. Bernard, *Ep.* 170 *and Ludovicum* (cited by Taylor, *Medieval Mind*, I, 416).
7. Bernard, *Opera*, I, *De consideratione*, Paris, 1839; cited by Storrs, 175.
8. Cited by Storrs, 179.
9. *Epistola ccclxx*, cited by Storrs, 179, 180.
10. *Ibid.*, 181.
11. Bernard *E.* 11 *apd Guigonem;* cited by Taylor, I, 421.
12. Bernard, *Sermo lxxix in Cantica;* Taylor, I, 427.
13. Francis, *Speculum Perfectionis*, 18.
14. *Ibid.*, 93.
15. *Ibid.*, 120.
16. Barker, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, 1010.
17. Jeremiah, I, 10.
18. Henry Dwight Sedgwick, *Italy in the Thirteenth Century*, I, 77, 78.
19. Paul Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, ch. 12.
20. George Santayana, *Three Philosophical Poets*, ch. III, Dante", 115.

المراجع

المثل الاجتماعي الأعلى في القرون الوسطى :

E. Barker, *Unity in the Middle Ages*, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, emphasizing collectivism; cf. M. De Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, ch. X, for the individualistic strain. Augustine, *City of God;* Troeltsch, ch 2; Henry Adams.

الكنيسة فى القرون الوسطى :

A.L. Guérard, *French Civilization,* Pt. II, Bk. i; C. Guignebert, *Christianity, Past and Present;* H.E. Barnes, *H. of Western Civilization,* ch. xix. *Cam. Med. Hist.,* I, chs. iv-vi, xvii-xxi. A.C. Flick, *The Rise of the Medieval Church, The Decline of the Med. Church.* Church histories by Fisher, A.H. Newman, W. Mœller, Protestants, and Alzog, Catholic. Critical estimate by Lecky, *H. of Rationalism,* Pt. I, ch. iv, Pt. II; G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion.* On the social work of the Church, E.L. Cutts, *Parish Priests and their People in the M.A.* G.A. Prévost, *L'Eglise et les campagnes au M.A.;* Queen, *Social Work in the Light of History.*

البابا ومحاكم التفتيش :

W.O. Ault, *Europe in the M.A.,* c. 23; H.D. Sedgwick, *Italy in the 13th c.;* *Cam. Med. H.,* VI, c. 1, 16. S. Baldwin, *Organization of Med. Christianity;* S.R. Packard, *Europe and the Church under Innocent III.* H.C. Lea, *H. of the Inquisition in the M.A.,* esp. I, III, c. 8; Catholic defenses, by E. Vacandard and A.L. Maycock.

المثل الأعلى الرهبانى :

H.O. Taylor, *Classical Heritage of the M.A.,* c. 7; A. Harnack, *Monasticism;* H.B. Workman, *Evolution of the Monastic Ideal.* *Cam. Med. Hist.,* I, c. 18; II, c. 16; V, c. 20. The classic work is Montalembert, *Monks of the West from St. Benedict to St. Bernard;* criticism in Guignebert G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion.* Jerome, lives of *Paul the first Hermit,* of *St. Anthony,* Nicene Fathers ed. *Life of St. Columban,* Trans. and Reprints U. of P., ii. 7; Benedictine Rule in E.F. Henderson, *Select Documents of the M.A.; E.C.* Butler, *Benedictine Monasticism.* Arts. Cluniac Movement," Dominican Friars," in *En. Soc. Sciences.* Taylor, *Medieval Mind,* Bk. III, c. 18, Bernard, c. 19, Francis. Lives of Bernard by R.S. Storrs, E. Vacandard Lives of Francis by Paul Sabatier [a classic), Le Monnier, L. Salvatorelli. Francis' *Works,* tr. P. Robinson; *Speculum Perfectionis,* ed. P. Sabatier. Lives of Dominic by J. Guiraud, Bede Jarrett. Interpretations by William James, *Varieties of Religious Experience,* chs. 11-13; G. Flaubert, *Tempation of St. Anthony.*

الفصل الخامس

التجسيم – العالم الأرضى

وجد القرن الثالث عشر فى مفهوم القوة الروحية كمثل أعلى وفى الدولة الدينية التى اتخذت وسيلة لتحقيقه وتسخير المعتقدات والمؤسسات له ، تعبيراً ملائماً عن قواه التى لا تعرف الراحة . غير أن المؤسسة الاجتماعية الأساسية . وهى الزراعة ، انتظمت وفقاً للنظام الإقطاعى الذى لم يكن مديناً للتقليد المسيحى أو لأية نظرية أخرى بأى شىء على الإطلاق . وبذلك تمكن الفلاحون من إعالة طبقة الفرسان – وهى ظاهرة عامة تقريباً – لا صلة لها بالديمقراطية العبرانية القديمة ، أو بالمحبة المسيحية المسالمة ، أو بنكران الأفلاطونية الجديدة للعالم . أما المدن الناشئة بتجارتها وصناعتها وبتلك الطبقة الجديدة من السكان المنصرفة بكليتها إلى الأعمال الحرة والتى أصبحت القوة الهدامة فى أواخر القرون الوسطى ، فلم تكن ثمة علاقة بينها وبين مذهب الخلاص الدينى فى المسيحية . كذلك بدا من الصعوبة بمكان أن تنصهر الجامعات وفضولها العلمى الذى لا يعرف الراحة واعتمادها على الملاحظة كطريق للمعرفة ، فى بوتقة نظام دينى متشدد كثيراً ما شجب مزالق التعليم ونبه إلى أخطاره .

ومع ذلك تمت المعجزة . فقد احتضنت الدولة المسيحية هذه القوى جميعها ، وأعطت لكل منها مكانها فى البيئة ، واتصلت جذورها بالحاجات والرغائب الطبيعية لتلك البيئة الناشئة ، وارتفعت أغصانها للعلاء متطلعة للمسيح . وهذا الانصهار الذى تحقق فى القرون الوسطى يبدو من أحد وجهيه وكأنه نظام غيبى كبير همه إبعاد الناس عن هذا العالم الذى ولدوا فيه . غير أن وجهه الآخر –

والذى قد يكون أعمق من الوجه الأول فهو أنه ازدهار طبيعى لحياة اجتماعية، وافرة الغنى . وأنه لتحرر ، إلى حد يدعو إلى الدهشة من الانحرافات والجهالات والتحيزات التى يتصف بها عصرنا الذى تلاه .

المجتمع الإقطاعى :

قلنا إن الزراعة كانت المؤسسة الاجتماعية الأساسية لذلك كانت علاقة الأفراد بالأرض هى الأساس الأول للمجتمع . وهى بسبب هذه الصلة العميقة علاقة تعود إلى الماضى السحيق . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر أصبحت مجموعة معقدة من العادات ترتكز بالدرجة الأولى إلى اعتقاد الناس أن الحياة كانت على هذا الشكل أبداً ودائماً ، بينما الحقيقة أنها كانت تتغير بالضرورة بتغير الأوضاع الاجتماعية . وكانت العلاقات الناشئة عن الملكية الواسعة العائدة لسيد نبيل واحد Manor أكثرها ثباتاً ورسوخاً . فالملكية الإقطاعية الكبيرة المكتفية بذاتها والتى يعيش عليها عدد من الفلاحين الأتباع المرتبطين بالأرض المسؤولين عن تأدية أنواع مختلفة من الخدمات العسكرية والزراعية إلى السيد صاحب الأرض لقاء حقهم بالحماية وبالأرض — هذه الملكية هى مؤسسة طبيعية نشأت فى أصقاع نائية كالمكسيك واليابان ومدغشقر والحبشة . وهى تبدو أكثر ملاءمة من المزرعة المستقلة بالنسبة لبيئة بدائية فى المرحلة الأولى من تطورها الاجتماعى. ويعود تاريخها فى أوروبا الغربية إلى نشوء البيوت الريفية الكبيرة فى أواخر العهد الرومانى . وحين تجزأت إمبراطورية شارلمان أصبح تدريجياً هذا النوع من العلاقة هو الرابطة الاجتماعية الرئيسية . إلا أنه لابد من القول مع ذلك بأن نشوء الإقطاعية معقد وغامض . فلقد وجد فى غاليا الرومانية مايماثلها من خضوع فرد لفرد وملكية إقطاعية صغيرة لملكية أخرى أكبر منها طلباً للحماية . وجلب البربر معهم فكرة العشيرة التى تؤسس رباطاً شخصياً يربط بين القادة وأتباعهم وخلقت الغزوات طبقة ذات امتيازات سرعان ما امتزجت مع أولئك الذين وصلوا

إلى السلطان والقوة عن طريق الحظ أو الحيلة أو الشجاعة . ولما كانت الأرض هى شكل الثروة الوحيد ، ولم يكن للنقود من وجود تقريباً ، فقد كان الزعماء يهبون الأرض وخيراتها إلى أشخاص آخرين تأميناً لخدماتهم فى تقديم الرجال المسلحين أو مكافأة لهم عليها. وهكذا حافظ السادة الإقطاعيون على ممتلكاتهم وكان انعدام السلطة المركزية سبباً فى جعل سيادتهم عليها قوية . كاملة تقريباً ، لقاء ما يقدمونه من خدمات عسكرية وغير عسكرية لمن هم فوقهم ، وكانوا من جهتهم ينالون الحماية ومعها حقوقاً أخرى منوعة .

وكان المجتمع الإقطاعى يشكل من الناحية النظرية هرماً منسقاً متناسباً ، كل صاحب أرض فيه يدين بولائه لمالك أعلى منه ، وهذا بدوره يخضع لأسياد فوقه . وهؤلاء يرتبطون بسيد فوقهم إلى أن تصل إلى القمة حيث يوجد الملك الذى تحدرت حقوقه إليه من الله برعاية الكنيسة . وكان يمكن أن ينشأ عن هذه الروابط ولاء وواجبات ومسؤوليات متقابلة . ولكن الحقيقة أنه لم يكن هنالك نظام إقطاعى بما يفترضه مفهوم النظام من معنى . بل كان بوسع أى سيد قوىّ أن يحكم أرضاً لأتباع له أو لأسياد من المحاربين أو الرهبان . أما يمين الولاء فهو لم يمنع حرباً قط بين أسياد مع بعضهم البعض أو بين أتباع وسيد . وكان كل فرد يستولى على ما يستطيع من أرض ومن سلطة ، وكان يتبع مجموعة من العادات التى لا أثر للعقل فى فرضها . أما النظرية الإقطاعية فقد صيغت عند تدهور قوة الإقطاعية ومن أجل وضع تبرير عقلى للنظام القائم . « وحقيقة الأمر أن جوهر النظام الذى ساد فى أوائل القرون الوسطى لم يكن « فوضى فى الملكية وفوضى فى السلطة » ولا كان « تنازلا عن الملكية مكافأة على خدمة » ، بل كان فى بادىء الأمر فوضى مطلقة دخلها تنظيم فج بدائى ، ثم أصبح فيما بعد فوضى يدعمها العرف والتقليد » .

ولكن هذا لا يغير نظريّاً معنى المبدأ الأساسى الذى نبحث عنه وقوامه إقرار الجميع أن الملكية والسلطة التى ترافقها لا ينشأ عنهما حق مطلق مقدس

وإنما يشترط فيهما تبادل الخدمات رغم ما قد يرافق القاعدة من شذوذ . فعلى الملك واجبات إزاء اتباعه . وعلى الأسياد واجبات تجاه أتباعهم . كما أن على الأتباع وأتباعهم معاً واجبات تجاه رؤسائهم أيضاً . وقد اتفق هذا تمام الاتفاق مع مثل المسيحية الأعلى فى أن الملكية أمانة لمجتمع من الإخوان . وهكذا أصبحت الروابط الاقتصادية فى المجتمع عبارة عن علاقات شخصية قائمة على الإيمان والثقة والواجبات المتقابلة التى يتشكل منها كلها مقياس تقاس به كل سلطة وكل عرف . وعلى هذا الأساس اتخذ السيد والفلاح مكانهما فى الدولة المسيحية ، ومهدا الطريق لظهور طبقة الفرسان التى يرتبط أعضاؤها فيما بينهم برباط الشرف ، ويتحدون بطوع ورضى لا بإكراه وقسر . ويقدس رباطهم أخوة مزدوجة : أخوة الجندية والأخوة الدينية .

المثل الأعلى فى الفروسية :

لعب الفارس كمثل أعلى من العناصر المقومة فى عقلية القرون الوسطى دوراً قوياً حينذاك وما زال شديد التأثير حتى يومنا هذا ولكن بشكل مختلف . وليس ما يسمى الآن « بالجنتلمن » سوى الشكل العصرى الحديث للفارس . فهو مثل أعلى لطبقة معينة ، شأنه فى ذلك شأن جميع المثل العليا فى القرون الوسطى لذلك كان مجال الارتقاء إلى طبقة الفرسان ضيقاً لا سيما بالنسبة للفلاحين الذين يعاملون بقسوة واحتقار كأنهم حيوانات تجرى فى عروقهم دماء غير دماء البشر ، رغم ما كانت تلطفه الأخلاق المسيحية النبيلة من فظاظة هذه المعاملة . غير أن الفروسية كما تجسمت فى حياة كبار المحاربين الصليبيين وكما عظمتها السير والأساطير قبل أن يصيبها التبذل من جراء تصنع الشعراء المغنين (التروبادور) وقبل تآكل أساسها الطبيعى ، كانت جزءاً ثميناً من تراث الغرب .

كان الفارس يمتلك من الأرض ما يساعده على تأمين ما يحتاجه من عدة . وكان الحصان الذى يمتطيه يرفعه إلى مرتبة أعلى من الرجل العادى وهى مرتبة

الطبقة المحاربة التى يتساوى فيها نظرياً جميع أعضائها فى أخوة السلاح . وكان هذا يعطيه الحق لأن يحارب أسياده . وهو امتياز جعل من فن المحاربة رياضة لذيذة لا سيما فى شروط الحياة القاسية التى كانوا يعيشونها إذ كانت تتيح لهم الخروج من البيوت المغلقة التى لا ينفذ إليها النور فضلا عما فيها من لذة تفوق لذة الرياضة الأخرى التى كان يمارسها الفرسان وهى الصيد . وقد كان السلب والنهب يعودان على الفارس بالنفع ، ومثلها التغلب على الفرسان الآخرين وأخذ الفدية منهم . ولم يكن هنالك عدد كاف من الأعداء الخارجين ليملأ قتالهم وقت هؤلاء الفرسان ، لذلك كانت الحروب الخاصة تشغل انتباههم . وقد حاولت الكنيسة أن تحد من هذه الحروب لحماية أراضيها وحاوله الفلاحون أيضاً بعد ذلك . فابتدعت أولا فكرة « الهدنة الإلهية » التى يكرس الفرسان بموجبها آخر أيام الأسبوع للصلاة . وتحددت أيام هذه الرياضة البشرية بالاثنين والثلاثاء والأربعاء من بعض الأسابيع فقط . ولما لم يأت ذلك بالفائدة المرجوة وجدت الكنيسة مخرجاً آخر بإرسال هؤلاء الباحثين عن القتال إلى الأرض المقدسة يرافقهم أكبر عدد ممكن من أسوأ العناصر فى المجتمع يحدوهم الأمل فى اكتساب الغنائم ومحبة الله .

هكذا خلقت العصور الوسطى من هذه العناصر المقلقة نظام الفروسية وما تبعه من فضائل خاصة به . وسعت لأن توحد فى كيان نموذجى جديد المحارب البربرى والقديس المسيحى . ومع أن هذا السعى بلغ اكتماله فى تأسيس الطرق الكبرى للفرسان التى اشتركت فى الحملات الصليبية وأهمها « الهيكليون » Templars و « المضيفون » Hospitallers و « الفرسان التيوتونيون » Teutonic ، الذين جمعوا بين نذور الرهبانية ونذور الفرسان — فإن الفروسية أصبحت بحد ذاتها نظاماً تبنته الكنيسة وقدسته وباركته . ولم تكن الفروسية وراثية تابعة للأرض . بل قائمة على التفوق الشخصى الذى يستطيع تحقيقه كل فرد ضمن طبقة النبلاء مهما كان شأنه فيها . ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد مراس

طويل ، وإثبات الجدارة ، وسيامة الكنيسة .

كان الفارس أولا وآخراً محارباً . ومن هنا كانت الشجاعة الشخصية بوجهيها المادى والمعنوى أولى ميزاته . فشجاعة رولان التى بلغ بها حد التهور — حتى إنه رفض بدافع الكبرياء والثقة ، أن ينفخ بوقه الحربى الكبير لشارلمان حين هاجم العرب مؤخرة الجيش الفرنسى فجرهم بذلك إلى التهلكة — هذه الشجاعة كان لها ما يقابلها فى كثير من كبار المحاربين الصليبيين مثل جودفروا بويون وريشار قلب الأسد . وكانت هذه البسالة تحول باستمرار دون وضع الخطط الحربية المحكمة ، مما أدى مثلا إلى هزيمة الفرسان الفرنسيين فى كريسى امام حملة الأقواس الإنكليز نتيجة لشجاعتهم المتهورة . وكان يعادل الشجاعة فى الأهمية الولاء . ذلك أن النذور التى كان الأفراد يقطعونها على أنفسهم فى القرون الوسطى ، والواجبات الإقطاعية كانت كلها تعتمد على الولاء . لذلك كان الأسياد يلجأون دائماً إلى قوة الإيمان وفعله السحرى فى النفوس بوساطة المقدسات الكنسية ، وذلك من أجل تأمين خدمات الرجل العادى وطاعته . وكان ينتظر من الفارس أن يحافظ على صدق كلامه وشديد ولائه مهما كانت الظروف التى تحيط به ، غير أن الدهاة كانوا يأخذون جانب الحيطة . ويعبر رولان تعبيراً قوياً عن هذا الولاء الإقطاعى إذ يدخل حومة القتال فيقول :

« على الرجل الطيب أن يتحمل أجسم المشاق من أجل سيده .

فيعانى الحر اللافح والبرد القارص .

وعليه أن يكون شجاعاً فيضحى بلحمه ودمه .

اضرب برمحك . فسأدخل المعركة بسيفى .

ذلك السيف الطيب الذى أعطانى إياه مليكى . وإذا قدر لى أن أموت فسيقول عن السيف من يمتلكه بعدى .

لقد كان سيف جندى شجاع شديد الولاء لسيده » . [٢]

وكان الخائن ، لا لوطنه بل لسيده ، هو موضع الازدراء . فجانليون الذى

يخون البطل فى أنشودة رولان ، والسر مود ريد الثائر ضد الملك أرثور ، وجون ملك إنكلترا الذى ينكث بأخيه فى فلسطين — هؤلاء هم طغمة اللئام الأشرار . ولا يكتفى دانتى بأن يضع الخونة فى أدنى حلقة فى الجحيم ، بل إنه يضع الذين يخونون أسيادهم فى حلقة أدنى من الذين يخونون أقرباءهم أو بلادهم أو مضيفيهم. وبشاعة خطيئة الشيطان هى فى ثورته على سيده . كذلك نجد فى نظرية أنسلم عن الفدى أو التكفير — وهى نموذجية للتفكير الإقطاعى فى هذا الموضوع — أن سقوط آدم كان نتيجة امتهانه ثقة الله به وفراره الدنىء إلى جانب لوسيفر الشيطان الخائن .

أما المأساة كما صورتها القصائد الكبيرة التى خلفتها القرون الوسطى فهى أبداً ودائماً صراع بين ولائين ينتهى بكارثة لا ريب فيها . فتريستان تتهدم حياته بين ولائه لملكه وولائه لسيدته الموحية له ايزولت . وباولو يدين بالطاعة لأخيه وسيده ولأميرته ومحبوبته فرانسسكا . وهاجن فى « نيبلونجنليد» Niebelungenlied يقتل بدناءة صديقه وضيفه سيجفريد بدافع إخلاصه لزوجة سيده . وقد تكون قصة لانسيلو — وهو مثال الفارس الكامل الذى ينسحق بين إخلاصه لارثور وإخلاصه لسيدته جونيفير — من أحزن قصص الفروسية . وكلمات روديجر فى Niebelungenlied أكثر الكلام روعة وتأثيراً . تطلب إليه الملكة كريمهلدا أن يقتل أعداءها وهم ضيوفه فتقول له : « تذكر ولاءك يا روديجر وإخلاصك الدائم ويمينك التى أقسمتها لى بأنك ستثأر للأذى الذى يلحقه بى أعدائى « فيجيب بحزن وألم » : أنا لا أنكر يا سيدتى أننى قطعت يميناً أن أجازف بحياتى وشرفى من أجلك . ولكننى لم أقسم أن أخسر النفس التى وهبنى الله . فأنا الذى دعوت هؤلاء السادة لهذا العيد » . ثم تتصارع فى نفسه مشاعر الولاء للصداقة والضيافة مع مشاعر الولاء الإقطاعى للسيد فيقول : « تبًّا لى أنا الرجل التعيس الذى عشت حتى هذا اليوم . لابد لى من التنازل عن جميع مراتب الشرف والولاء واللياقة التى أمرنى الله أن آخذ بها . . . سأتصرف بشكل

دنىء ويرافقنى الشر فى كل ما أقوم به أو ما لا أقوم به . ولكننى إذا تنازلت عن الأمرين معاً فسيلومنى جميع الناس . . . إلهى الذى أعطيتنى الحياة ، ألا تستطيع نصحى الآن ؟ » ..[٣].

وثالث فضائل الفروسية السخاء الذى كان من أفضل الوسائل فى اكتساب الناس . ولربما كان فى مقدمة الصفات التى تميز الطبقة العليا الشرف والرفعة أو احترام الذات ، وهى صفات إذا عجز الفارس عن التحلى بإحداها وضع نفسه على درجة أدنى من رفقائه . فقد كان من واجبه أن يحافظ على حقوقه كرجل فيستعيد الإهانة ويعيد الضربة بالضربة . ومن هنا نشأت حوادث الانتقام «للشرف »المهان والمبارزة والثأر والكبرياء والقسوة فى معاملة الطبقة الدنيا. غير أن بعض الصفات المسيحية قد أضيفت إلى هذه الصفات الحربية ، كالتعالى عن الصغائر والرأفة والعدالة والمروءة التى هى مزيج من الكبرياء والتواضع . وقد نشأت حول المروءة قصص الفارس المتجول الساعى إلى نصرة الضعفاء ، كما نشأت منها أيضا قواعد الحب الفروسى التى حلت فى الأيام الأخيرة محل الفروسية المحاربة فى الأيام الأولى .

وللتدليل على الفارس الكامل يمكن أن نستشهد بجودفروا بويون الشجاع التقى المتواضع الذى تمثلت فيه بساطة الحملة الصليبية الأولى وإيمانها الذى يشبه إيمان الأطفال ، وكأنه من أبطال هوميروس . أو ربما كان من الأفضل أن نذكر ذلك الفارس القديس لويس التاسع ملك فرنسا الحاكم الحازم والحكيم الذى كان يحكم بين الناس بالعدل وهو جالس فى ظل شجرة السنديان فى فانسان ، البسيط التقى والمحارب الشهم . قال أحد أتباعه أمير جوانفيل عنه « كان أكثر الناس إخلاصاً فى زمانه وأحفظهم لوعده حتى لقد حافظ على مواثيقه مع المسلمين بالرغم من أن ذلك كان فى غير مصلحته »[٤] . وقصص القرون الوسطى طافحة بأخبار رجال كانت سيرهم مما كان يحدث مثله وأعظم منه فى واقع الحياة ، ومن هؤلاء لانسيلو ، وجالاهاد، والملك أرثور نفسه . ولكن

يكفى أن نستشهد بالصورة التى رسمتها ريشة الشاعر الإنكليزى تشوسر تلك الريشة التى لم تبتعد عن الواقع قط فى تصويرها للناس . قال :

« كان يوجد فارس ، وهو رجل ذو مكانة رفيعة .
أحب منذ أن ابتدأ حياته .
أن يمتطى صهوة الخيول متعشقاً حياة الفروسية .
ساعياً وراء الحق والشرف والحرية والمروءة .
كان فارساً محترماً فى أعين الأسياد ،
ولم يمتط فارس مثله جواداً على وجه الأرض ،
لا فى المملكة المسيحية ولا فى بلاد الأوثان ،
وكان أبداً مهاباً لشجاعته . . .
خاض المعارك الدامية خمس عشرة معركة .
وحارب من أجل ديننا فى تراميسين .
بثلاث طعنات فاصلة قضى على عدوه .
وهذا الفارس المغوار قضى أيضاً .
زمناً مع الأمير بالاتى .
وهو وثنى من بلاد الأتراك .
ونال منه جائزة ملكية ،
وكان على شجاعته حكيما
وفى معشره كان عذباً كالغادة الحسناء ،
وما رد أحداً خائباً ، حتى الأوغاد
وظل كذلك طول حياته مع كل إنسان .
كان فارساً مثالياً فى كماله ولطفه » (٥) .

قسمة الفلاح :

وهكذا احتل الفارس الصليبي — وهو المثال الذى تطلعت إليه الطبقة الإقطاعية الحاكمة — احتل مكانه فى التقليد المسيحى إلى جانب الراهب والقديس. على أننا لو اتجهنا صوب الفلاح وأنعمنا النظر فى حياته وآماله وآلامه لانكشفت لنا أظلم النواحى فى القرون الوسطى . فلم يكن للفلاح مثل أعلى يتطلع إليه أو هدف يرمى إلى تحقيقه . بل كان الاستسلام للقدر الإلهى حظه ، والازدراء البشرى نصيبه . لكن حالة المالك الصغير للأرض الذى استطاع أن ينجو من سلطة الإقطاعيين لم تكن سيئة بهذا المقدار . ولدينا صور مؤثرة عن أفراح القرويين البسيطة فى الأرياف تمثل فلاحين ينشدون الأغانى فى الحصاد ، وفتيات وفتيان يلعبون ويلهون عند ما يأتى الربيع فتنبت المروج وتنبثق الزهور . أما الشعور بالقلق — وهو مصدر الخوف الكبير فى حياة العامل الحديث — فهو شعور لم يعرفه فلاح القرون الوسطى . وأما تحسين قسمته فى الحياة ورفع مستواه المادى والمعنوى فهى كلها أمور لم تكن موضع بحث بالنسبة للعلماء والمفكرين أو حتى بالنسبة لرهبان الأديرة من أمثال الفرنسيسكان . قال بارتولوميو :

« تربى المرأة الخادمة لتتعلم أصول حياة الزوجة فتعمل بشروط منهكة قاسية. وتتغذى بلحم فج بسيط . وترتدى ثياباً رثة وتظل تحت نير العبودية والرق . وإذا حملت يؤخذ الطفل من رحمها للعبودية . . . تباع المرأة الخادمة المستعبدة وتشرى كالحيوان . . . والرق يتحملون آلاماً كثيرة فيضربون بالقضبان الحديدية ويرغمون على الذل والاستكانة بأساليب كثيرة متنوعة . ولا يسمح للرقيق قط أن يستريح أو أن يتنفس الصعداء . والنتيجة أن شروط حياة العبودية والرق هى أقسى ضروب التعاسة والشقاء . إن من خصائص النساء المستعبدات وجميع الذين يعيشون تحت نير العبودية أن يثوروا ضد أسيادهم وسيداتهم — كما يقول

رابانوس . وعند ما يرفع عنهم النير ويتحررون من الخوف يعصف الحقد بقلوبهم ؛ ويأخذ بهم الكبرياء فيعصون أوامر أسيادهم . أما الخوف فهو يجعل النساء والرجال الأرقاء ضعفاء ذليلي الجناح . والمحبة تجعلهم متكبرين متذمرين حقودين » . [٦]

المثل العليا الاقتصادية لنظام النقابات :

ولو نحن تركنا الأرياف الآن واتجهنا صوب المدن لوجدنا فيها نوعاً جديداً من النظام له واجباته ومسؤولياته . ذلك أن حضارة المدن التى كانت قد نشأت تجارية فى أول أمرها والتى أصبحت صناعية فيما بعد كانت أبرز قوة اجتماعية فى أواخر العصور الوسطى . ويعود إليها تقريباً كل عامل من العوامل التى أدت إلى خلق العصور الحديثة ابتداء من حركة النهضة فى القرن الثانى عشر . وقد اصطدمت هذه القوة الجديدة بالطبقة الإقطاعية حتى ليروى لنا الشيء الكثير عن محاربة التجار وأرباب الصناعات للسادة الإقطاعيين . فكانوا يشترونهم بالمال تارة ويأتون بهم للموت تارة أخرى ، فيحجزونهم فى بيوتهم التى تشبه القلاع ، ويجردونهم من كل قوة سياسية . وقد حصل مثل ذلك فى شمالى إيطاليا . ولكن لنر الآن كيف استطاعت الكنيسة أن تدخل الصناعة والتجارة فى الدولة المسيحية .

كانت الأعمال فى القرون الوسطى من الناحية النظرية أعمالا تعاونية تبتغى خير الجميع وتستمد توجيهها من مبادىء أخلاقية دينية . وقد توسع متشرعو الكنيسة بهذه النظرية ووضعوا لها تفاصيل كثيرة . ومع أن التباين بين ما هو نظرى وما هو عملى كان واضحاً فى هذا المضمار كما كان فى معظم الأمور ، بدليل العقوبات الكثيرة التى كانت تفرض على من يخالف نظام النقابات ، فإن عوامل كثيرة فى الوضع الاقتصادى العام قد ساعدت الجهد المسيحى للحد من تنافس المصالح رغبة فى توطيد العلائق الأخوية فى المجتمع . وعند ما انتعشت التجارة تدريجياً بعد القرون المظلمة أصبح التعاون بأشكاله المختلفة ضرورة أساسية كالتعاون مثلا ضد السيد الإقطاعى المركزى والتعاون ضد مخاطر الأسفار .

وما كان العمل التجارى ممكناً إلا بفضل تآزر أرباب المصالح وتعاونهم الذى تجلى فى أولى نقابات التجار وجعله أمراً ممكناً . فاتحاد العصبة الهانزية – وهو اتحاد نشأ فى القرن الثالث عشر بين بعض المدن الألمانية لحماية التجارة – يمثل هذا العمل الإجماعى فى أفضل أشكاله . وقد كان ضرورياً للأساطيل الكبيرة المنطلقة من جنوى والبندقية مبحرة إلى الشرق والغرب ، أن تقطع البحار كأسطول واحد تفادياً للأخطار . وقد نشأ عن هذا بالضرورة تنظيم دقيق وثقة متبادلة حتى اعتبر خائناً لرفاقه وزملائه كل من خرق الأنظمة والقوانين المعترف بها . ومن هنا أيضاً نشأت الكراهية التى كان التجار المتحدون فى نقابة واحدة يشعرون بها إزاء من يشترى المنتوجات سلفاً أو خارج السوق النظامية أو من يقوم بالاحتكار لكى يتمكن بالنتيجة من البيع بسعر أعلى من سعر السوق . وهذه المخالفات كلها كانت تعتبر تمرداً فردياً ضد الصالح العام ، أو يشبه نكول عامل من عمال هذه الأيام عن الاعتصاب مع رفقائه ضمن نقابة العمال .

وقد انتقلت هذه المراقبة الجماعية التى نشأت فى الأعمال التجارية إلى الصناعات بصورة طبيعية ، ثم أصبح لها بحكم العرف والعادة مكان ثابت . فالأسعار الباهظة والبضائع الرديئة وشروط العمل المجحفة ، كانت كلها تؤثر على حياة المدينة الواحدة وازدهارها . وعلاوة على ذلك يجب أن نتذكر أن نطاق الصناعة كان محدوداً ، والعلاقات فيها كانت شخصية ، والإنتاج كان معداً للسوق المحلية التى كان الطلب فيها ثابتاً والحاجات معروفة . ولقد أدى ذلك إلى سهولة فى إدارة المشروعات الاقتصادية لم تعد ميسورة بعد الثورة الصناعية فى القرن الخامس عشر ، عندما أصبحت المشروعات تنهار فى ظل من اليأس ، وأصبح الحظ فى ظل نظام الاقتصاد الحر ، عاملا مهماً من عوامل النجاح . وإذا قدست العادة هذه المبادئ والمقاييس ، أليس قانون العادة بعد ذلك قانوناً آلهياً ؟ ذلك ما أراد متشرعو الكنيسة إثباته . وهو يظهر لنا كيف أن مبادئهم شكلت أسس الحياة الاقتصادية . وقد وجدت أمثلة عديدة على هذه الجماعات

الاقتصادية المنظمة والقائمة على التعاون فى مؤسسات الأديرة الكبيرة ذاتها . كما أنه من الواجب أن نذكر هنا أن أهم أشكال الملكية، وهى الأرض وأجورها، كانت خاضعة منذ أزمنة بعيدة لقيود كثيرة وطدها العرف . لذلك كان الانتقال سهلا وطبيعياً من مراقبة المجتمع للأرض وأجورها إلى مراقبة الصناعة وأجورها ؛ إذ ليس بين الاثنين سوى خطوة سهلة .

فالمبدأ الأول الكبير إذن للحياة الاقتصادية فى المدن هو أن الصناعة كانت تحت رقابة الجماعة ، وأن تدخل الجماعة كان له كل ما يبرره . ولم يكن للملكية حقوق مطلقة خارج مصلحة الجماعة وازدهارها . فإذا استثمر فرد من الناس قطعة من الأرض ضمن حدود مصلحة المجموع فقد كان من الطبيعى أن ينظر المجتمع إلى السلع المصنوعة بالنظرة ذاتها . وعلى هذا الأساس الانتفاعى يدافع توما الإقوينى عن الملكية الخاصة بالاستناد إلى فكرة الصالح العام . فهى على الإجمال تخفف من الفوضى والخصومة وتؤدى إلى النظام والسلام . « وعلى الإنسان أن يتملك الأشياء الخارجية لا على أنها ملكه الخاص ولكن على أنها ملكية عامة وذلك لكى يكون مستعداً أن يشارك الآخرين فى ساعات ضيقهم [٧] » . وإذا رفض المالك هذه المشاركة كان من واجب الجماعة أن تفرضها عليه .

والمبدأ الثانى الكبير هو أن قيمة السلع الصناعية أمر له مقياس موضوعى دقيق ، أى إنها عبارة عن إضافة معينة إلى السلعة ، تتم بنتيجة مقدار معين من العمل . وقد كانت هذه النظرية طبيعية بالنسبة لعلم اعتبر كل صفة من الصفات أمراً موضوعياً يتحدر من جوهر الشىء أو ذاته . كالخضرة فى العشب أو الرطوبة فى الماء . والعلاقة ما بين هذه النظرية فى القيمة ونظرية الصفات العامة تتكرر اليوم أيضاً فى نظريتنا الخاصة بالقيمة والتى تنسجم مع نظرتنا النفسية إلى هذه الصفات . لذلك كان لكل شىء سعر صحيح أساسه العملى مزيج من تكاليف الإنتاج والعرف — فعلى المشترى أن لا يقوّم ثمناً أقل من الثمن الصحيح وعلى البائع أن لا يأخذ أكثر منه . وكان المبدأ نفسه يطبق على أجور العمال .

وسرعان ما فرضت البلديات هذه القواعد فى تحديدها أسعار الخبز والمشروب والحد الأعلى لأثمان الضروريات فى الحياة وفيما سنته من أنظمة للعمال . ونتج عن ذلك أيضاً أنه لما كان المرابى لا يقوم بعمل ما ، وكانت القروض لا تنتج قيما جديدة فإن من يأخذ فائدة إنما يجنى النفع من تعاسة جاره . لذلك منع الدّيْن بالربا . وكان هذا المنع يحقق الغاية المرجوة منه ما دامت الصناعة فى غير حاجة إلى القروض . ولكن سرعان ما التجأ الناس لليهود عند ما أصبحوا بحاجة للاقتراض ، واضطر هؤلاء أن يصبحوا هم المرابين لأنه لم يسمح لهم القيام بأى عمل آخر . وقد أذن لهم الملك فيليب أوغست فى القرن الثالث عشر فى أن يتقاضوا فائدة معدلها ٤٦ ٪ غير أن هذه القاعدة سرعان ما أبطلت إذ أصبح « اللومبارد » أو الإيطاليون الذين كانوا يقرضون المال بدون فائدة صيارفة أوربا ، ولكنهم كانوا يفرضون غرامات كبيرة على من يتأخر فى دفع المال عن الموعد المتفق عليه .

أصبح من الضرورى بعد تحديد الأسعار والأجور أن يفرض مستوى للإتقان المهنى ، وقد اكتشفت نقابات العمال فى هذه الأيام ضرورة ذلك أيضاً . لذلك انتهت نقابات القرون الوسطى إلى تنظيم دقيق لجميع الأصناف . وقد أثر هذا الأمر على روح الصناعة بالذات . وإذا أضفت إليه ما كان نسبيًّا من فقدان للتخصص بالأعمال لاتضح لك الأساس الذى يستند إليه أولئك الذين يجدون فى صناعة القرون الوسطى أثر التعلق الذى كان العمال يحيطون أعمالهم به ، والذى فقد من الصناعة الحديثة . ولربما كان بوسعنا أن نعتبر الكاتدرائيات الكبيرة التى شيدت معظمها بلديات المدن — والتى كانت تعكس الروح الدينية والكبرياء المدنى معاً — على أنها أسمى وأخلد تعبير عن هذا التمازج . فالعناية البالغة التى صنعت بها أصغر الأجزاء التى لا تظهر سريعاً للرائى ، ورغبة العامل أن يجد مكافأته وشهرته فى دقة عمله بالذات ، لا فى تقدير يحظى به فى العالم مما جعلنا نجهل أسماء معظم مهندسى الكاتدرائيات الكبيرة ، كل ذلك شواهد قوية على نجاح هذا المثل الأعلى فى الإتقان الصناعى فى القرون الوسطى . ولكن هذه

الأمور كلها كانت تفترض منح احتكارات سرعان ما تدهورت وانتهت إلى روح أنانية، مما أدى فى أواخر القرون الوسطى إلى تدهور النقابات وجعلها وراثية ضيقة ثم حصرها فى نقابات المعامين والعمال. أما أنظمة النقابات التى فرضتها البلديات منذ تأسيس النقابات، فقد استثمرها الحكام المستبدون فى القرن السابع عشر وجعلوا منها أساساً لسيطرة تجارية قومية. ولكن ما يعنينا هنا ليس فقدان الإيثار فى الواقع وإنما هو اعتبار الأعمال التجارية بكاملها وظيفة اجتماعية أساسية خاضعة للرقابة الاجتماعية. فقد ترتب على التجار والصناع معاً واجبات معينة إزاء زملائهم وزبائنهم. وكانت حرفتهم طريقة أو نظاماً واضح المعالم فى بيئة اجتماعية تامة، قدر ما كانت الفروسية أو الكنيسة أو الرهبنات المختلفة. وكان الدخول إليها يتطلب مقدرة ثابتة وتدريباً خاصاً.

مهنة العالم :

نجد إذن أن الرهبان – سواء منهم الذين انقطعوا فى أديرتهم أو الذين عاشوا وسط المجتمع – والأتباع والفرسان والتجار والصناع كانوا يشكلون الطبقات الرئيسية فى مجتمع القرون الوسطى. ولكن بقيت طبقة لم نشر إليها، هى من حيث عددها أصغر من جميع تلك الطبقات؛ وأما من حيث أهميتها فربما فاقتها جميعاً، وهى طبقة العلماء. ماذا كانت وظائف العالم فى القرون الوسطى وواجباته ومثله العليا؟ شغل العالم إلى حد ما مركزاً غير عادى. فهو اسمياً جزء من الكنيسة. جرت العادة فى بدء الأمر أن يكون كاتباً تابعاً لهذه الرهبنة أو تلك. ثم أصبح فيما بعد راهباً من الدومنيكان أو الفرنسيسكان. ولكنه لم يكن على أى حال جزءاً مقوماً فى جهاز الخلاص الدينى أكثر مما كان الفارس أو التاجر. بل على العكس كان بالنسبة للراهب أو الكاهن أو الأسقف موضع شبهة وريبة؛ لأنه كان مهدداً باستمرار أن يقع فى مهاوى الكبرياء العقلى. وقد كانت الكنيسة الغربية خلال تاريخها أكثر اهتماماً بإدارة مملكة الله منها فى الأمور العقلية. وبكلمة

أخرى كانت ذات صبغة سياسية أكثر مما كانت ذات صبغة عقلية . ولعلها ورثت فى ذلك روح روما القديمة التى لم تعن كثيراً بالعلم ولم تنتج قط عالماً واحداً ذا أهمية . أما حركة النهضة العلمية فى القرن الثانى عشر فقد جاءت عن طريق العرب المتحضرين وثقافتهم وجلبت معها العلم اليونانى . وقد ظلت مدرسة توما الإقوينى وأتباعه بالرغم من عظمتها ، بعيدة بعض البعد عن قلب القرون الوسطى. وهى فى الحقيقة ثمرة لفضول الشعوب الغربية التى أدركت نضجها فى ظل حضارة المدن الكبرى – تلك الحضارة التى كانت تشكل قوة مستقلة جاهدت الكنيسة لصهرها فى محيط الدولة المسيحية الكبرى دون أن تدرك كامل النجاح فى احتضانها . وكانت الفلسفة المدرسية – من إيبلار فى القرن الحادى عشر إلى أتباع أوكام المتأخرين الذين تطور تفكيرهم مباشرة إلى الأفكار العلمية الحديثة– تسعى أبداً ودائماً أن تتجاوز القرون الوسطى وأن تصل إلى العالم الحديث . وكانت الفلسفة الأرسطوطاليسية التومائية الكبيرة منساقة منطقياً لأن تتمثل العلم الديكارتى فى القرن السابع عشر وأن تبلغ غاية نموها فى فلسفة سبينوزا التى تختلف فى تركيبها اختلافاً كبيراً .

نشأت مدرسية القرون الوسطى فى جامعة باريز الكبيرة التى كانت المركز الرئيسى لجماعة من أصحاب العقول المتوثبة النشيطة المنطلقة التى رافقت نشوء المدن فى القرن الثانى عشر كما أشرنا وكأنها جاءت لتكمل التعليم الناقص الذى كان الناس المتطلعون للمعرفة يتلقونه فى مدارس الأديرة والكاتدرائيات . وقد انبثقت بصورة بريئة عن رغبة الناس فى أن يفهموا التراث المسيحى الذى تحدر من مدارس الإسكندرية ومن عصر آباء الكنيسة . وتتميز المرحلة الأولى منها بمجىء القديس أنسلم فى القرن الحادى عشر الذى آمن لكى يستطيع الفهم . ثم جاء على أعقابه إيبلار ساعياً لأن يفهم كى يستطيع الإيمان . وقد لخص سانت أنسلم المشكلة التى كان يجابهها الفلاسفة المسيحيون فى بحثهم عن الحقيقة إذ تساءلوا جميعاً « عن الله الإنسان Deus Homo ، ما هو الله الإنسان Cur Deus Homo ؟

وهذه الرغبة فى الإدراك ، والأحكام ، والوضع فى نظام ، والدفاع ، هى فى جوهرها الروح العلمية التى أخذت كمادة أولية عقائدها الموروثة وراحت تعمل فيها . على أنها وقد استيقظت لم تكن لتشبع نهمها قط . وقد ظن فلاسفة القرون الوسطى أنهم كانوا ينسقون الحقائق القديمة فى وحدة منسجمة . وحقيقة الأمر أنهم كانوا يضعون حقائق جديدة . أما الانتقال إلى أكثر المذاهب المتقدمة اليوم فقد تم على مراحل بطيئة . أخذ الناس فى بادئ الأمر بضع نتف من العلم القديم التى وجدوها قريبة المتناول منهم ، واكتشفوا فى منطق أرسطو معرفة حرة وأداة قوية للنقد . ثم أخذوا ما تبقى من أرسطو عن عرب إسبانيا وعرب المشرق . ووجدوا فى هذه الكتابات بعد أن نقوها من الزيادات التى علقت بها أثناء إقامتها الطويلة فى بلاد الفرس والإسلام ، أفضل علوم العصر الكلاسيكى اليونانى . أما توما الإقوينى فقد ظل مكتفياً بهذا . غير أن أتباعه سرعان ما اندفعوا إلى العلم الهلينستى الإسكندرى ، ووجدوا فيه البحث عن الطبيعة بالذات ، فمهدوا الطريق لعلماء أوروبا من أمثال جاليليو وديكارت ونيوتن . ولكن هذه المجازفات المتأخرة تظل غامضة إذا لم نحط بالفلسفة الجامعة التى وضعها الإقوينى بالاستناد إلى أرسطو ، خدمة للدين المسيحى.

كان على هذا الاتجاه الفكرى أن يحارب ضد معارضة قوية . فالمعرفة لم تكن جزءاً من المثل الأعلى فى القداسة . وبوسعنا أن ندرك لماذا لم يجد القديس فرنسوا محلا لها . فالمسيح لم يكن فيلسوفاً . وقد ظل أتباع فرنسوا على هذا الموقف إلى أن جاء الدومنيكان وأوصلهم اهتمامهم اللاهوتى إلى السيطرة على الجامعات حتى اضطر الفرنسيسكان إلى تقليدهم . وقد نتوقع أن يفكر القديس برنار على غير هذا الشكل . ولكن الأمر كان خلاف ذلك . فقد انتقد ابيلار انتقاداً مراً لما قام به وأنكر عليه ما عمل ، إنكاراً شديداً وهو مقدر لأسباب إنكاره هذا . « إن أبيلار يحاول أن يفسد الإيمان المسيحى حين يظن نفسه قادراً أن يفهم الله عن طريق العقل الإنسانى . فهو يصعد إلى السماء ثم يهبط إلى الهاوية .

ولا يخفى عنه شيء فى أعماق الجحيم أو فى أعالى السماء . والرجل عظيم فى عينى ذاته . هذا الفاحص للرب ذى الجلال وصانع الكفر » [٩] « وهو لا يرى شيئاً كسراً خفى أو كأنه محاط بزجاج مظلم . ولكنه ينظر لكل شيء وجهاً لوجه» [١٠] كان برنار صوفياً ساعياً إلى معرفة الله عن طريق أقل صعوبة ومشقة هى طريق الحدس والرؤيا : « إذا ذقت الطعام اللذيذ مرة واحدة فسرعان ما تدع هؤلاء اليهود واضعى الكتب يقضمون فتاتهم بأنفسهم » [١١] .

ويلخص آدم سان فكتور — من أتباع إحدى المدارس الصوفية الكبرى فى القرن الثانى عشر — هذا الموقف الصوفى العام كما يلى :

« قد يؤدى الانتقال من الثالوث إلى العقل
إلى الاستهتار أو إلى الخيانة
وعندها يستحق العقاب
ليس علىّ أن أقول :
كيف نولد ، أو نجتاز العالم ؟
وإنما أستطيع أن أظهر حقيقة الإيمان الذى لا ينحرف
وقوامه أن نؤمن وأن نعلن إيماننا
لا أن نترك بوقاحة
طريق إيماننا القويم .
وأن نقدر واجباتنا ونخضع للقانون
وأن لا نضل طريقنا
حيث يقود الكفر إلى الموت » [١٢].

ولكن توما الإقوينى أوضح أخيراً للقرن الثالث عشر أن طريق العقل هذا بالرغم من أخطاره يقود بصورة أكيدة إلى الله قدر ما يقود إليه الحدس الصوفى . وأن لهذا الطريق العقلى أفراحه التى لا يمكن الإحاطة بوصفها :

« إن صانع الكون الأول ومحركه هو عقل . وإذن فالعلة الغائية للكون

يجب أن تكون الخير الذى ينشده العقل وتلك هى الحقيقة . فالحقيقة يجب أن تكون إذن الغاية النهائية للكون بكامله . وغاية الحكمة الأساسية إنما هى النظر فى هذه الغاية النهائية . . . إن السعى وراء الحكمة هو أكثر مساعى الإنسان كمالاً وسمواً ونفعاً ولذة . وهو أكثر كمالا لأن المرء يدرك السعادة الحقيقية بقدر ما يكرس نفسه لطلب الحكمة ، ولقد جاء فى الكتاب المقدس : « طوبى للرجل الذى يقطن فى الحكمة » (جامعة : ١٤ ، ٢٢) . وأكثرها سمواً لأن الرجل الحكيم يصبح شديد القرب للتشبه بالله « الذى صنع جميع الأشياء بحكمة » (المزمور ١٠٣ فقرة ٢٤) وأكثرها نفعاً لأننا بهذه الحكمة ذاتها نصل إلى ملكوت الخلود « إن الرغبة فى الحكمة تؤدى إلى حياة أبدية » (حكمة : ٦ ، ٢١) وأكثرها لذة لأن « حديث الحكمة لا يعرف مرارة وصحبتها لا تعرف تعباً بل كلها سرور وفرح » (حكمة : ٨، ١٦) [١٣] .

« إذن إذا كانت سعادة الإنسان الأخيرة ليست فى المنافع الخارجية التى يسوقها الحظ السعيد ، ولا فى ملذات الجسد ، ولا فى ملذات النفس فى قسمها الحسى ، ولا فى فضيلة العقل الأخلاقى ، ولا فى فضائل العقل العملى التى نسميها فناً واعتدالا ، فقد بقى إذن أن سعادة الإنسان الصحيحة هى فى تأمل الحقيقة . وهذا الفعل وحده فى الإنسان هو خاص به مميز له ولا يشاركه به أى كائن آخر فى العالم . وهو فعل يطلب من أجل ذاته ولا يهدف أى أمر وراء ذاته . وبهذا الفعل يتحد المرء بالمشابهة مع الأرواح الخالصة بل إنه يقترب من معرفتها بطريقة ما . ومن أجل هذا الفعل يصبح المرء أكثر اكتفاء بذاته وأقل احتياجاً للأشياء الخارجية . ثم إن جميع ضروب الفعالية البشرية تظهر كأنها متجهة صوب هذا الفعل باعتباره هدفها وغايتها . لأن كمال التأمل يستوجب صحة الجسد ، وجميع الضرورات المصطنعة للحياة هى وسائل للصحة . والشرط الثانى هو الراحة من قوى الأهواء المقلقة ، ويتم تحقيق ذلك بواسطة

الفضائل الخلقية والاعتدال . والشرط الثالث هو الراحة من الهموم الخارجية ، وهو هدف الحياة المدنية والحكومة . وهكذا نظرنا إلى الأشياء نظرة صحيحة أمكننا أن نرى جميع المشاغل الإنسانية متجهة لخدمة أولئك المنقطعين لتأمل الحقيقة (١٤) .

أن ما يجب ملاحظته فى هذا النص البليغ هو أن الهدف ليس فى البحث العابر اللامتناهى عن الحقيقة ، ولا فى دراسة الطبيعة التى هى هدف العلم الحديث ، وإنما فى تأمل حقيقة ساكنة ثابتة ، تامة ، كاملة منذ الأزل . إن النتيجة لا العمل المؤدى إلى النتيجة هى التى تورث الفرح. وهذه الفكرة التى أخذها توما الأقوينى عن أرسطو ، شأن الكثير من أفكاره وحججه، تعبر عن أعمق جوانب الروح العلمية فى القرون الوسطى . وهى تفسر لنا لماذا كانت طريقة البحث العلمى ديالكتيكية (جدلية) لا استقصائية ، تنهج إلى الاستنتاج من الحقائق المعروفة أكثر من البحث عن الحقائق الجديدة . كما تفسر لنا أيضاً رغبتها فى أن تبتدئ من مقدمات مبنية على التقليد والثقة . لقد وجد أرسطو « الفيلسوف » هذه الحقيقة ، فلماذا نثير الأسئلة حول ما وصل إليه ؟ وهى تفسر لنا العلاقة الرئيسية بين الإيمان والعقل . فالهدف يمكن أن يعطى إلى الناس دون الطريقة . وهى تفسر لنا أخيراً ذلك التباين الغريب بين الناحيتين النظرية والعملية فى العلم الذى استمر حتى يومنا هذا فأدى إلى أكثر الطلاسم الفلسفية والمذاهب الريبية فى العصر الحديث .

الطريقة العلمية المدرسية فى القرون الوسطى :

من الضرورى أن نفحص الطريقة العلمية فى القرون الوسطى لأن حركة النهضة وجهت حملتها الرئيسية عليها . تذهب هذه الطريقة إلى أن نقطة الابتداء ليست ملاحظة الحوادث وإثباتها وإنما الاتفاق على عقيدة مقبولة . وهذه العقيدة

يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد أى الكتاب المقدس وكتابات الآباء أو الكنيسة . وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن « سلطة الكتاب المقدس هى أكبر من جميع قوى العقل الإنسانى». فنتج عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة فالملاحظة يجب أن تهمل . وتأتى بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو ، وهذه كانت مقبولة فى جميع الحالات ما عدا تلك التى تناقض فيها العقيدة المسيحية مناقضة واضحة ، كإنكار خلق العالم مثلا . ثم يأتى « العقل الطبيعى » وهو الحس العام مضافاً إليه كثير من الرواء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عند ما تؤيدها آراء القدماء . وينعكس هذا العقل الطبيعى فى عدد من البديهيات كقولنا مثلا : « لا يمكن أن يخرج شىء من لا شىء » و « يجب أن توجد فى العلة صحة تكون على الأقل مساوية للصحة التى فى المعلول » . تلك البديهيات التى استمرت فى العلم الحديث إلى أن نقدها هيوم وكانط . ولما أخذ أفق الاهتمام الإنسانى يتسع أصبح من الضرورى الاعتماد على العقل الطبيعى بإطراد ، خاصة وأن فلاسفة القرون الوسطى من أبيلار ومن جاء بعده راحوا يستشهدون بالثقات القدماء لدعم أوجه الرأى المتعارضة فى أية قضية معقدة تحتمل الجدل . حتى إن جميع الخلاصات الكبيرة كانت مبنية على تحليل آراء الثقات المتناقضة .

ويوجز توما الإقوينى فى حملته على الملحدين طريقة الاعتماد على الثقات والتقليد بقوله :

« إنه لمن الصعب أن نحمل على كل خطأ جزئى لأن بعض الخصوم كالمسلمين والوثنيين لا يتفقون معنا على الإقرار بسلطة أى كتاب مقدس حتى ندحض به مزاعمهم كما نفعل حين نناقش اليهود إذ نعتمد على العهد القديم من الكتاب المقدس ، أو كما نفعل مع الزنادقة إذ نعتمد على العهد الجديد . ولكنهم لا يقرون بهذا ولا ذاك . ومن هنا ضرورة الاعتماد على العقل الطبيعى الذى يضطر الجميع

إلى الانصياع له . ولكن العقل الطبيعى غالباً ما يضل حين يصل إلى أمور الله » [١٥] .

قد يبدو أن هذا الاحترام الفائق للتقليد لا بد وأن يشل الفكر . غير أن حقيقة الأمر أن القيود التى وضعها على عقول قادة الفكر كانت قليلة . وقد استند توما الإقوينى إلى أبعد حد ممكن على العقل الطبيعى وما كان يلجأ إلى سلطة القدماء إلا من أجل تأييد برهان من البراهين . ثم إن طبيعة القضايا التى كان يناقشها — واعتماده على مصادر كثيرة التباين من أجل ذلك كانا يستوجبان منه الاعتماد على العقل . أضف إلى ذلك أن تأويل الثقات من القدماء كان يتم بشكل حر ، وذلك بفضل عادة الناس فى القرون الوسطى فى رواية المعانى المستترة فى جميع الأشياء . ولقد فسر دانتى مبادئ التأويل بقوله :

إن الأشياء المكتوبة يجب أن تفهم وأن تفسر على أربعة أشكال رئيسية : الأول هو التأويل الظاهرى وهو الذى لا يذهب إلى أبعد من النص الحرفى كما يرد بالضبط . والثانى التأويل المجازى وهو الذى يختبئ المعنى فيه وراء الأساطير وترمز القصة الجميلة إلى الفكرة المستترة . . . والثالث هو التأويل الأخلاقى ، وهو الذى يجب على المحاضرين أن يلاحظوه فى الكتاب المقدس من أجل خيرهم ومنفعة تلامذتهم . . . والرابع هو التأويل الخفى أى ما هو « فوق الحس » . ويتم هذا حين تفسر الكتابات المقدسة تفسيراً روحيًّا لأنها حين تفسر تفسيراً حرفيًّا فإنها دائماً تعنى فقط جزء من الأشياء العلوية ذات المجد الأبدى .

مثال ما تقدم ما جاء فى التوراة : « عند ما أخرجت إسرائيل من مصر ، وانعتق بيت يعقوب من شعب بربرى — أصبحت بلاد اليهود قدسه ، وإسرائيل قوته » . فإذا أردنا ظاهر النص فقط يكون خروج بنى إسرائيل من مصر فى زمن موسى هو المقصود . وإذا أردنا المعنى المجازى فإن خلاصنا بوساطة المسيح هو المقصود . وإذا أردنا المعنى الأخلاقى فإن انعتاق العقل من شقاء الخطيئة وبؤسها هو المقصود . وإذا أردنا المعنى الخفى فإن خروج النفس المقدسة من

عبودية الجسد الفاسد إلى حرية المجد الأبدى هو المقصود »[١٦] .

ولم تكن طريقة التأويل هذه شيئاً جديداً . فقد أعتنق أوغسطين ذاته المسيحية بعد أن أكد له امبروز معتمداً على سلطة الكنيسة أنه لا يجب الإيمان إيماناً حرفيًّا بما ورد فى التوراة من قصص فج ينافى الأخلاق . ولم يشع التشديد على التأويل الظاهرى والتمسك بحرفية النص إلا بعد مجىء البروتستانت الذين يتصفون بقصر فى الخيال . وقد كان ممثل هذا الموقف يعتبر دائماً بأنه يمثل الاتجاه الريفى المحدود فى التقليد المسيحى الكبير . وفى مثل هذا الموقف يسهل علينا أن نرى كيف يمكن تأويل أقوال الثقاة فى تأييد أى رأى ، بحيث يبقى العقل فى واقع الأمر حرًّا .

أما المبدأ الثانى فى الطريقة العلمية فهو علاقة العقل بالإيمان . وقد كان على توما الإقوينى أن يحارب هنا خصمين هما : أولا الصوفيون الذين شجبوا العقل وثانياً القائلون بنظرية الحقيقة المزدوجة . أى أن ما هو صحيح فى اللاهوت قد لا يكون صحيحاً فى العلم ولا علاقة فى الصحة بين الحقيقتين العلمية واللاهوتية . وقد كان شديد التهجم على هاتين النزعتين اللاعقليتين . قال : « يجب أن يكون ما يمليه العقل بصورة طبيعية صحيحاً كل الصحة . بل يستحيل أن يكون الأمر خلاف ذلك . ولا يجوز الاعتقاد أن قواعد الإيمان وهى التى أيدها الله وأثبتها بشكل بديهى هى غير صحيحة . ولما كان الكذب وحده هو مناقضاً للحقيقة فإنه يستحيل على حقيقة الإيمان أن تكون مناقضة للمبادئ التى يصل إليها العقل الطبيعى »[١٧] . ولكن الحقائق على اتفاقها مع الاختبار العقلى ليست كلها فى متناول العقل . وبعض الحقائق كالثالوث مثلا يعجز أكبر عقل عن الإحاطة بها كما يعجز الرجل العامى عن فهم تفكير الفيلسوف . لذلك كانت الفائدة تقضى أن تعرض مثل هذه الحقائق على الناس بثقة وتأكيد تامين دون أن يستثنى منها الحقائق الإلهية التى يعرفها العقل الطبيعى . ويجب أن يكون الإيمان الأساس الأول للاعتقاد بها حتى تصبح فى متناول الجميع ، لا فى متناول القلة من العلماء

فقط فيتجنب الناس بذلك التعرض المستمر للوقوع فى الخطأ . وإذا صح ذلك بالنسبة لمثل هذا النوع من الحقائق فهو أصح بالنسبة للحقائق التى لا يستطيع العقل أن يخوض ببحثها ، والتى هى قواعد الإيمان . وهكذا يتجه العقل اتجاهاً علوياً متشوقاً لإدراك مبدأ يتعالى عن قواه وحدوده فتتحقق بهذا فكرة التواضع المسيحى أمام الحقيقة المطلقة . ومع ذلك فالعقل يشارك بهذه الحقائق الأساسية فإيماننا بالأسرار الآلهية تؤيده المعجزات كما تويده عقولنا .

والمبدأ الثالث للطريقة العلمية يتصل بطبيعتها الجدلية . فهى تبتدىء من مبادئ مقبولة وتستنتج منها نظاماً كاملا ، وتتكون من سلسلة طويلة من التفكير الذى يعتمد على البديهيات والأوليات . أما مقياس الحقيقة فهو ليس التحقيق التجريبى وإنما اتباع هذه الطريقة . ولقد استبدلت حركة النهضة البديهيات بالحقائق الرياضية ، ولكنها أبقت على اعتبار أن الهدف الذى ترمى إليه هو بطبيعته جدلى نظامى ، حتى حين أضافت إليه الاعتماد على الطبيعة . وقد بلغت غاية تطور هذه الطريقة فى كتاب نيوتن « مبادئ الرياضيات » . وما زال علماء الفيزياء حتى يومنا هذا على نفس هذه المبادئ من أن العلوم التجريبية ترتاب فيها .

المثل الأعلى العلمى للنظام الأرسطوطاليسى التومائى :

اعتمد توما الإقوينى على هذه الطريقة فوضع نظاماً علمياً شاملا . غير أننا لو قارنا بين أهداف هذا العلم وأهداف العلم الجديد لوجدنا بينها فوارق كثيرة . فالعلم الحديث يهدف إلى التنبوء عن المستقبل والسيطرة على الطبيعة ، بينما ينشد علم القرون الوسطى فهم الطبيعة لا تصورها ، وتأملها لا السيطرة عليها . فهدفه إذن هو الحكمة وفهم معنى الأشياء ومغزاها ، وفوق ذلك كله إدراك الغاية الرئيسية لوجود الإنسان ومعنى الحياة الإنسانية ومعنى الخليقة كلها وعلاقتها بالإنسان .

ومن هنا كان الموضوع الرئيسي لهذا العلم – هو الله الذي – يعطي معنى الوجود .
أما العلم الحديث فيعلمنا القيام بعدد أكبر من الأعمال ، إذ يأخذ عناصر الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض فيمعن فيها بحثاً وتنقيباً . ولكنه لا يتصف بالحكمة . ولا يفرق بين ما يجب وبين ما لا يجب أن يكون . وعندما تثار أكبر مشكلة على الإطلاق ، وهي البحث عن المعنى الذي يستطيع الإنسان أن يعطي لحياته في هذا العالم ، يقف متردداً يائساً أو يقرر أنه غير ذي صلاحية للبت في الأمر . قد يكون توما الإقويني مبالغاً في طموحه . وقد يكون جوابه وليد الأمل والخوف . ولكن طموحه كان في موضعه حتى ليجدر بالناس أن يأخذوا به من جديد . وربما كان السبب في إهمالنا البحث عن الأهداف راجعاً إلى حد كبير لفلسفة القرون الوسطى المدرسية التي اعتادت بسهولة أن تجد أهدافاً في جميع ما تبحث عنه وهو أمر لا نوافق عليه اليوم كأسلوب للبحث العلمي . فالنقص في عقليتنا الحديثة مرجعه كونها رد فعل لهذا الموقف .

كان العلم اليوناني مهمّا بالدرجة الأولى بالحياة الإنسانية فكان علم حياة (بيولوجيا) لا علما رياضيا . لذلك أصاب نجاحاً كبيراً في دراسة الإنسان وأعماله ، أما في دراسة الطبيعة وعناصرها ، فلم يصب من النجاح إلا قليلا . ويتضح هذا التباين عند أرسطو ، فكتبه في علم الأخلاق والسياسة من المعجزات غير أن كتابه في علم الطبيعة مثار للسخرية والهزء . أما توما الإقويني فقد قبل العلمين معاً . ويمكن القول بصورة عامة أن ما سعى الإغريق لمعرفته لم يكن منشأ الأشياء ، ولكن وظائفها ، أو فضائلها . لهذا تراهم يتساءلون مثلا : لم تصلح الأشجار والأحجار والناس والمدن ؟ ومعرفة العربة ليست مرادفة لمعرفة طريقة صنعها ، وإنما لمعرفة استعمالها بصورة صالحة . ومعرفة الإنسان ليست مرادفة لعلم التشريح وإنما لمعرفة الحياة الصالحة . فموضوع العلم إذن هو الأهداف أوما يمكن أن تتحول الأشياء إليه. وبتعبير أرسطو « صور الأشياء » فالهيولى هي « مادة الأشياء » و « الصورة » هي شكلها الأخير ، ومعرفة شجرة الصنوبر

هى فى معرفة الصنوبرة المثالية وما تتكون منه ، ومعرفة الحجر هى فى معرفة أفضل عتبة حجرية ، أما العالم الحديث فهو يعرف الساعة بعد تحليلها ومراقبة أجزائها أثناء دورانها بينما الذى يهم توما الأقوينى من الأمر إنما هو فهم الزمن وكيف تعينه الساعة . ومن الواضح أن هذين النوعين من المعرفة القديمة والحديثة ضروريان . إذ يستحيل أن نصنع ساعة دون معرفة علمية فنية . ولكننا لن نفكر فى صنعها ، ولن نستطيع استعمالها إلا إذا عرفنا الغاية التى صنعت من أجلها .

إن خطيئة أرسطو والإقوينى بالنسبة لطريقتنا الحديثة فى التفكير ، لم تكن فى بحثهما عن الغايات والأهداف ولكن بجعل تلك الأهداف والغايات فى غاية التبسيط والجمود . فلقد نظرا إلى الوجود بكامله على أنه عدد لا متناه من الأنواع التى تسعى لتحقيق ذاتها كل بطريقتها الخاصة . وكلما تعذر تحقيق هذه الأهداف المتخيلة مسبقاً وجدا فى ذلك دليلا على الفشل والخطأ . فالعالم بالنسبة إليهما إنما هو من صنع العقل ويجب أن يفسر كما تفسر أفعال رجل واحد : أى بالنسبة للحوافز التى تدفعه للفعل . قد نبتسم مع موليير عندما يجعل من مثل هذه المعرفة موضوعاً لمسرحية هزلية تغنى جوقته فيها « إن من يأخذ الأفيون ينام » لأن فضيلة الأفيون فى أن تجعل الحواس تتخدر والناس ينامون . ولكن هذه المعرفة معرفة هامة إذ أن نفع الأفيون فى كونه مادة مخدرة مهما كانت خصائصها التى تؤدى إلى ذلك ، ونفع الجسد فى العقل مهما كان أصل الجسد . وما يصح فى كل عضو أو جوهر يصح فى جسم الطبيعة بكامله : فنفعه هو أن يجعل الخير والحياة والسعادة أموراً ممكنة . أما حيث بالغ كل من أرسطو والإقوينى فى حيز الافتراض فهو تطبيق أنواع النفع وهى معقدة وخاصة بالإنسان — على العالم كله بعد تحويلها إلى نظام بسيط موضوعى ومطلق . وقالا بأن للكون علة . وغايته هى فيما يبرر وجود الكون للإنسان : أى فى أنه يخدم الخير . أما حيث يتعديان حدودهما العلمية الضيقة دون أن يأخذا ببينة الاختبار التى يقوم عليها

العلم الحديث فهو فى تفسيرهما العلل التى تحدث التغيرات فى العالم على مثال الشوق الإنسانى ، وفى نظرتهما إلى جميع الأشياء الحية المتحركة كأنها منجذبة نحو ما يمكن أن نسميه بمحبتها لمثلها العليا التى لم تتحقق . أما العالم الحديث فهو يفضل أن يحصى كل خطوة فى هذه التغيرات ، ويشك فى وجود الأهداف ، ويرى فى الحديث عن قوة المحبة ضربا من ضروب السحر . لكن هذا الإيمان فى أن العالم قد صنع ليخدم بالواقع أهداف الإنسان ، وفى أن الأشياء لا تتجه نحو الكمال فحسب بل إن الطبيعة بكاملها تتجه نحو الكمال ، كان هو عين الإيمان بالله عند القرون الوسطى . ولقد درس الناس الكون ليتبينوا كيف أن محبة الكمال فيه هى التى تحرك العالم . والعالم الحديث يسعى لأن يعطى الإنسان المعرفة الإلهية التى تمكنه من القيام بهذا العمل . ولكنه يهمل فى الوقت ذاته معرفة أفضل شىء يجب أن يقوم به. وبكلمة أخرى يهمل إعطاؤه توجيها روحياً أخلاقياً . فالعلم الحديث إذن هو علم الطبيعة بينما علم القرون الوسطى كان شيئاً أقل قوة وأكثر أهمية من ذلك إذ كان علم الأخلاق — وهو العلم الذى بوساطته فقط يستطيع الإنسان أن يحب الخير وأن يسعى باستمرار إليه — وقد يمكنه علم الطبيعة أن يربح العالم بكامله ولكنه قد يخسر نفسه . ويوجز القديس فرانسوا حكمة القرون الوسطى بهذه الكلمات : « لنفترض أن لديك من البراعة والعلم ما يمكنك من معرفة جميع الأشياء والتكلم بجميع اللغات والإحاطة بمجارى النجوم وجميع الأمور الأخرى . ومع ذلك بوسعى أن أسألك : أى شىء هو هذا الذى تفخر به ؟ إن شيطاناً واحداً فى الجحيم يعرف أكثر من جميع رجال الأرض . ولكن هنالك شىء واحد يعجز الشيطان عنه وهو الإيمان بالله وفيه مجد الإنسان وعظمته »[١٨]. إن فى هذه الكلمات لمعان بليغة يجدر أن يفكر بكنهها عالم الطبيعة الذى يحاول اكتشاف غاز سام جديد ، أو عالم الاقتصاد الذى يسعى للتوصل إلى معرفة النتائج المحتمة لقانون العرض والطلب .

وهذا الاهتمام فى أهداف الأشياء هو أساسى لدى جميع علماء القرون

الوسطى . ولابد عند هذا الحد من أن نقول كلمة حول المشكلة الأساسية لهذا العلم وهى مشكلة ذات تشعبات كثيرة تتناسب مع تعدد أوجه الاهتمام البشرى . كان تفكير أرسطو يدور حول المنطق ، وكان كتابه فى المنطق أول كتاباته المعروفة ، لذلك كان من الطبيعى أن يصاغ بحدود وتعريفات منطقية انتهت — حين حاول الشراح تفسيرها والتعليق عليها إلى مشكلة النزاع بين الإسمية والواقعية Nominalism and Realism . ومن أوجه هذه المشكلة النزاع بين الفرد والمجتمع الذى هو عضو فيه وما لكل منهما من أهمية نسبية . وتتلخص المشكلة فى هذا السؤال : أيهما أكثر أهمية : أهو ذلك النوع الإنسانى المتحكم « بما له من صفات ووظائف إنسانية ؟ أم هم الأفراد الذين يتكون منهم النوع ؟ وأيهما على مستوى أعلى : الجماعة والكنيسة والنقابة ، أم الأفراد الذين تتألف منهم كل هيئة من هذه الهيئات ؟ فأما القرون الوسطى فلأنها كانت أفلاطونية النزعة ، فقد أجابت : إن الإنسان المجرد والكنيسة هما أكثر أهمية وأعلى شأناً . وذهبت إلى أن النوع أو الكلى يوجد بذاته بصرف النظر عن أعضائه وجزئياته . فهو سابق لهما من حيث الزمان وهو أكثر حقيقة منها ، وهو صانعها وأصل كيانها . وقد اتفق هذا التفسير بصورة طبيعية مع التنظيم الجماعى المتدرج ذى الطبقات الذى كان سائداً آنذاك . فعظم الكنيسة والنقابة والنظام المطلق ، وساعد على توضيح الثالوث المقدس وكيف يمكن أن يكون الله فى ثلاثة أقانيم ، وكيف أن الأفراد جميعاً يمكن أن يذوبوا فى « الإنسان — النوع » آدم وينالون خلاصهم بالمسيح . وساق الإنسان نحو العلاء فرفعه بشكل منطقى من طبقة لأخرى حتى وصل به إلى الكائن الأسمى الذى هو كل الحقيقة ، والذى هو مبدأ الوجود ، وعلة الأشياء ، وذلك هو الله . وجعل غاية الإنسان الانطلاق من عبودية الفردية والعودة إلى الحقيقة التى لا ريب فيها أو الكل الأعظم الذى هو الله . فكان مذهباً أرستقراطياً تأملياً صوفياً . ولكنه بدا أيضاً كأنما ينتهى إلى الحلولية ، وإلى إنكار الفوارق بين الإله الكامل والعالم الناقص ، وإلى الخلط

ما بين الخير والشر وإلى جعل الحياة الأخلاقية والكفاح لتحقيق المثل العليا مهزلة لا معنى لها . فلا غرابة إذن فى أن ينشأ ، كرد فعل له ، مذهب على الضد منه ، ينادى بأن الأنواع أو الكليات والمثل إنما هى مجرد ألفاظ ورموز . أما الحقيقة فهى كامنة فى الفرد . وذلك هو المذهب اللفظى . وقد نتج عن هذا المذهب الجديد اهتمام أساسى بعالم الأشياء المحسوسة الذى نعيش فيه ، وبالأعمال الصالحة ، وحياة المواطن الصالح . فهو مذهب يؤكد النزعة الفردية أكثر من سيطرة الجماعة ، والديمقراطية أكثر من التدرج المنظم ، والاهتمام بالعالم المادى وتنشيط الصناعة أكثر من تأمل الله ، والقومية أكثر من العالمية الشاملة ، والحرية أكثر من الوحدة . وما كان بوسع الكنيسة أن تعتنق أياً من المذهبين . فقد حاولت بوساطة توما الإقوينى أن تتبع الحل الأرسطوطاليسى الوسط الذى يدعى أحياناً بالمذهب الواقعى المعتدل ويدعى أحياناً أخرى بالمفهومية Concep tualism . يذهب أتباع هذا المذهب إلى أن الكلى موجود وله أهميته ، ولكن وجوده محصور بالجزئى . فوجود الجماعة هو من أجل أفرادها ولا وجود لها بالاستقلال عنهم ، وهى ليست غاية فى حد ذاتها ، ومع ذلك فالأفراد يتقومون بمعنى حقيقى بالجماعة التى يشكلون قسما منها . هذا هو كنه نظرية القرون الوسطى فى المجتمع كما رأينا حتى الآن . وهى تتعارض بشكل واضح مع النزعة اللفظية التى تميز بها المتأخرون من مدرسى القرون الوسطى الذين أنكروا حكم الجماعة لمصلحة الأفراد . وانتهت بصورة طبيعية إلى النزعة الفردية التى أدت إلى حركة الإصلاح والمذهب البروتستانتى . . ومما تجدر ملاحظته أن معظم اللفظيين كانوا من الفرنسيسكان الإنكليز . أما اللاهوت الكاثوليكى والمنظمات الكاثوليكية فلم تتخل عن المذهب الواقعى المعتدل .

ولكن مهما تكن النزعات المدرسية هدامة للانصهار الذى تحقق فى القرون الوسطى — هذا إذا لم نقل أن جوهر الفلسفة المدرسية بالذات كان يمكن أن يشكل مثل هذا الخطر — فإن هذه النزعات لم تظهر حتى القرن الثالث عشر

وكان العالم حتى ذلك الحين منصرفاً كل الانصراف إلى عمله العلمى ، قائماً بوظيفته فى المجتمع المسيحى ومشكلاً فى النتيجة مجداً من أمجاد الإيمان . فلقد أوجد انسجاماً بين جميع أنواع المعرفة مسيحية كانت أم وثنية ، وأخضعها لهدف اجتماعى واحد . إن الخلاصات التى وضعها توما الإقوينى إنما هى خلق فى غاية الإبداع لا يقل عن الكاتدرائيات الكبيرة أو عن الملهاة الإلهية لدانتى ، وإن كان ينقصها زينة الأولى وخيال الثانية . ومع ذلك فلها خيالها ومجدها الخاص إذ جمعت حكمة جميع العصور وأحكمت بينها كلها بمنطق قوى منسجم وكأنها أنشودة رائعة فى تمجيد الحقيقة التى هى الله . ولا نبالغ إذا قلنا إن العلم لم يتوصل من قبل أو من بعد لأن يجد تعبيراً قوياً عن روح عصره بمثل هذا الشكل ، ولا حقق مثل هذا الانسجام بين المعرفة والشوق .

المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد :

لقد استعرضنا حتى الآن مختلف الطبقات التى يتألف منها مجتمع القرون الوسطى وبقى علينا أن ننظر إلى هذا المجتمع كوحدة كاملة . ذلك أن أكبر مأثرة حققتها القرون الوسطى هو أنها استطاعت ضمن نطاق العالم الغربى أن ترتفع إلى إدراك المثل الأعلى المسيحى لعالم موحد ، وأن تخضع الهيئة البشرية لأهدافه . ثم إن الحضارة الغربية شكلت فى ظل الكنيسة يوم كانت القرون الوسطى فى أوج ذروتها — شكلت مجتمعاً كبيراً منسجماً له آمال مشتركة ومؤسسات متجانسة شاملة . لكن هذا التجانس كان راجعاً ، والحق يقال ، إلى نظام اقتصادى ابتدائى كأن تجد كل قسم فيه ، من إقطاع واسع ، وملكية كبيرة ، أو مدينة أو بلد — منفصلا تمام الانفصال عن غيره ، مكتفياً بذاته ، وبالتالى قوى الشبه بغيره . وإذا كانت هنالك فوارق فهى عمودية لا أفقية ، إذ وجدت الملكيات الواسعة فى كل مكان أكثر مما وجدت الدول المختلفة . أما مانجده فى العالم الحديث من تنوع فى التعبير عن الحياة ، فأمر لم يكن

معروفاً فى القرون الوسطى . فأينما حللت فى أوروبا ، من سكوتلندا إلى نابولى ، ومن أسبانيا إلى بروسيا . كنت تجد عين الإقطاعية وعين الزراعة والمدن والنقابات وكنت تجد الكنيسة فى كل مكان . وحيثما توجهت فى أوربا كانت الحياة تمضى على نفس النمط ، فى كل قصر إقطاعى ، وفى كل كوخ وكل دير وكل سوق . أمام هذا التشابه البسيط التركيب كان سهلا أن تنتشر ثقافة الكنيسة فى العالم المسيحى ، دون أن يعيقها تميز فى الإقليم أو فى القومية . على أنه عندما تطورت الحياة الاقتصادية وخرجت من حدود الملكية الإقطاعية والمدن المنعزلة المستقلة إلى الأمة الواحدة ، وأوجدت حياة أكثر تعقيداً ، وفتحت للعقل مجالا أكثر اتساعاً وغنى ، تراجعت تلك الوحدة السهلة أمام الاقتصاد القومى ، والثقافة القومية ، والديانات القومية . ولسنا ندرى ما إذا كانت الحياة الصناعية الحديثة ، بما فيها من تجانس كثير معقد ، قادرة على أن تعيد مثل هذه الوحدة — وإنما على المستوى الأعلى الذى حققته الإنسانية اليوم .

ولعل قضية اللغة — التى كانت من أهم العوامل فى نشوء الدولة القومية الحديثة ، توضح ما ذكرناه . فاللهجات وإن اختلفت فى القرون الوسطى من قرية إلى قرية ، إلا أنه لما لم تكن هنالك لغة واحدة يتكلم بها أهل منطقة كبيرة كانت الثقافة القومية أمراً مستحيلا ، واللغة الواحدة الشاملة ضرورة قصوى . ومع أن اللاتينية كانت لغة الكنيسة من المجر إلى غرينلاند فقد وجد إلى جانبها لغة أخرى أخذت تدريجياً تعادلها فى الشمول والانتشار ، هى اللاتينية العلمية . وهى لغة طبقة الفرسان . فقد كانت أداة الثقافة العامة ووسيلة التعبير فنظمت فيها الأناشيد وكتبت القصص التى كان أصحاب البلاطات المختلفة يتلذذون بالاستماع إليها . وحملها النورمنديون إلى إنكلترا وصقلية والقدس . ولقد رأينا كيف أن القديس فرانسوا كان يطرب بالاستماع إلى مقاطعها ونبراتها . وكان للفارس أن يغامر بكل أرض مستعيناً بها ، مثلما كان للراهب أن يتأكد من التفاهم مع الناس حيثما حل وارتحل .

قد تتحارب الطبقات ، ويتبارز الفرسان ، وتتبارى المدن بعضها مع بعض ولكن غاية مشتركة وحياة واحدة بسطت ظلها فوق هذا العالم المسيحى الكبير . وقد رأينا أن الكنيسة هى التى أحكمت رباطه . ولكن مؤسسة أخرى حاولت بدورها فى القرون الوسطى أن تعبر عن هذا المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد . تلك هى الإمبراطورية الرومانية المقدسة التى ظهرت على مسرح التاريخ قبل أن تدرك البابوية كامل سلطتها بعدة قرون ، فبدت لذلك وكأنها دائمة التطلع إلى الوراء ، وكأن ما تهفو إليه من إعادة أمجاد القياصرة وبركات السلام الرومانى يبدو وكأنه فى غير موضعه وغير زمانه . ومع ذلك فإن هذه المحاولة لإحياء إمبراطورية شاملة راقت للكثير من الناس ، وقام كفاح طويل لتحقيق أمر تبين فيما بعد أنه مثال ضائع .

تحارب الإمبراطور الجرمانى والبابا خلال ثلاثة قرون منهكة من أجل السيطرة الكاملة . ولكن هذا الصراع الطويل لم يكن صراعاً بين الكلى والجزئى ، وإنما كان صراعاً بين الجبهة الدينية والجبهة المدنية من أجل السيطرة على المجتمع . وما أوشك القيصر أن يقر بالفشل ، حتى ظهر ملوك الدول القومية — ونادوا بما نادى به ، وربحوا المعركة . والدولة التى استعملها متشرعو الإمبراطورية هى بعينها التى استعملها ملوك فرنسا وإنكلترا ضد الإمبراطور والبابا معاً . فهؤلاء الملوك أيضاً زعموا أنهم يحكمون بالاستناد إلى الحق الإلهى ، وأيدتهم طبقات التجار التى كانت قوتها فى نمو وتزايد ، لما فى ذلك من مصلحة لها ، إلى أن أدركوا ما يريدون . وبعد ذلك ابتدأ الصراع فى سبيل الحرية ، وما كان صراعاً تتزعمه القوة الدينية ضد القوة الروحية ، بل كان صراعاً تزعمته الكنيسة ضد الملوك ، وهو الصراع الذى تميز به العصر التالى . وسواء أكان من الضرورى أن تكون الكنيسة حرة وصاحبة السلطة العليا بحيث لا يحكم الإمبراطور إلا بسلطة البابا ! أو كان كل من الإمبراطور والبابا ممثلين لله على الأرض ، فإن

أحداً من الناس لم يشك فى صلاحية البابا الكلية فى الأمور الروحية ، أو فى ضرورة الوحدة الشاملة تحت سلطة القيصر فى نطاق الإمبراطورية .

دانتى والملكية الشاملة :

إن كتاب دانتى عن النظام الملكى هو أفضل تعبير لهذا المثل الأعلى الذى يهدف إلى تحقيق عالم مسيحى موحد ، كما أنه فى الوقت ذاته يظهر التباين القوى بين هذا الاتجاه وبين اتجاه القوميات المتنافسة فى عصرنا الحديث . ولا نشك فى أن دانتى كان من أكثر أبناء الكنيسة ولاء لها ، ولكنه كان أيضاً رسول فكرة الإمبراطورية. فلقد حلم دانتى بالسلام العالمى ، واستهوته كما استهوت غيره من دعاة الإمبراطورية ، رؤية القوة المنظمة التى قامت عليها روما القديمة ، والتى انتشرت بعد إحياء دراسة القانون الرومانى فى جامعة بولونيا ، فتجسم له مثل أعلى قوامه البابا والإمبراطور باعتبارهما معا وريثان للدولة الرومانية ، يحكمان العالم لنفس الغاية ، كل منهما بحسب وسائله وضمن حقله الخاص . قال :

« يمكن أن ندرس الإنسان بالنسبة لأحد قسميه الرئيسيين : وهما جسده وروحه. فإذا اعتبر من ناحية جسده فهو فانٍ . وإذا اعتبر من ناحية روحه فهو خالد . وإذا كان الإنسان يحتل مركزاً وسطاً بين الفناء والخلود وجب أن يكون فى طبيعته عناصر من الفناء والخلود معاً . ولما كانت كل طبيعة قد أعدت لغاية فى الوجود ينتج عن ذلك وجود غايتين بالنسبة للإنسان . . . غاية بالنسبة لما هو فان فيه وغاية بالنسبة لما هو خالد منه . وهكذا رسمت العناية الإلهية غايتين للإنسان : أولا : سعادة الحياة الدنيا وقوامها فعل قواه الطبيعية . . . ثانياً : غبطة الحياة الأبدية وقوامها التمتع بالحضرة الإلهية التى تعجز قوى الإنسان الطبيعية وحدها عن إدراكها إذا لم تؤيدها نعمة إلهية . ومن هنا تنشأ ضرورة وجود سلطتين لتوجيه الإنسان مقابل غايته فى الحياة . سلطة الحبر السامى الذى يقود الجنس البشرى إلى الحياة الأبدية بوساطة الوحى . وسلطة الإمبراطور الذى يقوده إلى السعادة الزمنية بوساطة

التعليم الفلسفى . وبما أنه لن يستطيع أحد أن يحقق ذلك ، أو لا يستطيعه إلا القلائل وبعد جهد كبير ، إلا إذا هدأت الرغبات الجامحة ، وتحرر الجنس البشرى لينعم بالراحة التى تنشرها سعادة السلام ، كان ذلك هو الغاية التى يجب على الوصى والأمير معاً أن يعملا لها . وبذلك يمكن أن تمر هذه الحياة الدنيا فى حرية وفى سلام»[١٩] .

كذلك دعا دانتى إلى تأسيس دولة عالمية . ويمكن القول إن مثل هذه الدعوة لم تستند قط إلى أسس أعلى من الأسس التى وضعها دانتى لها ، قال :

« إذا أخذنا الجنس البشرى بمجموعه نجد أن وظيفته الأساسية هى تحقيق كامل إمكانياته الفكرية باستمرار . أولا بوساطة التأمل وثانياً بوساطة العمل الذى هو امتداد للفكر ومستمد لأهميته منه . . . ومن الواضح أن الجنس البشرى لا يستطيع أن يحقق مهمته بسهولة وحرية إلا إذا تهيأ له جو من الهدوء والطمأنينة والسلام . . . ينتج عن ذلك أن السلام الكلى هو أفضل الأشياء التى أعدت فى سبيل غبطتنا . ومن هنا فإن النذير السماوى الذى رن فى أسماع الرعاة لم يبشر بثروة أو لذات أو مراتب عظيمة أو حياة طويلة أو صحة أو جمال . ولكنه كان نذيراً للسلام . وكذلك أيضاً كانت تحية المسيح المنقذ للناس إذ قال : « السلام لكم جميعاً » [٢٠] .

فإذا أردنا إذن القضاء على الحروب وجميع أسبابها وجب أن تخضع الأرض بكاملها وكل شعوبها لأمير واحد يمتلك كل ما يحتاج إليه فلا تنشأ لديه رغبة فى شىء ليس عنده . ويكون بوسعه حينئذ أن يجعل الملوك راضين بحدود ممالكهم ، فيخيم السلام ، ويحب الناس فى مختلف ديارهم بعضهم البعض وتحصل كل عائلة على جميع ما تحتاج إليه بفضل هذه المحبة فيعيش الإنسان بسعادة دائمة وهى الغاية التى خلق من أجلها . . .[٢١] . وهكذا يتضح أنه لا بد لتحقيق رخاء العالم من ملكية أو إمبراطورية [٢٢] .

ويسرد دانتى بكلمات مأثورة دليله من أجل إقامة محكمة دولية :

«قد ينشأ نزاع بين أميرين ليس لأحدهما سيادة على الآخر وذلك بسبب هفوة يرتكبانها أو إثم يجنيه أحد رعاياهما . فلابد من فض النزاع بينهما وإعطاء حكم بحقهما . ولما كان أى منهما لا يعترف بالآخر لأنهما لا يخضعان لبعضهما البعض ، والندّ لا يمكن أن يسيطر على الندّ ، وجب أن يوجد فريق ثالث له سلطة أوسع ليحكم فى النزاع بين الاثنين بفضل قوته » (٢٣) .

هذه السلطة الكلية الشاملة التى نادى بها دانتى بالنسبة للإمبراطور ادعاها البابا لنفسه ومارسها فى الواقع . وعلى هذا الأساس فإن البابا أنسونت الثالث ، الذى أعطى ملك فرنسا الأملاك التى كانت تخص ملك الإنكليز فى البلاد الفرنسية ، دافع عن حقه فى تسوية النزاعات وفض الخلافات قال :

«إن من واجبنا وحقنا تقويم جميع الأفراد المسيحيين حين يرتكبون خطيئة مميتة ، وإذا رفضوا الانصياع لما نقول وجب أن نجبرهم على ذلك بفرض العقوبات الكنائسية . وإذا قال أحد من الناس يجب أن يعامل الملوك بطريقة وسواد الشعب بطريقة أخرى ، أجبنا مستشهدين بالشريعة الإلهية إذ قال الله تعالى : « احكموا سواسية بالعدل القوى والضعيف ، والكبير والصغير دون تمييز بين الأفراد » . ولكن إذا كان واجبنا أن نقاوم خطيئة الإجرام فإن من واجبنا بصورة أخص أن نفعل ذلك حين ترتكب خطيئة ضد السلام »(٢٤) .

ودانتى يعبر فى تعظيمه لفكرة الملكية الشاملة أفضل تعبير عن المثل الاجتماعى الأعلى للقرون الوسطى ، كما فى قوله :

« غاية الله أن تعكس جميع الأشياء مشابهتها له قدر ما تتمكن من ذلك الطبيعة الخاصة بكل منها . . . وينتظم الجنس البشرى على أفضل شكل ، ومن أجل أفضل غاية عندما يسعى للشبه بالله إلى أبعد حد ممكن . والجنس البشرى يصبح قوى الشبه بالله عندما يكون أقرب إلى الوحدة ، لأن مبدأ الوحدة هو فى جوهر

الله وحده . ولذلك جاء فى الكتاب المقدس : « اسمعى يا إسرائيل ، الرب إلهنا هو واحد » . ويصبح الجنس البشرى واحداً عندما يتحد مع بعضه البعض »[٢٥] . الوحدة . . . تلك الوحدة التى ضمت بين جناحيها الواسعين جميع الأفراد وجميع الشعوب ، بل قل جميع المخلوقات على وجه البسيطة ، وكل حقيقة جزئية صغيرة ، وحملتها كلها على أجنحة الروح نحو الوحدة السامية المتعالية ، وحدة الله ذاته ، هذه الوحدة هى المثل الأعلى السامى للعصور الوسطى .

المصادر

1. A. L. Guérard, *French Civilization - From its Origins to the Close of the Middle Ages*, 214.
2. *Song of Roland*, Leonard Bacon tr., 55.
3. *Nieblungenlied*, D.B. Shumway tr., 291.
4. F.W. Cornish, *Chivalry*, 148.
5. Chaucer, *Prologue* to *Canterbury Tales.*
6. Bartholomew of England, in *Medieval Lore*, 54, 55.
7. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, ii, 66, i.
8. Title of one of Anselm's chief works.
9. Bernard, *Ep.* 191, quoted in Taylor, *Medieval Mind*, I, 416.
10. Bernard, quoted in Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres*, 315.
11. *Ibid.*, 315.
12. *Ibid.*, 315.
13. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Bk. I, chs. 1 and 2; tr. by Rickaby as *Of God and His Creatures.*
14. *Ibid.*, ch. 37.
15. *Ibid.*, ch. 2.
16. Dante, *Convivio*, Second Treatise, ch. I.
17. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, ch. 7.
18. Francis, quoted in P. Sabatier, *Life*, ch. XVII.
19. Dante, *De Monarchia*, Bk. III, ch. 16.
20. *Ibid.*, Bk. I, ch. 4.
21. Dante, *Convivio*, Fourth Treatise, ch. 4.
22. Dante, *De Monarchia*, Bk. I, ch. 5.
23. *Ibid.*, Bk. I, ch. 10.
24. Innocent III, quoted in A. J. Carlyle, Medieval Political Theory in the West, II, 219.
25. Dante, *De Monarchia*, Bk. I, ch. 8.

المراجع

كتب عامة : اقرأ بالإضافة إلى مراجع الفصلين الأول والثانى

Henry Adams; Guérard, Pt. II, Bk. II; Taylor, Bk. IV; E. Power, Coulton, *Life in the M.A.;* Boissonade; Luchaire; J. Evans, *Life in Med. France;* L.F. Salzman, *English Life in the M.A.;* C.V. Langlois, *La Société Française au 13e siècle, La Vie en France au M.A.*

الفروسية

F.W. Cornish, *Chivalry ; Cam. Med. Hist.*, VI, c. 24; E. Prestage, ed., *Chivalry:* O. Cartellieri, *The Court of Burgundy. Song of Roland, Niebelungenlied, Parzival.* Chaucer, *Canterbury Tales; Aucassin and Nicolette;* Chronicles of Joinville and Froissart; Malory, *Morte d'Arthur,* Coulter, *Medieval Garner.* G. Saintsbury, *Flourishing of Romance.* See also Myers and P. Monrow. For the peasant, E. Power; Coulton, *Medieval Village;* Davis, *Life on a Med. Barony* K.W.D. Fedden, *Manor Life in Old France.*

المثل الاقتصادية العليا فى القرون الوسطى

R.H. Tawney, *Religion and the Rise of* Capitalism, pp. 3-62 ; A.P. Evans, *Problem of Control in Med. Industry,* in *Pol. Sci. Quart.*, 1921; L.H. Haney, *Hist. of Econ. Thought.* G. O'Brien, *Med. Econ. Theory ;* V. Brants, *L'Economie politique du M.A.* Arts. Guilds," Just Price," Law Merchant," Usury," *En. Soc. Sciences.* Bede Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages.* Tr. of documents in A.J. Monroe, *Early Economic Thought.*

علم القرون الوسطى والجامعات

Cam. Med. H., VI, c. 17; C. H. Haskins, *Rise of the Universities;* H. Rashdall, *Universities of Europe in the M.A.* On the thought of the Schools: Taylor, *Med. Mind,* II, chs. 39, 40; E. Gilson, *La philosophie au M.A.* [by far the

best survey); Gilson, *Spirit of Med. Philosophy;* W. Turner, *H. of Phil.* R. McKeon, *Selections from Med. Philosophers*, with excellent introductions. Standard accounts, M. de Wulf, *H. of Med. Phil.*, B. Geyer, in Ueberweg, *Ges, der Phil.*, II. De Wulf, *Phil. and Civil. in the M.A.*, *Med. Phil.* For the earlier period, R.L. Poole, *Illustrations of the H. of Med. Thought and Learning.* Anselm, *Cur Deus Homo* ? J. McCabe, *Abelard.* Gilson, *St. Bonaventura.* On Aristotelianism: Aristotle, *De Anima, Organon, Physics, Metaphysics.* Brief accounts by A.E. taylor, W.D. Ross, Mure, Hantz, *The Biological Motivation of A.'s Phil.*; C.W. Shute, *Aristotle's Psychology;* W. Barrett, *A.'s Analysis of Movement;* E.H. Johnson, *The Argument of A.'s Metaphysics;* P. Duhem, *Système du Monde*, I, c. iv; Wicksteed and Cornford ed. of the *Physics.* Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa contra Gentiles.* Studies by Gilson [best), M. Grabmann, M.C. D'Arcy, A.D. Sertillanges. Dante, Temple ed., esp. *Convivio.* Santayana, *Three Phil. Poets;* P.H. Wicksteed, *Dante and Aquinas.* Criticism in Joyn Dewey, *Reconstruction in Phil.*, chs. ii, iii.

المثل السياسية العليا

G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Pt. II; *Growth* W.A. Dunning, *H. of Political Theories*, I; C.H. McIlwain, *of Political Thought in the West;* O. Gierke, *Pol. Theories in the M.A.;* R.W. and A.J. Carlyle, *H. of Med. Pol. Theory in the West.* Augustine, *city of God;* N.H. Baynes, *Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei;* Gilson, *St. Augustine*, c. 4; J.N. Figgis, *Pol. Aspects of St. Augustine's City of God.* Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, Prima Secundae, qq. 90-108; B. Rolland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin.* Dante, *De Monarchia*, Oxford ed. with int., *The Pol. Theory of Dante,*" by W.H.V. Reade. *Social and Political Ideas of Some Great Med. Thinkers*, ed. F.J.C. Hearnshaw.

القانون الرومانى

Cam. Med. Hist., V, c. 21; Taylor, c. 34; Rashdall, c. 4. Munroe Smith, *Development of European Law*, Bk. iii. C.G. Crump and E.F. Jacob, *Legacy of the M.A.* P. Vinogradoff, *Roman Law in Med. Europe;* J. Declareuil, *Rome the Law-Giver.* E. Barker, *The Conception of Empire*, in C. Bailey, *Legacy of Rome.*

الكتاب الثانى

عالم النهضة الجديد

الفصل السادس

الجديد فيما يعنى به العصر الحديث

الإنسان الطبيعى

نمو الروح الإنسانية التدريجى :

يصعب بالطبع أن نتحدث عن النهضة كما لو كانت عصراً واحداً أو قوة واحدة أو كما لو كان لها تاريخ معين كالثورة الفرنسية . هنا ، وبالرغم مما تميزت به حياة إيطاليا ونتاجها فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر من مآس وجمال أليم ، لم يكن عصر الإنسانيين وازدهار الفنون الإيطالية من الأحداث الرئيسية فى حياة الشعوب الغربية . فنهضة القرنين الثانى عشر والثالث عشر المبكرة كانت بلا ريب مولداً جديداً للعقل ، بينما نجد أن القوى التى تمخضت فى القرون الوسطى — والتى ظهرت بوضوح فى القرن السادس عشر عاملة على تهديم النظام القديم — لم تحدث ثورتها الأساسية فى طرق التفكير الإنسانى إلا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومع ذلك وبالرغم من أن الأشكال القديمة والاعتقادات القديمة استمرا، نسبياً دون تغير ، فإن ذلك الدور الذى نسميه تساهلا بالنهضة ، كان يتميز بازدياد قوة المواقف والعناية التى لم تلعب حتى ذلك الوقت سوى دور ثانوى فى حياة أوروبا الغربية . ولقد فجرت هذه العناية المتزايدة القيود الضيقة والدقيقة التنميق ، التى كانت تحد عالم القرون الوسطى ، وتركت الناس يتلهون بحطامها المتناثر . وخلفت للعصر التالى مهمة البحث عن الأسس الواسعة التى يمكن أن يشيد عليها بناء جديد من ذلك الحطام . هكذا قيض لقصر فرساى المنظم الدقيق ، أن يعقب كنيسة رايمز .

ولئن كانت الظاهرة الرئيسية فى عصر النهضة زيادة فى النمو ، وتحرراً من روابط أثبتت الأيام أنها قيود ، فمن البديهى أننا نجابه هنا قوى جديدة نشأت داخل نظام قديم ، يرافقها توتر وضغط ، ومحاولات غير مستقرة للتوصل إلى نوع من الملاءمة بين أنواع الولاء التقليدية والدعوات الجديدة . فلقد كان عصر النهضة والإصلاح الدينى عصر تسويات وحلول متوسطة فوق أى شىء آخر . وإذا كان الكثيرون قد ثملوا بما فى الحياة من جمال وثروة من الشهوات والرغائب ، عندما استبد بهم الفرح بالآفاق الجديدة ، فإن آخرين يفوقونهم عدداً كبرونو Bruno وقفوا على عتبتها وجلين مترددين ، ليخسروا البيت الذى نشأوا فيه ، ولكن دون أن يجرأوا على المجازفة إلى هذا العالم المدهش. ثم إن أفضل ما فى النهضة والإصلاح — وهو الاندفاع الفنى النبيل — كان لا بد له أن ينتهى ليحل محله ما كان الناس بحاجة إليه — وهو عمل الرجولة الناضجة وما فيه من صعوبة ومشقة . كذلك لم يكن أسوأ ما فى الحركتين ليستمر : وهو التسوية المتناقضة بين التقليد المسيحى من جهة والنظرة الطبيعية الوثنية لحياة الإنسان ومشهدها من جهة ثانية . ولا بد من القول هنا إن الناس لم يفهموا أيًّا من الجانبين : فقد كانت الشعوب الغربية ، وهى تترك العالم القديم ، سائرة فى الطريق الموصل إلى العالم الجديد ، تتناول فى لهفة كل ما يقع تحت أيديها من كنوز الإغريق وروما . ولكن ما من إنسان استطاع أن يدرك طبيعة ذلك العالم الجديد حتى كان آخر القرن السابع عشر . ولم تؤثر فى الرجل العادى مختلف خصائص هذا العالم ، إلا فى القرن التاسع عشر. حتى إننا نلحظ فى مسرحيات برنارد شو لأول مرة ، بأن القديسين من أمثال جان دارك يتحدثون فى غير انفعال عن البروتستانتية والقومية ، اللتين كانتا تتأهبان للظهور .

إن المجتمع المنتظم الذى ساد القرون الوسطى ، سمح للقوى التى خلفته بأن تنمو إلى أن تجاوز نموها بصورة طبيعية ذلك الإطار الثابت الضيق الذى كانت تعمل ضمنه. ثم إن ما تراكم تدريجاً من فائض الإنتاج الاقتصادى ، وما تجمع

من أنواع السلع الكثيرة ، ونمو سكان المدن . وازدياد الرغبة فى المعرفة ، جميع هذه الأمور دفعت بالناس لأن يزدادوا اهتماماً بأنفسهم وبمحيطهم . فاتجهوا بشوق صوب آداب الإغريق وروما . التى كشفت لهم عن أناس كانوا يهتمون بمثل ما يهتمون هم به . وهذا بدوره دفعهم تدريجاً لأن يدرسوا العالم الواقعى الذى كانوا يعيشون فيه . أما تدرج الرياسات المعقد لمجتمع القرون الوسطى ، وما تضمنه من رقابة جماعية ثابتة ، فقد عجز عن سد الحاجات والمطالب الجديدة للطبيعة الإنسانية ، وعن تنظيم مختلف ضروب الفعالية البشرية المتنوعة المتغيرة . وتفجرت القوى المتركزة فى الأفراد فحطمت تلك الخيوط الدقيقة التى كانت تنظمهم فى روابط جماعية . وازداد التأكيد على الإمكانيات الفردية . والتعبير عنها ، فى كل ميدان من ميادين النشاط البشرى من دين ، وعلم ، وفن ، وحياة اقتصادية ، ورقابة سياسية . وتناقص الاهتمام فى تنظيم هذه الإمكانيات ضمن وحدات جامعة ؛ وضعف إحساس الأفراد بالمسؤولية الجماعية ، وأصبحت الفردية والكفاية مثلا أعلى لهذا الدور . ومن هذا المثل الأعلى انطلقت محاولة جديدة فى بناء نظام جديد للمجتمع ، رياضى وآلى أكثر منه عضوياً ورياسياً .

لقد تحدثنا عن قوى جديدة أخذت تعمل من ضمن الأشكال القديمة . وكانت هذه القوى متعددة أكثر منها بسيطة . لكنها كانت كلها ذات علاقة وثيقة بالقوة الأساسية التى سبق أن رأيناها تخرج البرابرة من حياة الرواد الجاهلين ، وتؤدى إلى بناء القرن الثالث عشر ، ذلك هو النمو الاقتصادى الذى مر به المجتمع الأوروبى فأدى فى بادئ الأمر إلى نشوء المدن وأخذ الآن يعمل على نشوء الأمم . إن التجارة والثروات المادية هى وحدها التى تستطيع أن تفسر نشوء الحضارة الغنية المتنوعة التى عرفتها فلورنسا مديتشى ، أو فرنسا فى زمن فرنسوا الأول ، وألمانيا فى عهد لوثر ، أو هولندا فى زمن إيرازموس . وهى العوامل ذاتها التى أدت إلى تأسيس أثينا فى عهد بريكليس وروما الإمبراطورية . حتى

لنستطيع أن نفسر كثيراً من ضروب التباين بين هذه الثقافات المختلفة باعتبار تغير العلاقات ما بين الطبقات الزراعية القديمة وطبقات التجار الجدد وأصحاب المصارف . على أنه يشترط الحذر من الانزلاق فى تفسير بالغ البساطة للأشكال الخاصة التى اتخذتها الحياة فى فلورنسا أو فى لندن . وعلى ذلك لا يجوز لعالم أن يجد تفسيراً اقتصادياً للغبطة التى كان بترارك يجدها فى المناظر الطبيعية . أو عن أساس صراع لوثر مع شخص الشيطان، مهما صعب فهم مضمون هذه الأشياء، بدون الرجوع إلى الاقتصاد .

ليس لنا أن نسرد هنا قصة التغيرات الاقتصادية الهائلة والمعروفة . تلك التغيرات التى بدأت قوتها تتأهب تدريجاً من حياة المدن فى القرون الوسطى ، وما لبثت أن اندفعت بسرعة متزايدة فى حياة المال والتجارة والزراعة والصناعة ، حتى أخذت تحدث انقلابات فى الحياة اليوم تفوق ما أحدثته أى وقت سابق . لكن مغزى هذا النمو يجب أن يظل حياً فى عقولنا إذا حاولنا فهم تكون العالم الحديث . فقد استوجب التوسع التجارى اقتصاداً نقدياً ليحل محل اقتصاد المقايضة وتبادل السلع والمنتوجات الذى كان معروفاً فى أوائل القرون الوسطى . فتدفقت من مناجم ألمانيا ثروة من الفضة وصبت أميركا كنوزها من الذهب . وازدادت ثروة الملوك والنبلاء وفاقهم التجار بالغنى . وسرعان ما نشأت فى المدن الإيطالية والألمانية المصارف وأصحابها وما تتضمنه من أنظمة التسليف . واستثمر الأغنياء من أصحاب المصارف — كآل فوغر — ثرواتهم فى مشروعات واسعة من تعدين وصناعة وتربية مواشى وزراعة قمح . وخلقوا رأسمالية مكتملة . وأصبح كبار رجال الأعمال وأصحاب الشركات التجارية بحاجة لإنتاج أضخم بكثير مما كان يستطيعه نظام النقابات . وفتشت التجارة على عوالم جديدة تغزوها فوجدت الهند وأميركا ، وبذلك حلت سلع المعيشة الضرورية محل السلع الكمالية فى التبادل التجارى. واتضح أن المدن وحدات جد صغيرة وضيقة ، وأدركت التجارة حاجتها إلى أفق قومى قادر على تأسيس الإمبراطوريات الاستعمارية .

فى وجه هذه التغيرات الخارقة اتضح العجز الكلى لنقابات المدن القديمة وتنظيماتها التقليدية القائمة على أساس خدمة بيئة صغيرة. وعندما أخذت فى الانحلال أو قضى التشريع على وجودها، ازدادت الطبقة الجديدة من أصحاب المصارف الرأسماليين قوة . وحلت طبقة البورجوازيين — وهى الطبقة الوسطى الكبيرة — محل الكنيسة فى قيادة مجتمع المدن . ولما كانت هذه الطبقات التجارية بحاجة إلى حكومة ثابتة مستقرة لحمايتها ضد منافسيها فى البلاد الأخرى ، وإلى التحرر من تدخل النبلاء الإقطاعيين السخفاء، فقد عملت على بناء حكومات ملكية مركزية قوية . ثم إن التأييد الاقتصادى الذى كانت تستطيع تقديمه للملوك القوميين ، بشكل قطعات عسكرية متحركة وضرائب مالية، مكنت هؤلاء من تجهيز جيوش قوية وحررتهم من الاعتماد على التجهيزات العسكرية التى كان الإقطاعيون يعدونها . وأدى هذا بالنتيجة إلى تقوية الروابط القومية ضمن بلاد واحدة ، وإلى توطيد دعائم « السلام الملكى » و « القانون الملكى » . هكذا غلب الإقطاعيون على أمرهم وأخذت أراضيهم . ولم تكتف الطبقات الوسطى بذلك، فتحولت إلى الكنيسة تنهب ممتلكاتها وتجردها مما فى يدها . وسخرت الفن والعلم لتمجيدها ، كما أخضعت الطبقات الدنيا لخدمتها . ولما عظمت قوة المال والتجارة ، أخذت قوة المتمولين والتجار فى السياسة والاجتماع تزداد يوماً عن يوم . ولم تعد غاية المجتمع خدمة الله عن طريق المحبة المسيحية وإنما أصبحت غايته تأمين الرخاء القومى خدمة للطبقة الوسطى .

اقتضى هذا النمو السريع تكييفاً جديداً جوهرياً فى مؤسسات المجتمع كافة استوجب أيضاً إعادة بناء الحياة الفكرية بكاملها . ومع أن التغيرات التى اختبرها العقل الأوروبى فى هذا الدور ، وما تكشف له من معرفة جديدة ومثل عليا جديدة ، كانت متوقفة على عـــدد كبير من العوامل الأخرى ، لكن كل اعتقاد جديد ، وكل تغير فى النظر إلى الإنسان ومصيره ، كان من صنع أناس عاشوا فى مثل هذا المجتمع وتأثروا كثيراً وفى كل أمر ، بالقوة التى كانت

تعمل فيه . ولا يمكن أن نفهم الآمال الجديدة للأمم الأوروبية ومآثر هذه الأمم وأخطاءها إلا إذا فهمنا هذا الأساس الذى ارتكزت إليه . ولكن إذا بحثنا عن جذور عالم النهضة الجديد فى الأحوال الاقتصادية فإن تبريرها ومعناها يقومان على الروح والعلم الجديدين اللذين هدما الرهبانية والعلم الأرسطوطاليسى ، كما هدمت الرأسمالية والإقطاعية والنقابات .

تقوم هذه الروح الجديدة فى أعماقها على اهتمام متزايد فى الحياه الإنسانية كما يمكن أن نعيشها على هذه الأرض ، ضمن حدود الزمان والمكان، ودون ارتباط ضرورى بالعالم الثانى أو الأخروى. وهى تعنى بالنتيجة انحلال تلك الثنائية الشرقية التى زعمت على مدى سنين طويلة ، بأن شهوة الجسد إثم فى حق الروح ؛ وظهور اعتقاد محلها يقول بأنه لا يمكن أن تكون إثماً حياة الجسد والروح المنصهرين فى إنسان واحد ، بل هى خير ، وتعنى أيضاً أنه حين قدم المجتمع للفرد حياة أفضل من حياة المنجم الفجة التى تستنزف العرق والدماء فإن مزاج الرهبانية الانعزالية أخذ فى الأفول وحل محله مفهوم جديد حيوى لمنزلة الإنسان وللعذوبة والمجد الناتجين عن كونه حيواناً عاقلا.

وحدث أن أولئك الذين شعروا بنداء التجربة البشرية كان فى حوزتهم أدب كبير يستطيعون الالتفات إليه ، آدب كتبته شعوب مندفعة مثلهم وآراء حياة الإنسان الحرة فى محيطها الطبيعى . وتركت الحماسة المحمومة ، التى جعلتهم يجدون فى هذا الأدب تثبيتاً لحوافزهم الداخلية فى وجه مجتمع مدنى غنى ، أثراً لا يمحى على الشكل الذى أخذه هذا الاهتمام فى الإنسان الطبيعى . ولكن لو افترضنا أن جميع مخطوطات الإغريق وروما اختفت وراء كتاب الكاهن فى الفروض الدينية فإن النتيجة ما كانت لتختلف اختلافاً أساسيًّا ، إذ كان لا بد للناس أن يتجهوا صوب الإنسان والطبيعة . وربما لم يكن العـــالم الجديد ليخرج إلى الوجود بالسرعة التى خرج بها ، ولكن ربما أيضاً إن أمكن تجنب كثير من التيه والضلال ، الذى خبره الإنسان أثناء سيره فى الأزقة المظلمة .

والحقيقة أن النهضة اكتشفت الآداب الإنسانية لكنها وجدتها فى فلورنسا أو أوغسبرغ أو باريز ، لا فى الكتب القديمة . فالكتب كانت دائماً فى مكانها . وقد اكتشفها الناس حين نموا وأصبحوا قادرين على فهمها . فشيشرون الذى صقلته المدنية ، والذى أخذه عالم الإغريق الفكرى فأخرجه من المباحث الآلهية الحرة كما عرفتها أثينا ونقله إلى اللغة الرومانية — لغة السوق والمحاكم ، والذى اطرح من حكمة هيلاس — التى كانت بلدورها متمركزة تمركزاً أساسياً حول الإنسان — كل ما أبعد العقل عن أهواء حياة الإنسان الفانية وإرادته ، أصبح بصورة طبيعية معبود أولئك الذين كانوا ينفقون أيامهم فى القصور أو فى الساحات العامة . أما مفهومه للثقافة أنها بصورة أساسية دراسة الإنسانية والآداب Studia humanitatisac litterarum فقد وجد ترحيباً لدى المستائين من « الحقائق الإلهية » التى سبق أن نادى بها توما الأقوينى .

النزعة الإنسانية فى القرون الوسطى :

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالإنسانية عاش بصورة قوية واضحاً منذ العصور التى سبقت غزوة المسيحية للبرابرة . فالحياة التى صورها هوميروس فى الملاحم الوثنية تعكس لنا الوجود الإنسانى ، ولا ريب فى أنها لم تضع قط تحت تأثير المثل الأعلى فى القداسة . وجل ما استطاع التقليد المسيحى أن يفعله هو أن يشوه سمعتها ، خاصة بين طبقة الكتبة التى كانت فى حوزتها ملكة التعبير الأدبى . وقد انتشر خلال القسم المتأخر من القرون الوسطى تيار من الأغانى المتبذلة تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها . وكانت هذه الأغانى كثيرة التحرر مفرطة فى وصف النواحى الحيوانية لأنها كانت تعيش فى الخفاء Sule Rosa ولم يسع وراء اللذات الجنود المستهترون فحسب ، بل إن « الكتبة » أنفسهم الذين كانوا يرتفعون ، بعد أن تتقدم بهم السن ، فيؤلفون الخلاصات ، وينظمون الأناشيد للعذراء ، كانوا يقضون سنى دراساتهم فى الجامعات الكبيرة مستهترين

ناظمين القصائد الغنائية فى الخمر والنساء . من ذا الذى يقرأ تلك الأغانى التى نظمها « الكتبة التائهون » ويعتقد بعد ذلك أن عصر الحروب الصليبية كان عصر كبت تحت وطأة الخوف المرعب من جهنم ؟ فأما المتمصرون فكانوا يحيون فى ظل أنغام Gandeamus igitur ، وأما سواد الناس فكانت أغانيهم على النمط التالى :

نحن فى تجوالنا
مغتبطون مشرفون
تارا تانتارا تاينو
نأكل حتى الشبع
نشرب حتى الثمالة
تارا تانتارا تاينو
نضحك حتى تتمزق خواصرنا
نضع الخرق على أجسادنا
تارا تانتارا تاينو
نمرح إلى الأبد
ننهل من الجحيم
تارا تانتارا تاينو
أخ كاثوليكى
رجل رسولى
تارا تانتارا تاينو
تلتصق صدور بعضنا ببعضنا
أخ يعانق أخاه
تارا تانتارا تاينو [1]

وحالما نشأ أدب علمانى عامى فقد صدر نفس التمتع الوثنى بخيرات الحياة ،

الرفيع منها والوضيع . فالشعراء المغنون (التروبادور) فى بروفنس المرحة الذين أثار غضب دومينيك المتشدد استمتاعهم بالحياة وهربهم منها بشكل غير طبيعى ، دفع بالبابا لأن يشن حملته الصليبية على الألبجنسيا ، حولوا الفروسية المسيحية إلى تمجيد الحب الإنسانى . وفى بلاط الإمبراطور فريدريك الثانى ، ويوم كان القديس فرنسوا ينشد ويتسول فى أومبريا ، عاش هؤلاء المغنون المرحون واستمتعوا بملذاتهم فى أجواء لا تقل غنى وثقافة وقسوة عن أجواء أى من حكام النهضة المستبدين . وإن « الأسلوب الرقيق الجديد » الذى أخذه دانتى وغيره من شعراء شمالى إيطاليا عن هؤلاء كان يرمز إلى الأشياء السماوية فى صور أرضية للغاية . ومن الجدير بالملاحظة أن أكثر هذه القصائد صراحة وواقعية نشأت من الثقافة البورجوازية فى المدن . فالأقاصيص الفرنسية البذيئة وصفت بصورة حاذقة التمتع بجميع ضروب الحياة كما كان يحصل فى الواقع ، وتميزت بشغف خاص فى سرد قصص الماكرين الأوغاد ومثالب الكهنة ، كما نجد ذلك فى قصائد شوسر المتعددة الألوان . ومعرض صور الأوغاد التى رسمها بوكاشيو ونجد عند توما الأقوينى المعروف بجديته مزيجاً ما بين هذا الحس بما فى الأشياء الإنسانية من جدوى وكرامة ، وبين إنسانية أرسطو القديمة . وليس لدى الأقوينى أى أثر للتقشف . بل إن جميع بحثه فى الجسد وميوله من وحى المبدأ الأرسطوطاليسى القائل بضرورة سيطرة العقل الذى يتميز به الإنسان عن غيره . لأن هذا العقل ، وهذا العقل وحده ، هو الشهوانية التى يجب أن تنتظم . ومع أن رأس سكولاستيكية القرون الوسطى قد وصل إلى السماء فإن أقدامها كانت متمركزة بثبات على أرض صلبة مكونة من تقدير إنسانى لحياة الفرد باعتبارها اتحاداً عضوياً من الروح والجسد .

والحقيقة أنه ابتداء من القرن الثانى عشر وما بعده زاد احترام هذا الموقف وهذه الاهتمامات . واندمج القرن الثالث عشر بصورة غير مرئية تقريباً فى الحركة التى نسميها بالإحياء الإنسانى ولكن بالمعنى الضيق . ويتحدث الفن

عن نفس القصة التى يتحدث عنها الأدب: فالعذراوات والقديسون الأقدمون فى شارتر وما يعسكونه من براءة الطفولة وملامح الفناء فى الذات الآلهية يتحولون إلى رسوم واقعية. وتنقلب صور العذراء التقليدية البزنطية إلى فتيات قرويات إيطاليات .

اكتشاف إنسانية الآداب الكلاسيكية :

كان جد طبيعى أن توجه هذه الاهتمامات الناس بازدياد مطرد إلى آثار الماضى . والاهتمام بآداب الماضى يعود بالحقيقة إلى تأسيس الجامعات فى القرن الثانى عشر حيث كان لأوائل الطلاب فيها من شديد الولع بالآداب الكلاسيكية قدر ما كان للعلماء فى القرن الرابع عشر . فتلميذ إيبلار جون سالسبورى جمع ما خلفه الشعراء اللاتين وكان يتلذذ بقراءتهم . واكتشاف أرسطو والاهتمام الذى عقب ذلك بالعلم وبمصير الإنسان أكثر من الاهتمام بحياته لم يكن له من أثر سوى تأخير الأحياء الذى تم فى ما بعد . وكانت أوروبا تتعلم من الماضى آخذة منه ما تحبه . أما فى دانتى فإننا نستشف بنفس الوضوح هذين النوعين من الاهتمام : فهو متأثر أبلغ التأثير بروما القديمة ، كما أنه يستخدم الرموز المسيحية والوثنية فى كتابه الخالد. وأما بترارك الذى كان فى السابعة عشرة من العمر حين مات دانتى فيمثل الطليعة فى هذا الاتجاه الجديد . كان بترارك شاكاً بأرسطو ، محتقراً لقيمة الكتابات المدرسية (السكولاستيكية) من ناحيتها الإنسانية والأدبية ،متعشقاً أمجاد هذا العالم ومهتماً اهتماماً شديداً بشخصيته، فوضع رسالة قيمة عنوانها « رسالة للأجيال التالية » سرد فيها ترجمة حياته . وكان أيضاً ولعاً بشيشرون يحبه أكثر من أى شىء آخر ، ولكنه نظم القصائد الغزلية الخالدة لمعشوقته الأرضية لورا باللغة الإيطالية، وتمنى مع ذلك لوأن خروجه هذا عن الطريقة الشيشرونية فى الأدب والفكر يمحى من حياته. وكان ذا شغف شديد باقتناء المخطوطات القديمة يثير غضبه إهمال الناس لها — ويشكو أنه جاء قبل زمانه ،

قال : « لقد كان لى ، بين جميع الموضوعات الكثيرة التى تلذ لى ، اهتمام خاص بالأقدمين . ذلك أن العصر الذى نعيش فيه أثار نفورى الدائم . ولولا محبتى لنفر من الناس أعزاء علىّ لكنت آثرت أن أولد فى أى زمن غير هذا الزمن . ورغبة منى فى أن أنسى العصر الذى أعيش فيه – سعيت باستمرار إلى أن أنتقل بالفكر إلى العصور الأخرى ، ومن هنا كانت لذتى بالتاريخ » .[٢] والحقيقة أن استجابته للدعوة الجديدة واحتفاظه بالقديم كانا مما يميز عصره . فقد صدف عن أرسطو آخذاً بفلسفة أفلاطون . وقال حين رأى الناس يستشهدون عن ثقة بالمعلم الأول : « تساءلت أحياناً وأنا أبتسم كيف استطاع أرسطو أن يعرف ذلك لأن الدليل عليه لم يقم بالبرهان العقلى ولا يمكن أن يثبت بالاختيار »[٣] وأخذ من التفسير ما يعتمد على العقل مؤثراً إياه على التفسير الذى يذهب وراء العقل . ومع ذلك كان من الناحية الدينية أميناً لعالم القرون الوسطى . قرأ كتابات آباء الكنيسة لكنه أعجب بأوغسطين إنساناً أكثر مما أعجب به مفكراً . وأول المؤلفات اللاتينية تأويلا رمزياً وكان مع ذلك دقيقاً . وحبذ حياة الرهبانية واعتبر أنها تتيح للعالم حياة الهدوء التى يحتاجها . فهو مزيج غريب من القديم والجديد يلخص موقفه على هذا الشكل : « هنالك نوع من التبرير لطريقتى فى الحياة . فقد يكون المجد وحده هو ما نسعى وراءه على الأرض . لكننى أقنع نفسى أن ذلك حق طالما نحن باقون عليها . إن مجداً آخر ينتظرنا فى السماء . ومن يصل إليها لن يرغب فى التفكير فى الشهرة الأرضية . هذا هو إذن النظام الطبيعى : أن تأتى الأشياء الفانية فى المرتبة الأولى فى هذا العالم الفانى . ثم تعقب الإدارة الخالدة الإدارة الانتقالية . والتدرج من الأولى إلى الثانية هو التدرج الطبيعى » .[٤] ولكن لندع الآن بترارك يتسلق جبل فانتو Ventouse ليلقى نظرة منه – وهو إمعان فى الضلال فى أعين الوسطى ! وعلى قمة الجبل يقرأ ما كتبه أوغسطين عن الخطيئة وشهوة الجسد .

وأطل من وراء شيشرون عالم آخر . عالم مدن كفلورنسا كان الإنسان

المواطن فيه محوراً للاهتمام البشرى الواسع فى العلم والفلسفة . وتلهف بترارك وصديقه بوكاشيو على تعلم اللغة الإغريقية ، فتحملا بصبر من أجل ذلك فظاظة محتال يونانى نصباه أستاذاً ، وأخذا يعملان بمشقة على ترجمة هوميروس . ولم يتمكن أحد من قراءة اليونانية حتى كان الجيل الثالث من الإنسانيين . وعندما قبل أحد مثقفى البزنطية واسمه كريزولاروس منصب أستاذ فى فلورنسا كان ذلك يوماً عظيماً . ويعطى لنا برونى Brwni صورة عن روح العصر حين يقول :

« كنت حينئذ أدرس القانون المدنى . . . لكننى كنت أتحرق لهفة للقيام بدراسات أكاديمية . وصرفت جهوداً كبيرة لدراسة الديالكتيك وعلم البلاغة . إلا أنه عند ما جاء كريزولاروس انتابتنى أزمة قوية إذ حسبت الهرب من دراسة القانون مخجلا . ومع ذلك فقد اعتبرت ترك فرصة دراسة الأدب الإغريقى جرماً . وكثيراً ما كنت أقول لنفسى مدفوعاً بحماسة الشباب « حين يتاح لك أن تحدق بهوميروس وأفلاطون وديموستين وغيرهم من الشعراء والفلاسفة والخطباء الذين يتناقل العالم فى الخارج أخبارهم العظيمة ، وأن تتحدث معهم وتتثقف بعلومهم العظيمة ، أتهرب منهم وتسلب نفسك هذه المتعة ؟ أتهمل هذه السانحة التى أتاحتها السماء ؟ لم يتعلم أحد من الناس فى إيطاليا آداب الإغريق خلال سبعمائة سنة . ونحن نعترف مع ذلك أن كل معرفة قد تحدرت منهم . . . . إن القانون المدنى له علماء فى كل مكان ، فلن تفوتك فرصة تعلمه . ولكن إذا اختفى هذا العالم الوحيد فى الآداب الإغريقية فلن يستطيع أحد أن يعلمك إياها : « ولما غلبت أمام هذه الحجج استسلمت لكريزولاروس وأنا ممتلىء حماسة للتعلم منه . حتى إننى كنت أتابع فى الليل بل وفى أثناء النوم ما كنت أدرسه عليه فى النهار » .[٥]

يمثل بترارك وبرونى هذه الحماسة الأولى . أما العلماء الذين تبعوهما فقد كانوا أكثر نقداً وأكثر تأثيراً . وبدأ طلب العلم بين الناس وكأنه لا يعرف

حداً . وكان الجواب عليه طبع الكتب بوساطة الأحرف المتنقلة عوضاً من كتابة المخطوطات على الرقوق . وقد عمل أربعة وخمسون ناسخاً خلال سنتين تحت إمرة كوزيمو دى مديتشى ، فأنتجوا مائتى مجلد فقط . وعند ما جاء عام ١٥٠٠ كان فى أوروبا تسعة ملايين كتاباً على الأقل تحمل ثلاثين ألف عنوان وما يزيد عن ألف طابع . وانتشرت الطباعة الجديدة بسرعة كان يستحيل تحقيقها لو أن المواصلات بقيت على الحال الذى عرفته به قبل ذلك بمائة سنة . وأول نموذج حفظ منها هو ما طبع فى ميز على نهر الرين الأعلى قبل عام ١٤٤٧ . وبعد ثلاث سنوات أسس غوتنبرج وفوست هنالك شركة أخرجت طبعة التوراة الشهيرة ، وكتاب دوناتوس فى الصرف اللاتينى ، وكأنهما رمزان للتعليمين الدينى والمدنى أو لحركتى الإصلاح والإنسانية . ووصلت الطباعة إيطاليا عام ١٤٦٥ . وباريز عام ١٤٧٠ . ولندن عام ١٤٨٠ ، واستوكهلم بعد سنتين . والقسطنطينية عام ١٤٨٧ . ولشبونة عام ١٤٩٠ . بينما تأخرت فى أسبانيا حتى عام ١٤٩٩ . وهكذا عند ما جاء عام ١٥٠٠ كانت البلاد الرئيسية فى أوروبا مجهزة بوسائل طبع الوافر من الكتب . أما نتائج ذلك فى الحياة الفكرية فكانت بالغة جداً : ذلك أن عدد الذين يستطيعون التمتع بأحسن معارف أيامهم زاد بألوف الأضعاف ، وزاد عدد الناس الذين كانوا يعتبرون القراءة والكتابة من الأمور المفيدة الجديرة بالعناية . كذلك تضمنت المكتبة الآن عدداً واسعاً متنوعاً من الكتب الزمنية ، بينما كانت مقتصرة على بعض المؤلفات الثمينة لآباء الكنيسة وعلمائها . وانخفضت أسعار الكتب إلى ثمن تكاليفها فقط حتى لتبدو قليلة فى الواقع إذا قيست بمقاييسنا اليوم . وأتيح للأفكار أن تنتشر انتشاراً واسعاً . ومع أن الكنيسة حاولت أن توجه هذه القوة الجديدة بفرض رقابتها ، فإن الطباعة قد جعلت استئصال شأفة فكرة أمراً مستحيلا .

وفوق ذلك كله اتسعت حلقة المثقفين اتساعاً واسعاً بعد أن كانت مقتصرة فى السابق على الكهنة إلى حد كبير . وأصبح فى حيز الإمكان تحقيق ذلك

الانتشار السريع للمعرفة والاعتقادات الذى نسميه عهد التنوير . ويصعب أن نرى كيف أن الحركات الكبرى التى ظهرت فى القرن التالى ، وهى تسرب مبادئ الموقف الإنسانى . وانتشار الإصلاح الدينى ، ونشوء الآداب القومية لدعم الدولة القومية ، كان يمكن أن تتم كلها دون الصفحة المطبوعة . ولئن خجل الأمراء من هواة جمع الكتب أن يقتنوا هاتيك الكتب المطبوعة ، فإن أوروبا بكاملها تعلمت منها . ونشأت الجامعات أيضاً فى كل بقعة كمراكز منيعة للعلم الجديد : تسع منها فى ألمانيا وسبع فى أسبانيا ، وظهرت المدارس لأول مرة فى المدن كمراكز تدريبية لغير الكهنة ، على غرار مدرسة ديفنتر فى هولاندا ومدرسة القديس بولس فى لندن . وأخذ الأمراء والتجار يتبارون فى رعاية الآداب والفنون وبين هؤلاء ألفونسو أمير نابولى — الذى كان شعاره كتاباً مفتوحاً والذى استقبل بإكبار إحدى عظام المؤرخ ليفى من البندقية — ولورنزو العظيم سيد فلورنسا وصاحب المصرف فيها وراعى الفنون والآداب الذى اشتهر بمعرفته وغوايته لها والذى كان يرقص فى الحياة منشداً « ما أروع الشباب الجميل » .

وجاء ليفڤر ديتابل Lefévre d'Etaples بالعلم الجديد إلى فرنسا عام ١٤٩٢ حين كان كوليه Colet زعيماً فى إنكلترا وروخلين Reuchlin فى ألمانيا . وكان هؤلاء الشماليون أقل من الإيطاليين اندفاعاً مع المرح الوثنى ، وأكثر حرصاً على أن يوحدوا بين حياتهم الجديدة والتقليد المسيحى. وكانوا ، وهم النقاد للتوراة ، والراغبون فى إصلاح الكنيسة مما علق بها من فساد ، متجهين إلى أن يجعلوا من المسيحية عقيدة أكثر بساطة وصفاء ، وأكثر ملاءمة مع هذا العالم الأرضى . وبينما كان البابا وات يستمتعون بالجمال ، ويسوقون سافونارولا الوقور إلى الموت فى ساحة الإعدام ، كان ديتابل يكتشف رسالة يسوع وبروتستانتية القديس بولس . وكان إيرازموس الهولندى ، أعظم رسل حركة التنوير ، يحرر التوراة ، ويقوض فى ضربات مسددة بدهاء ، النظام والمثل الأعلى اللذين سادا القرون الوسطى ؛ ويمهد الطريق للثورة على الكنيسة — تلك الثورة التى انكسر قلبه أمامها.

تراث روما واليونان :

ما الذى وجده هؤلاء العلماء المتعطشون فى آداب روما واليونان مما عبر بصورة فائقة عن العواطف التى شعروا بأنها تنشأ حولهم ؟ لقد وجدوا علم نقد الأصول وهو حقل جاف ، ووسائل علم اللغة. ونحوا الحماسة التى يتميز بها العالم : وجدوا إدوار شيشرون وقواعد كوينتليان . وقد قضت هذه الأمور على الدراسة فى أوروبا أن تبقى محصورة لمدة قرون عديدة. فى تعلم آداب روما المصقولة المهذبة والتى لا تخلو من هزال وضعف . ورافق ذلك اهتمام شكلى عقيم بحطام اللغة ، وبدراسة أساليب إنسانية طبعت على فكر سقيم . والعناية ببشاعات تقليد هوراس وتعظيم فرجيل . وإذا لم تخنق هذه الأمور الفكر العلمى فإنها قد أخفت هذا الفكر عن طلاب المدارس . ولقد دفع العالم بطرق لا تحصى ثمناً غالياً لإحياء العلم . ولكن لم يكن هذا ما بحث عنه العلماء ولم يكن المذهب الصحيح ماوجدوه. فقد اكتشفوا حجة كبيرة تؤيد قطع الصلة بروح القرون الوسطى. ومن تناحر الحجج والثقاة المستندة إليهم نشأت الحرية مع الزمن . واكتشفوا جمال الشكل الذى كان الإنتاج الفنى أو الأدبى طافحاً به حولهم ، ووجدوا فى أفلاطون تبريراً له . ولئن لم تكن لأفلاطونية النهضة الحياة المكتملة التى عرفها الشاعر اليونانى ، مما جعلها تضيع فى أوهام صوفية الأفلاطونية الجديدة ، وتعج بالتنجيم والسحر والأمور البارعة الباطنية الممزوجة بأحلام العرب واليهود ، إلا أنها استعادت على الأقل فرحها بالجمال . فعاشت فى فلورنسا — بما فيها من جو روحى وتفكك — أكاديمية أفلاطون ثانية وكأنها فى رؤيا . هنالك حاول فيشينو المترجم والموسيقى أن يوفق أفلاطون وموسى ، وسقراط والمسيح ، وقد أفنى نفسه فى هذا العمل . وهنالك أيضاً احتفل بيكو اللطيف المتسامح الرقيق أمير ميراندولا ، وأحد كبار الأسياد فى إيطاليا ، بعيد ميلاد أفلاطون، وحاول أن يؤسس ديانة شاملة من الأفلاطونية واليهودية والمسيحية . وهنالك بحث

بامبو الكاردينال عن الحب : لا الحب الجسدى ، وإنما الحب الذى يستقصى آثار الروح فى الجمال، فأعاد إلى الحياة فيدراس أفلاطون ، أو كاهنة سقراط الحكيمة ديوتيما وكأنها صورة من صور بوتيشللى. ولما كان سبنسر متأثراً باعتدال أرسطو فقد طوع أفلاطون لخدمة السيدة العذراء وحمل إلى مروج إنكلترا الخضراء جمالا ساحراً أخاذاً . وأعاد أفلاطون بدوره إلى الرياضيات ما كان لها من مكانة ، وهكذا أوصل أوروبا بطريق غير مباشر إلى العلم الطبيعى الذى ازدهر فى الإسكندرية . واعتقد العصر بكل جد وقوة بما قاله شاعر الآساطير ، من « أن الروح العظيمة تولد ثانية فى شاعر أو عاشق أو فيلسوف أو موسيقى أو فنان » .

ولكن أهم ما أخذه العلماء الإنسانيون عن شيشرون والإغريق ، كان التمتع السعيد الطبيعى السليم بخيرات الحياة فى حضارة رفيعة ، وحكمة الاتزان وصحته ، والاعتدال أو الوسيلة الذهبية . ووجدوا هنا أن اللذات غير الضارة والميول الطبيعية تعتبر الوسائل التى بوساطتها ينظم العقل حياة صالحة ، وأنها ليست من الشيطان ، فلاداعى إذن إلى اعتبارها ذنباً ، إما أن يقهر بعون آلهى أو ينهل منه فى خجل وشعور بالعار . وكانت الحياة الطيبة بالنسبة لهؤلاء الأقدمين فنًّا له أصول تحتاج إلى حذق، ولم تكن مجرد لحظة من لحظات الغناء الروحى تنبعث بعد عناء متواصل من تعذيب النفس وإرهاقها . وكان مثلهم الأعلى « الاكتمال » وهو قيام جميع إمكانيات الطبيعة البشرية بوظائفها قياماً تامًّا كاملا . وحكمتهم « كن كاملا » ، كن صحيحاً قادراً فى العقل والجسد دون أن تضيع فرصة واحدة للنمو الشامل فى هذا العالم الغنى . ومع أن معظم الذين مجدوا حياة الإغريق الحرة تشوقوا بعد أن تحرروا جديداً من زهد الرهبانية والسيطرة على الذات — إلى جميع أفراح الغبطة البشرية وآلامها ، وتحرقوا لهفة لتلك الساعة الطافحة بأمجاد الحياة، والتى هى فى الحقيقة شديدة البعد عن الاعتدال اليونانى ، إلا أنه لم يوجد بينهم من احترق بهذا اللهيب ، مثل غاستون

دى فوا الذى مات فى العشرين من عمره فى زهو الشباب وجماله . بعد أن ربح خمسة انتصارات . ولقد تأثر الناس بكتاب أرسطو فى الأخلاق وطبقوا مبادئه فعلا فى حياتهم . ولئن استطاع عبقرى كليوناردودافنشى أن يسيطر على القوى الزاخرة فى نفسه فقد كان ذلك بفضل حكمة هادئة وليدة إرادة لا تقهر . ولو أخذنا كتاباً ككتاب سبنسر « ملكة الأساطير » لوجدنا أن المغزى الذى تضمنته أسطورته الكبيرة هو مبدأ الاعتدال الأرسطوطاليسى .

الثورة على الأخلاق المسيحية :

أدى كل هذا بالطبع إلى ثورة على الأخلاق المسيحية : فبدلا من المحبة ، حل الفرح باستعمال الإنسان للقوى التى وهبه الله إياها . وحلت الحريه والمسئولية بتوجيه العقل محل الخضوع لإرادة الله . وأخذ البحث الفكرى الجرىء يحتل بالتدريج مكان الإيمان . ولم يفلح أحد فى التعبير النبيل عن هذا المفهوم لقيمة الشخصية الإنسانية فى ذاتها قدر ما عبر عنه بيكو فى كتابه « خطبة فى كرامة الإنسان » التى تنافس فى روعتها نشيد الجوقة المشهورة فى مأساة انطيغون الإغريقية . قال :

« عندئذ قرر صانع الكون العظيم — الذى لم يشأ أن يهب الإنسان شيئاً خاصًّا به — أن يشركه فى كل ما نالته سائر المخلوقات الأخرى . لذلك أخذ الإنسان الذى صنعه على صورته ومثاله فوضعه فى مركز العالم وقال له : « إيه يا آدم : نحن لم نعطك مقرًّا ثابتاً ، أو صورة ثابتة لهيئتك ، ولا أعطيناك هبة خاصة بك وحدك ، وما ذاك إلا لتختار لنفسك ما شئت من مقر ، وهيئة ، وهبات . وإن الطبيعة التى وهبناها لجميع المخلوقات الأخرى ، ضمن قوانين قررناها بأنفسنا لتضبط تلك المخلوقات . أما أنت فليست هنالك قيود ضيقة تضبطك ، ولذا فإنك أنت الذى تحدد طبيعة ذاتك ، بوساطة تلك الإرادة الحرة التى أسلمناك إليها . ولقد وضعتك فى وسط العالم لكى نتمكن أن تشرف

على جميع ما فيه بأفضل شكل مناسب لك . ولم نخلقك سماويًّا أو أرضيًّا ، فانياً أو خالداً ، لكي تتمكن وأنت كما أنت ، صانع ذاتك الحر ، أن تكيف نفسك على أفضل شكل تجده ملائماً لك . وسيكون فى مقدورك أن تنحط إلى أدنى مستوى كالعجماوات من المخلوقات ، كما سيكون فى مقدورك أن ترتفع إلى الأعلى . إلى مستوى ما هو آلهى حسب حكم عقلك . « هكذا فإن الأب الإله أعطى الإنسان حين ولادته بذوراً من جميع الأنواع ، وجراثيم لكل شكل من أشكال الحياة » .(٦)

وانفجرت العاصفة ، بكامل عنفها ، على رأس الراهب . ذلك أن فشل الراهب فى تحقيق الطهارة التى بشر بها ، جعلت أدب القرون الوسطى منذ ولادته ، يعطى لزلات الراهب صورة أكثر بشاعة ، وصوره بأنه أكثر حيوانية من سواه . أما الآن وقد أحس هو أيضاً بما يشير الناس فى أيامه واستسلم للشهوانية الصريحة ، التى خلعها بوكاشيو على الرهبان من شخصياته ، وللثقافة الإنسانية النبيلة ، فقد أخذ يشعر بحدة طعنات إيراموزس ويزداد مرارة لها . ولقد عرف الراهب نفسه أن مثله الأعلى بالذات — هو الذى قد فقد قيمته — لا مآثره . وجاء أحذق الإيطاليين وأجرؤهم إطلاقاً لورنزو فالا الذى أظهر التزوير فى الوثيقة المعروفة — بـ « هبة قسطنطين » — وهى الوثيقة التى استندت إليها البابوية لتأييد حقها الشرعى فى الحكم الزمنى ، والذى نقد بشدة ترجمة التوراة للغة الإيطالية العامية ، فأنكر فى كتابه « حياة الرهبانية » كل قيمة للتقشف والقداسة . وذهب أبعد من ذلك فى رسالته « عن اللذه » — التى يتفق فيها مع المذهب الأبيقورى باعتبار اللذة الهادئة مرادفة للخير الأسمى — فأعلن أن المرأة المتزوجة — بل المستهترة أيضاً — هى أفضل من الراهبة لأنها تسعد الرجل . أما الراهبة فتعيش فى تبتل لا فائدة منه . وينعت موت الإنسان فى سبيل بلاده أو من أجل أى مثل أعلى بأنه لا يقره العقل ، بل إن الرجل المسيحى الذى يصفه هو الرجل الذى يؤجل الاستمتاع باللذة من هذه الحياة إلى الحياة الآخرة .

أما فى البلاد الجرمانية حيث لم تكن الرهبانية شعبية قدر ما كانت فى الجنوب ، فإن الكثيرين اتبعوا خطى إيرازموس فى تمجيد قدسية الحب الزوجى وطهارته ، وفى القول بأن الحياة الحقيقية للمسيحى هى حياة هذا العالم . فالتأمل بالنسبة لهؤلاء كسل والوحدة مجرد أنانية .

الروح الإنسانية :

هذا التحول المفاجئ كان فى بعض الأحيان يوحى لسكان الجنوب بالرجوع إلى ما يشبه الوثنية الخالصة . ونورد فيما يلى ثلاثة أقوال مأثورة عزيت إلى إيطاليين تعبر بقوة عن هذه الروح الجديدة . فقد روى عن كوزيمو دى مديتشى أنه قال : « أنت تتبع الأشياء اللامتناهية ، وأنا أتبع المتناهية . أنت تضع سلمك فى السماء ، وأنا أضعه على الأرض حتى لا أعلو كثيراً أو أسقط إلى قعر ساحق » . وعن البابا جوليوس الثانى : « إذا لم نكن نحن أنفسنا أتقياء فلماذا نهى الآخرين أن يتقوا »؟ وعن البابا ليون العاشر المديتشى : « فلنتمتع بالباوية طالما أن الله أعطانا إياها الآن » . ويمثل الفن الإيطالى أحسن تمثيل المزج الكامل بين المسيحية والوثنية . فلو ألقينا نظرة على بعض الرسوم الشهيرة هل نستطيع التفريق بين الله والملاك ، والعذراء والصبى ، وكيوبيد والقديس سيباستيان وقد نفذت سهامه فى جسمه ، والقديس يوحنا المعمدان أو ديونيزيوس ، على السواء ؟ ولقد بدا فى عهد كبار باباوات النهضة — قبل أن يدفع الإصلاح الكوثوليكى روما وأهل الشمال وراء إلى القرون الوسطى — بدا أن العلم والفن الجديدين وحب الحياة النابضة المستحدثة ستظفر كلها وتدخل إلى المسيحية وتتوحد معها فى عملية تركيبية كبيرة ربما فاقت المأثرة التى حققها القرن الثالث عشر العظيم فى هذه الناحية . ومن لا يعرف أسطورة البابا إسكندر بورجيا ، مستمتعاً وسط غرفته الفاخرة فى الفاتيكان وقد نثر على جسمه أنفس العطور وأخذ يستعرض الحياة الإيطالية المتخايلة فى ألوانها الزرقاء والوردية والذهبية وهى متنكرة بأزياء

القديسين الأتقياء . فعلى الجدران صور آلهات القدامى مستترة بأزياء العذراء والقديسات . وعلى السقف صورتا إيزيس وأوزيريس . هنا أقام يتمتع بكل لذة من لذات الحياة مع جوليانا الجميلة وأولاده المحببين دوق غانديا وسيزار بورجيا الذى جعل منه صنماً يعبد . واوكريشيا الشقراء . هنا — على حد ماتروى القصة — أقام أكثر من مرة طقوساً وثنية فى الأعياد المقدسة .

ثار الإيطاليون على الأخلاق المسيحية واستبدلوا بها مجرد التمتع بالملايين من أشكال الجمال . وصقلوا كل حافز طبيعى بما يلائمه من الفن الجميل . وجاء فنانو البندقية من مدرسة الفن الملون فرسموا على الموائد الملكية أكواماً من الثمار الغريبة حملتها مراكب ضخمة من المشرق وحولها أناس مرحون ارتدوا ثياباً حريرية فاخرة ، ارتعشت الألوان فى ثناياها ، وفوقها الفراء البيضاء ، ووراءهم قصور من الرخام وحدائق غناء . أمام هذه المشاهد تعم السكينة العقل والروح حتى يفسح المجال أمام كل حس ليتذوق روعة غروب الشمس على البحر الأدرياتيكى ، واستقصوا باستمرار مع ليوناردو لأسطح الأشياء ، بل روحها مسخرين كل فن وكل علم لاكتشاف كنه ابتسامة الحياة على شفاة موناليزا . وارتضوا الراحة المنبعثة عن الشكل الرقيق واللون الناعم اللذين استعان بهما رافائيل — الفائض روحاً وبساطة — فرسم أعم الأشياء والصور وكأنها تسبح فيهما ، ناعمة إلى الأبد بنور الشمس الساطعة الهادئة بعد الظهيرة من أيام الصيف . أو أنهم أثاروا عن عمد مع ميكل أنجلو الجمال القاسى فى الرجل الصلب ، تمزقه أنياب هوى عنيف ، غير محجمين — كالصائغ السفاح بنفينوتو شللينى — عن ارتكاب أى جريمة أو جنون لكى يتمكنوا فى الدقيقة الأخيرة من التلذذ بنشوة الصراع وتميز ملامح الرعب .

لكن الشعوب الشمالية وجدت فى الحياة أكثر من الجمال مهما كان هذا الجمال حزيناً ومفجعاً . ولم يستطع أبناء هاتيك الشعوب قط أن ينقلوا كل إشارة إلى صورة . وقد مثل هذه الروح فيما كتب رابليه Rabelais الكبير ،

الفضفاض الحافل الاهتمام : الراهب والطبيب الحكيم : الذى قبض بكلتا يديه على غنى الحياة وامتلائها المتدفق ، من المجارى القذرة إلى النجوم الساطعة . كان يرسل الضحكة الصاخبة يهتز لها جسمه المكتنز : وهو يصب سيلا من الشتائم على أى فرد يحاول سلبه كسرة مهما كانت كريهة . هذه الروح الشمالية — وهى أكثر قسوة وأقل ظرفاً — افترست العالم دون حس بالتمييز ، أو رقة فى الأنف أو الذوق . ولم ينقذ رابليه سوى حماسته الساذجة وتمتعه القلبى فى هذا البحر من الوحل الذى كان يحب أن يلعب فيه كما يلعب الطفل . وجاء أخيراً من يثأر من القديس أنطونى فغارغانتوا بطل رابليه ينجو من حماقة الرهبانية المختبئة وراء دراسة المنطق ، ليتعلم جميع الفنون واللغات والعلوم والرياضة — وكل ضرب من ضروب المعرفة التى اكتشفها رابليه ببصيرته الثاقبة . لكن أكثر ما يميز هذا الوضع هو دير تيليم الجديد الذى بناه غارغانتوا مكافأة على مساعدة راهب شهوانى . وتعكس جميع التفاصيل التى أوردها رابليه نقض الرينسانس لكل ما يتمثل فى الأديرة الشهيرة الكبيرة كسيتو وكليرفو .

وينادى رابليه بأنه لن يكون بعد اليوم جدار ، ولا ساعة تدعو للقيام بالواجبات ، ولا رهبان ولا راهبات ينخرطون فى الخدمة . بل رجال ونساء جميلات يعيشون متمتعين بصحبة بعضهم البعض . لن يكون هنالك قسر على البقاء . وعوضاً عن نذور الرهبانية سيسمح لكل امرئ بأن يتزوج ، ويجب أن يصبح جميع الناس أغنياء يعيشون بحرية . وسيكون الدير ذاته حلم حاكم مستبد من حكام النهضة . أى بمثابة قصر كقصر شامبور أوبلوا فيه ينابيع مياه رخامية ، وأقنية ، وأبهاء للرسوم ، ومكاتب تضمنت كتباً وافرة بكل لغة من اللغات . وفوق المداخل لوحة طويلة تحظر دخول المتعصبين والمرائين والماكرين والمحامين والمرابين واللصوص والكاذبين والممثلين وأكلة اللحوم البشرية ، وترحب بذوى المحتد النبيل والمرحين ، وجميلى الهيئة ، والصادقين بتفسير الكتاب المقدس ، والسيدات الجميلات ممن يتصفن بالوقار ، وحسن السلوك والجمال والمرح .

« وانقضت حياتهم بكاملها . لا بدراسة القوانين والأنظمة والقواعد ، بل بمحض إرادتهم ولذتهم . كانوا ينهضون من رقادهم حينما يريدون ، ويأكلون ويشربون ويعملون ويرقدون عندما يشعرون برغبة فى ذلك ويكونون على استعداد له . لم يوقظهم أحد أو يجبرهم على الطعام أو الشراب أو عمل أى شيء آخر لأن هذا ما قرره غارغانتوا . فقاعدتهم الكاملة والرابطة الوثيقة التى تقوم عليها طريقتهم والتى تجب المحافظة عليها هى : اعمل ما تريد . لأن الرجال الأحرار الكريمى المحتد والحسنى التربية ، الذين يصاحبون رفاقاً شرفاء ، لهم بصورة طبيعية غريزة تحرضهم وتدفعهم على القيام بأعمال فاضلة وتبعدهم عن الرذيلة ، وهذه الغريزة تدعى شرفاً . إن أولئك الرجال أنفسهم عندما يخضعون ويذلون بالجبر والإكراه يتخلون عن الاستعداد النبيل الذى كان يدفعهم نحو الفضيلة فى السابق ، ويصرفون جهدهم بدلاً من ذلك فى تحطيم أغلال العبودية التى قيدوا بها ظلماً وطغياناً . ذلك أن طبيعة الإنسان تتشوق للأشياء الممنوعة وتتمنى ما ينكره الآخرون علينا » . [٨]

وتتجسم روح ثورة النهضة فى مقطع يطلب منا رابليه فيه أن نهرب من :

« أولئك الرعاع ذوى العقول الزائغة ، الماكرين والقديسين المزورين ، الوقورى الهيئة ، المرائين مدعى الإيمان ، الإخوان الخشنين ، الرهبان الذين يلبسون النعال ، ومن كان فى شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كلابسى التقاليع ليخدعوا العالم . . . اهرب من هؤلاء الرجال . عليك بكراهيتهم واحتقارهم قدر ما أكرهم أنا . وإننى لأقسم لك إنك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالا . وإذا كنت ترغب أن تعيش فى سلام وفرح وعافية ، وسرور دائم ، فإياك أن تثق بأولئك الرجال الذين يتلصصون من خلال ثقب صغير » . [٩]

ويشبه حماسة رابليه لجميع مظاهر الحياة ، رفيعها ووضيعها ، تلك الاوحات التى رسمت لتزين منازل الأقوياء من تجار هولندة وكأنها أحسن ما يكشف عن قلب البورجوازى : حانات صاخبة ، ومآدب ثملة فاجرة ، ورجال يصورون

أثناء قيامهم بمختلف الوظائف الجسدية وقد اختلطوا فى رقص مرح أو دورة تزحلق على الجليد . ثم تدخل منازل الطبقة المتوسطة فترى فيها الحرائر الثمينة ، وورق اللعب ، والمغنيين والعازفين ، والأشواق الغزلية — فإن فلاندرز الغنية والمحبة للراحة ، وهولندة الوقورة ، كانتا تحبان الحياة التى تحيط بهما ، حتى حين كان الكبرياء العائلى يوحى برزانة ويفرض حرماناً على وجهاء التجار . كذلك تمثل روح غارغانتوا تلك الأفدنة المترامية ، الحمراء والزرقاء التى ملأها الرسام الكبير روبنز Rubens بالبدينات العاريات من جميلات هولندة ، يسعين فى لهفة لأن يظهرن معالم الشهوة فى أجسادهن القروية القوية . وإذا قورنت هذه الرسوم حتى بأبشع الأوضاع فى صور رسامى البندقية كتنتوريتو Tintoretto أو فيرونيزى Veronese لظهر لنا أنها تعكس آثار الغنى الجديد الذى يقلد رقة ثورة موروثة غذتها تقاليد طويلة من الرفاة . ولكننا نجد إلى جانب ذلك فى رسوم هولندا ، كما فى صورة الخادمة النظيفة وهى تعمل فى ساحة الدار ، أو فى صورة ربة منزل وهى مشغولة بمختلف واجباتها البيتية ، وهى المشاهد التى خلدها كل من الرسامين فرمير Vermeer ودى هوك De hooch — نجد ذلك الحس بمنزلة الاقتصاد والكد فى الحياة . وفى صورة خادمة لوثر نرى فتاة وكأنها تخدم الله خدمة أصدق من أى راهبة متقشفة . وتروى لنا هذه الرسوم كلها أن النهضة انتقلت هنا فى البلاد الشمالية الكادحة المجدة إلى أخلاق المتطهرين وفضيلة الطبقة المتوسطة . أما الحركة الإنسانية الألمانية — وكان بها ميل لأن تضيع فى الوسائل الصعبة القاسية المؤدية إلى الإثراء ، حتى إذا وصلت هذا الإثراء نسيت غايته فى الحياة ، وغرقت فى تفاصيل الأثاث والمتاع — فإنها تجد فى تدفق الرسام البرخت دورر Dürer تعبيرها الصادق . هنا لا نرى من جمال الجسد إلا قليلا ، ولكننا نرى الخطوط الجافة الصلبة للحياة ذاتها ، ونلمس الاتجاه العقلى الحرفى الذى يتوقف عند كل واحد من تفاصيل الرؤيا المتخيلة ، ونشاهد الرصانة الشديدة التى ترافق الانشغال الكلى بأدوات الحياة العملية

وأمتعتها ، سواء كانت متمثلة فى القوة المنعكسة من تلك الوجوه المجعدة للتجار من أصدقاء دورر ، تلك الوجوه التى قال عنها : « أعتقد أنه كلما كانت الصورة أدق وأصدق شبهاً بالرجل الذى رسمت له ، كان ذلك دليلا على حسن الصنعة » . أو فى أساطيره المستمدة من رؤيا يوحنا وقد رسمها بزوايا حادة متكاثرة ، فجعل اللهيب يشتد حتى يصبح أعمدة حقيقية . ورسم للحمل سبع أعين وسبعة قرون وكأنها أعين وقرون حقيقية وهذا يفسر لنا العلة فى أن ذات القوى التى أعطت إيطاليا رساميها أعطت لألمانيا لوثر . ودورر هو ديمقراطى أيضا . لأنه لما لم يكتف بوقف رسومه على خدمة حاكم نبيل مستبد أو تاجر أمير ، بل أحب أن ينشر فنه على الجميع فلقد توسع فى الحفر على الخشب . وانسجم فن الحفر الألمانى مع فن الطباعة الألمانية فى نشر الترجمة البروتستانتية للتوراة وجعلها فى متناول كل منزل .

لكن التقدير الجديد للحياة الإنسانية أعطى الشمال الأوروبى شيئاً أكثر من صخب رابليه ورزانة الألمان وصبرهم . فقد يتلذذ الإنسان بتلاعب الضياء على سطوح الأشياء ، ومع ذلك يتبين الظلال . وقد يعطى الرغائب كل ما تطلبه ، ويجد فى نفس الإنسان ، فى اندفاع أهوائها ودهشتها ، وفى المجد المنبعث عن شوقها اللامتناهى ، أسمى معانى الإنسانية . ولقد أحسن رامبرانت Rembrandt الهولندى رؤية الحياة موضوعياً بجمالها وامتلائها . واستطاع — بالاعتماد على تلك الظلمة التى من وسطها ينبثق النور — أن يشير إلى غوامض الأشياء الداخلية غير المرئية ، وإلى ما فى الروح من مجاهل لم يتم اكتشافها . ففيه توازن وضبط وتلميح إلى ما لم يقل . ويتباين أسلوبه الفنى هذا مع المدرسة الإيطالية التى صورت الجمال الكامل المتناهى كما يتباين مع التكرار الممل الوترى الذى يميز فنانى فلاندرز المتأثرين برابليه — وهو تكرار يشبه محيطاً منبسطاً ليس له نهاية . ويشبه من هذه الناحية أيضاً الروح المماثلة التى ميزت كبار شعراء الإنكليز وكتاب الدراما فى عهد اليصابات كما أن هولندا بدورها هى أكثر البلاد شبهاً بإنكلترا .

فالصورة التى يرسمها شكسبير لها مثل ما لصورة رابليه من اتساع الأفق والمدى ، غير أنها تزيد بما يقاس : عمقاً عنها . ولا حاجة لشكسبير فى أن يتدفق كالنهر القوى ، لأن العالم الذى يصوره مأهول بأنواع لا حصر لها من الشخصيات المحدودة المعالم . ولذلك فإن ما نلمسه فيه من ضبط وتحفظ : إنما هو مظهر لقوة تفوق بما لا يقدر ، قوة رابليه التى تبدو فى ظاهرها وكأنها تدفق لا يفنى . ويحيى شكسبير أمام ناظرنا كل نوع من أنواع الشخصية الإنسانية ، وكل حالة من حالات الإنسان – باستثناء القديس – ويظهر كلا منها وهى تندفع بحيوية داخلية . وإن شخصياته لقوية وغنية ، ولكنها مع ذلك تعيش ضمن حدود واضحة المعالم . ولو أخذنا أسلوبه لوجدنا فى شعره ثورة من الحياة القوية لا يرافقها ذلك التبجح المتغطرس الذى كان يميز معظم كتابات معاصريه . ونلمس فى كل ما كتب حبًّا شديداً لهذا الجسد الفانى . ويوجز جوهر التقدير الجديد للحياة فى مسرحيته « قياس لقياس » ، حين يسرد الدوق تأملاته فى فنائية الحياة فلا يسع كلوديو السجين سوى أن يجيبه بقوله : « إنه لأمر مرعب أن نموت » . ومما يميز الروح الإنسانية أن أشخاص شكسبير يناضلون ، لا بأفكار محدودة أو فلسفات من عصره ، ولكن بالقوى الشاملة للطبيعة الإنسانية التى تتعالى عن جميع القوالب الفكرية الخاصة . إنهم يعيشون بإنسانيتهم الخالصة ، مهملين المشاكل المجردة التى عرفها العصر التالى ، أو الخصومات اللاهوتية التى عرفها عصر ملتون ، أو المجادلات العلمية فى عصر فولتير . فقد كان للحركة الإنسانية اهتمام عملى شديد بالقوى العاملة داخل الطبيعة الإنسانية . ولم تكترث إلا قليلا باعتقادات الإنسان فيما هو أعم من أوضاع حياته . وكانت متمركزة فى الإنسان أكثر بكثير من القرن الثالث عشر الذى كان اهتمامه الرئيسى بالله ، أو القرن الثامن عشر الذى كانت مشكلته فى الطبيعة .

ومع ذلك ربما كانت الناحية الفنية هى الغالبة فى شكسبير ، وكانت محبته الزائدة للروح الإيطالية سبباً يمنعه عن صدق التعبير عن كل ناحية من نواحى

الآمال الإنكليزية . فنى أعماق الروح الإنكليزية والألمانية شوق لا متناه نحو العلاء يفوق بعذوبته كل ما يمكن أن يتحقق فى الواقع . وتفصح عنه الروح الفاوستية فى الإنسان وهى الروح المتعطشة إلى ما لا حدود له من المعرفة والقوة لا إلى الجمال المحدود . وقد قيض لأدباء عهد اليصابات أن يعبروا عن هذه الروح بالشعر . إن هذه الرومانطيقية التى تبدو غريبة بالنسبة للعالم القديم ، والتى يعجز عن إدراكها العقل اللاتينى الذى يفضل أن يحصر جهده بجزء محدود من الحياة واضح بين على أن يستسلم لأحلام المجازفات فى أمكنة غامضة لم توجد بعد . والذى يؤثر طريقة الدخل المتواضع المحدود على السعى المستميت غير المنقطع وراء السلطة على الرجال والأشياء — هذه الرومانطيقية مست كل أمة فى عصر النهضة لكن جذورها امتدت فى إنكلترا وازدهرت فيها أكثر من أى بلد آخر . ولقد عبر كريستوفر مارلو Marlowe العالم من كمبردج — الشرس غير المعتدل وقد مات قتلا إثر شجار فى حانة — عبر تعبيراً قوياً فى أبيات فخمة بليغة عن حب شىء فى الحياة يفوق هذه الحياة نفسها . قال :

« إن نفوسنا التى تستطيع ملكاتها أن تدرك العالم
وأن تقيس مسار كل كوكب جوال
ما زالت تسعى وراء كل معرفة لا متناهية
وتتحرك دائماً كالنجوم التى لا تعرف الراحة » . (١٠)

إن هذه النفوس تنطق فى فم الشاعر مارلو . فتامبورلين الذى غزا العالم والذى لا يعرف طعمه فى السلطة حداً ، وبرنابا اليهودى المتعطش للمال ، والدكتور فاوستس ذلك التعبير الكامل عن هذا المظهر للحياة الجديدة ، الذى باع نفسه للشيطان مقابل الحصول على فرصة لمعرفة كل شىء ، وعمل كل شىء والشعور بكل شىء — هؤلاء الرجال جميعاً يثيرهم استياء أبدى وشوق غير منقطع لأمر غامض جلل ، إذا ما أمسكوا به وجدوه مفصحاً عن ذاته فى شكل « قوة » . وما كان ذلك العلم أو الحكمة أو المجد الداخلى للعقل المتفهم — وهى أمور أعارها

عصر النهضة عناية أدنى بكثير مما أعارها القرن الثالث عشر لأنه امتلك بغير اكتراث عوالم جديدة دون أن يهتم فى رؤيتها على حقيقتها – بل هو ذلك التعظيم للشخصية الذى يأتى مع القوة . وهو ما كان فاوستس يتلمس الطريق إليه .

الفلسفة كريهة وغامضة
وعلما القانون والطب وضعا لعقول صغيرة
واللاهوت أحط الثلاثة . . .
إنه سحر . . . سحر ذاك الذى سيطر على"(١١)

إنه لسحر حقاً ذاك الذى سيطر على العصر . السحر الذى يهمل الفهم ليربح القوة . أما القوة فتأتى بسهولة لكنها دون العقل سرعان ما تهدر فى أمور صبيانية حقيرة كرغائب فاوست : فقد خسر نفسه لمجرد شهوات الاستمتاع . ونادراً ما توقف الشمال البربرى وسط هذا التعطش للقوة ليسائل : وبعد ما هى الغاية من وراء القوة ؟ وليس مبالغة أن نرى فى فرنسيس بيكون – ذلك النبى الذى بشر بثمار العلم وفى الوقت نفسه عارض معارضة عمياء الاكتشافات العلمية فى عصره ، والذى أدرك أن المعرفة هى القوة القادرة على تحقيق جميع الأمور الممكنة ، وسقط مع ذلك لنقص الاستقامة فى سلوكه – أقول ليس من المستغرب أن نرى فيه خلاصة للروح الفاوستية التى أهدر فيها العالم الحديث ما ربحه من معرفته لأسرار الطبيعة . والحقيقة أن علمنا كثيراً ما كان مجرد سحر . . . سحر أسود يجلب الخراب . فنحن نعرف أسرار الذرة ونخترع الطوربيد والغازات السامة . ومع ذلك يوجد وراء هذا التعطش البيكونى للقوة ، الذى يقود إلى الانحطاط القاتم فى مانشستر ، والمذابح الاستعمارية فى أمريتسار ، نزوع داخلى عميق نحو شىء بعيد يعتبر أن هذه الإنتاجات هى فى النهاية ألعاب أطفال لا طائل تحتها .

لقد ذهب الراهب . وحل محل جهده لتحقيق كمال فى الحياة الأخرى جهد لتحقيق حياة دنيوية ممتلئة . ولغيرنا أن يقرر فيما إذا كان ذلك تقدماً . أما نحن فبوسعنا فقط أن نسجل وأن نتمتم مع برونو Bruno – أكثر الإيطاليين قرباً

من روح عصر العصابات : « مع أننا قد لا ندرك قط الهدف الذى طالما تشوقنا إليه ، ومع أن شدة الجهد قد تلتهم النفس ولا تبقى منها شيئاً » — فإنه يكفى أن تحترق بمثل هذا النبل » .(١٢)

التيارات المتباعدة فى الحركة الإنسانية :

وهكذا يتضح أن علينا التحدث عن الوجوه المختلفة للروح الجديدة لا أن نعتبرها مكونة من دافع إنسانى واحد متسق . فالتيارات الناشئة حول الاهتمام بحياة الإنسان وسط هذا العالم والتى لم تعط جواباً جديداً للمشكلة القديمة — المشكلة اللاطبيعية فى خلاص الإنسان قدر مادفعت بها إلى الوراء أكثر فأكثر — هذه التيارات أخذت أشكالا متنوعة فى العقول المختلفة . وهذه الاختلافات فى عوارض الروح الإنسانية وأهمها الفوارق بين الجنوب والشمال كانت من أول الدلائل على أحدث الأشكال القومية التى أخذت الحياة الأوربية تتدفق فيها . ولما كانت جذورها تعود إلى تقاليد مختلفة ، بل ربما كانت تدين بشىء إلى الفوارق القديمة بين الجنسين اللاتينى والبربرى ، فإن السبب الرئيسى فى أخذها الأشكال المختلفة التى اتخذتها كان من غير ريب ناتجاً عن الاتجاهات الاقتصادية المتباينة والأحوال الطبيعية فى كل من إيطاليا وألمانيا . كانت الحركة الإنسانية الإيطالية فى ظاهر الأمر تبدو وكأنها انفصال عن الماضى . أما الشمال فقد بدا وكأنه أكثر محافظة على الروح القديمة . ومع ذلك كان الشمال هو الذى أحس بحافز القوى التى كتب لها أن تسيطر على العصر الجديد . فقد صدف الشمال عن الكنيسة واتجه صوب التجارة والصناعة والعلم ، بينما أحرقت إيطاليا ذاتها فى تنوير مدهش . وسرعان ما عادت القهقرى إلى الزراعة وإلى روح حياة القرون الوسطى .

كان الاستمتاع والإبداع أهم ما قدمته الحياة للإنسانى الإيطالى ، بينما كان الكد وضبط النفس أهم ما قدمته للألمانى . وتراجع النظام المسيحى عند الإيطالى لتحل مكانه الأخلاق الإغريقية ، التى اعتبرت الحياة فناً متحرراً

من كل حس بالمسؤولية . لذلك فإنه فقد اهتمامه بأمور الدين ، اللهم إلا إذا استطعنا التحدث عن دين للجمال . كان مثله الأعلى الإنسان الشامل والشخصية المحيطة بكل شيء على طراز ليوناردو . وسعى لأن يتمثل كل شيء فأصبحت ثقافته انتقائية ، احتفظت بجميع العناصر المتباينة من الإغريق والرومان والمسيحيين ووفقت بينها فى رمزية شاملة . فزويس وجوبيتر والله كانت جميعها تعنى حقيقة واحدة . وكان حتماً أن يظل مثل هذا المثل الأعلى أرستقراطياً قليل الجذور فى الشعور الشعبى . وأوجد طبقة عليا أرستقراطية دولية ، تقهقرت بسهولة أمام هجوم الإصلاح الكاثوليكى المعاكس . أما الألمانى فقد اتجه صوب أخلاق رومانية فأصبحت الحياة عنده عبارة عن انضباط رواق وواجب ورسالة . وظل شديد التدين مع أن واجباته أصبحت أخلاقية أكثر منها دينية . وكان أكثر حرصاً على التربية والتعليم منه على الفن والجمال . ولما كان أقرب إلى الديمقراطية منه إلى الأرستقراطية فقد أخذ يسعى إلى مثله الأعلى بصفته عضواً فى مجتمع منتظم لا بصفته شخصاً مستقلا . وتراءى له مجتمع جديد يتكون من إخوة يعملون معاً ، لا من آلهة عظيمة . ولما كانت عقليته أكثر حرفية من عقلية الإيطالى ، فقد عجز عن أن يمزج العناصر المتفرقة وأن يرى الكلى فى الرموز المتعددة الألوان . وهنالك فرق واسع بين خيال كبار الرسامين الإيطاليين ودورر ، بين الهولنديين وأهل فلاندرز . هكذا اتجه الإيطالى إلى قطع الصلة بالماضى لا إلى إعادة تأويله . فأصبح الملحد فى حركة الإصلاح الدينى ؛ لا المجدد الحيادى من آل مديتشى . والحقيقة أن الأمور التى باعدت بين الكاثوليك والبروتستانت فيما تلى من العصور ، سبق لها أن اتضحت فى الأشكال المختلفة التى أخذها الحافز الإنسانى فى الشمال والجنوب . أما أسباب هذه الفوارق فغامضة . وأكثرها أهمية توسع التجارة فى الشمال وخلقها هنالك طبقة متوسطة جديدة ، وقت أن كان الجنوب قد أتم نضجه وفقد حافزه التجارى وأخذ يعيش على رأسماله .

ومرّ انسانيو الشمال بمراحل سهلة من إيمان القرون الوسطى إلى دولية مدنية متنورة . وكان رودلف أغريقولا وردلف فون لانجن وإسكندر هيجيوس – عميد الكلية الشهيرة فى ديفنتر – وهم أوائل مفكرى الألمان – كانوا من تلامذة توماس أى كامبيس – الصوفى الشهير ومؤلف تقليد المسيح . لكنهم بعد تأثرهم بالثقافة الإيطالية أهملوا الفلسفة السكولاستيكية وعملوا على إصلاح نظم التربية دون أن ينتقدوا نظام الكنيسة وقد أعقب هؤلاء رجال أمثال رويخلن وإيرازموس الذين حررتهم المعرفة التى حصلوها من نظرة القرون الوسطى ، ولكنهم سعوا فى الوقت ذاته لأن يحافظوا على مؤسساتها عن طريق الإصلاح الجذرى والتعديل . أما المفكرون الشبان من أمثال كروتوس روبيانوس Rubanius وأولرخ فون هوتن Von Hutten فقد كانوا أكثر جذرية وأقل بصيرة وحكمة ، ومن تمردهم نشأت ، بصورة طبيعية ، ثورة لوثر .

جدة إيرازموس ومأساته :

كان أفراد الفئة الثانية – وخاصة إيرازموس – هم الذين يمثلون بالنسبة للعقل الحديث تلك المثل العليا التى يشعر بها قريبة إليه والتى طغى عليها الإصلاح الدينى خلال مائتى سنة ، ثم عادت أخيراً فبعثت قوية فى النزعتين الإنسانية والطبيعية خلال القرن الثامن عشر . ولا جدل فى أن إيرازموس كان يجسم المثل الأعلى للمفكر الإنسانى بجميع أخطائه وفضائله . فتحديد اهتمامه بدائرة ضيقة من الأمور يعكس عجز الحركة الإنسانية وقصورها إزاء القوى العميقة فى العصر . ولما كان لا يقيم أى وزن للفن الفائق الذى عرفه جيله ، ولا يعير اهتماماً للعالم الجديد الذى أخذ يتفتح أمام أعين الناس ، ويكره بشدة الاهتمام العلمى لأنه أخذ يحول عقول العالم عن المشاكل الأخلاقية ، فإنه يجسم المذهب الإنسانى الذى عظم شيشرون الرومانى أكثر من كبار الإغريق . وهو

لا يمثل أى فكر أصيل أو أى اكتشاف جديد كبير . فاهتمامه يتركز بأفضل ما فى الماضى لا بالمستقبل الآخذ بالنمو . وهو يمثل فى مزاجه العقلى وخلقه . التسامح ونزعة الوساطة والتوفيق ، أكثر مما يمثل المجابهة الجريئة للقضايا الجديدة . وقد ظل محافظاً لاذعا ، مهذباً وجذاباً . ولم يكن لديه من قوة وإيمان يجعلانه أحد رواد العصر الجديد . تلك نقاط ضعف يجب أن نذكرها عندما تأسف لأن فكر لوثر هو الذى كتبت له الغلبة لا فكره . وهو وإن كان مندفعاً فى تهديم العقائد الثابتة القديمة وقلب عالم القرون الوسطى . لكنه لم يكن لديه ما يقدمه مكانهما سوى حرية سلبية للعقل . جاء فى زمن مبكر فلم يدرك أن المستقبل كان للعلم . وبدون التأييد الثابت الناجم عن العلم وما فيه من إيمان ملتهب ما كانت مزايا موقفه الكبير لتسود . ولم يقدر لنزعتيه الطبيعية والإنسانية أن تسودا إلا بعد أن تحالفتا مع الروح العلمية الجديدة تحالفاً وثيقاً .

ومع ذلك كانت صفاته كبيرة بالحقيقة . ويظهر حسنها عندما نقارنها بالعصبيات المريرة التى لم تؤثر فيه والتى عجز بدوره عن أن يضىء بتعقله ظلمات أهوائها العميقة . كان أكثر الناس مدنية فى عصره وذا إيمان ثابت بأن الإنسان خلق ليكون حيواناً عاقلا . لكن رؤيا ثاقبة كانت توحى إليه أنه أخفق فى تأدية رسالته فى الحياة . وكان يجد الراحة فى عصر أغسطس فى صحبة شيشرون المهذب أو هوراس المثقف ، حتى إذا هبط المجتمعات الفجة فى روتردام أو لندن أو بازل اعتبرها موضوعات للتسلية الفكرية زمناً ، وللشفقة المتلطفة أحياناً ، وللاستنكار القوى أحياناً أخرى . كان قوى الوعى بنتائج الحمق البشرى فلم يستطع تقبلها باستسلام مونتين ، وشديد الجد فى حماسته الأخلاقية فلم يتمكن من اعتبارها شيئاً مقدوراً كسبينوزا . لذلك بذل مواهبه الكبيرة فى التهكم والنقد الساخر ، فى محاولة يائسة لأن يجعل الرقة والعلم يسودان محل العقائد الخرافية والأهواء الأبدية . كان حراً وسط بحر من العصبيات المتحاربة فلمس استحسان الناس لتعريضه فى الناحية اللاعقلية من حياة القرون الوسطى لأنهم كانوا قد

تجاوزوا ذلك الدور فى نموهم . لكن الحل الذى اقترحه فى الرجوع إلى حكمة مدارس العصر القديم ؛ ومن فوق ذلك دعوته إلى الأخلاق المسيحية العقلية ، وقعا على آذان صماء . وكان فخوراً فى أنه نصر حركة النهضة وجعل النصرانية إنسانية . ورأى فى المسيح معلماً أخلاقيًّا نيراً ؛ وفى « فلسفة المسيح » حياة للعقل تبعث الحرارة فيها المحبة المتسامحة . سعى لأن يحول عواطف الناس عن أسرار الإيمان وأن يجعل تقواهم مستندة إلى ما ثبت من ثقافة متدينة . ولقد اتحد الإغريق والإنجيل بالنسبة إليه فى ديانة واحدة غير متصلبة قوامها البساطة الأخلاقية . كتب عن الإغريق : « عندما أقرأ بعض مقاطع من كتابات هؤلاء الرجال العظام فإنى أكاد أقول : أيها القديس سقراط ، صل من أجلى ».[١٣] إن فلسفتهم تقوم على العواطف أكثر منها على القياسات المنطقية . فهى حياة أكثر من جدل خصامى ؛ ووحى أكثر من انضباط ، وتغير أكثر من تفكير . وهل تختلف فلسفة المسيح عن هذا ؟ » .[١٤]

وبوحى هذه المثل العليا ، رأى إيرازموس فيما حوله ، أموراً كثيرة تستحق التأنيب . فهو حين أثار ضحك الناس من حماقات الرهبان ، والعلماء المدرسيين ، والطقوس الشكلية ، صفق له أولئك الذين أحسوا بأنه لم يعد لهذه النواحى العابرة من عالم القرون الوسطى مكان فى العصر الجديد . وحين مجد الفضائل البسيطة للمنزل والعمل ، كان يعبر عن مشاعر جميع الناس . لكنه عندما سلط عصا العقل على اتجاه المصلحين اللاعقلى الجديد ، وعلى القومية العسكرية الآخذة بالنمو ، فإنه وجد أن الناس لا تطرح الأوهام القديمة إلا لترحب بأوهام جديدة . فقد يبتعدون عن حياة القرون الوسطى لكن هذا لا يجعلهم أكثر تقبلا لفلسفة المسيح أو لحياة العقل . وأنهى إيرازموس حياته حين كانت الحركة الإنسانية بمعناها الضيق آخذة بالاضمحلال وقد أنكرها رهبان العهد القديم وأنبياء العهد الجديد . وانقضى زمن إلى أن جاء مفكر آخر كفولتير نحا نحو إيرازموس فشغل المسرح الأوروبى بكامله وحارب بشدة الأوهام والقسوة

والتعصب . وحين أخذ فولتير قلم إيرزموس كان إلى جانبه حليف لم تحظ به الحركة الإنسانية من قبل — وهو العلم القوى .

« الجنتلمن » مثل أعلى

لقد حاولنا أن نتحسس بالاهتمامات والآمال الجديدة التى بالرغم من كونها مبهمة معقدة وغير محددة ، فهى تشكل الهدف المختلط الذى وضعه الرجل الحديث نصب عينيه . ولقد تكون تدريجاً خلال هذا العصر الذى تجدد فيه الفرح بالحياة الإنسانية مثلان أعليان ما زال الناس فى حضارتنا يقدمون لهما ولاء أولا . وهما مثل الجنتلمن وصورة المجتمع المكد التجارى المزدهر . ويتمم كل من هذين المثلين صاحبه فى مجتمع تعيش فيه طبقات متعددة . فعلى الدولة أن تكد لكى يصبح فى استطاعة الفرد فيها أن يزدهر « كجنتلمن » . ومثال الجنتلمن وثنى أرستقراطى جاء من إيطاليا . أما المثال الثانى فهو بروتستانتى وصناعى تكوّن فى ألمانيا . وما زال كلاهما يحتل مكاناً سامياً لا يسدد إليها من الهجمات سوى ما يأتى من الأهداف المختلفة للطبقات العاملة المتيقظة .

كان الجنتلمن نتاجاً مركباً من فارس البلاط والفروسية التى اتخذها الناس مثلا أعلى ، من جهة ، ومن ضروب الرقة الإنسانية المنعمة التى عرفت فى المدن التجارية من جهة أخرى . وعندما خرج السيد الإقطاعى من عزلته الريفية انخرط فى خدمة أمير قوى خلق حوله بلاطاً فخماً جذب الكثيرين إليه . وقد حرر إغراء الحياة الاجتماعية المترفة والواردات الغنية ذلك السيد الإقطاعى من الغزو والنهب وجذباه نحو رفاقه بشكل قوى لا يقاوم . ولئن ظل الفارس المهذب ، لكنه وضع الصليب جانباً ليستمتع بجمال الحياة الإنسانية الجديدة . حدث هذا فى إيطاليا أولا . لأن المدن هناك أخذت تنمو وتغنى ، ولأن طبقة الأشراف الإيطاليين تراجعت أمام أدراء أقوياء اكتسبوا السلطة بفضل سواعدهم لا بالوراثة عن أجدادهم . ففى بلاطات كبار القواد والمغامرين الذين اغتنوا من الحروب

التجارية التى كانوا يشنونها لصالح التجار . حين كان انهماك هؤلاء فى أعمالهم يحول دون اهتمامهم بأمور الحكم — من أمثال الفيسكونتى والسفورزا الذين حكموا ميلانو . وملاتستا من ريمينسى . وكونزاغا من مانتو . وإيستى من فيرارا وغيرهم . أو فى حلقات التجار الأمراء الذين حكموا مباشرة البندقية وفلورنسا التجاريتين — فى هذه البلاطات جميعاً اختلط صغار النبلاء مع الفنانين الذين نشأوا من الشعب وتمثلوا العبقرية والمهارة كما أعطوهم بدورهم رقة الطبقة النبيلة . وفى إيطاليا عاش أصحاب الأصل الرفيع وأصحاب الثروة والمآثر الشخصية جنباً إلى جنب على قدم المساواة . وكان الفرد لا يصبح مرموقاً فى المجتمع إلا إذا اتصف بتفوق شخصى ، وكان لمثل هذا التفوق وزن يفوق كل ما سواه . وهكذا خلق نموذج جديد هو « الإنسان الشامل » . الرجل المتعدد النواحى ، والشخصية المكتملة ، التى جمعت إلى استعمال كل قوة طبيعية استعمالا كاملا ، ثقافة كلية ومعرفة حقيقية غنية فى العديد من الفنون المنوعة . وكان هذا النموذج نقيضاً للمتخصص وصاحب الصنعة . ومع ذلك كان يعنى شيئاً أوسع بكثير من مجرد الغاوية . وكانت أكبر الأمثلة فى إيطاليا على هذا «الإنسان الشامل» ، من الفنانين العلماء كميكل أنجلو وأكبرهم جميعاً ليوناردو . وعلى غرارهم الرسامون والنحاتون والشعراء والمهندسون والمفكرون . ويعتبر البرتى نموذجاً لهذا الإنسان الشامل . فقد كان فائق المهارة فى التمارين الجسدية ، متقناً رمى السهام وركوب الخيل ، سيداً فى استعمال السلاح والعزف على الموسيقى والرسم ، وكاتباً فى اللاتينية . تهدمت صحته وهو فى الرابعة والعشرين من عمره إثر الجهد المسرف فى دراسة القانون . فانصرف بقصد الراحة من ذلك الجهد إلى دراسة الفيزياء والرياضات والصناعات وبناء الكنائس والمعابد . أما فى الشمال حيث كانت الزراعة هى السائدة وحيث استمرت الإقطاعية لمدة أطول ، فكان الرجل الشامل أقرب إلى ملازمى البلاط وهو أولا وقبل كل شىء جندى ورجل دولة جمع إلى هاتين الصنعتين جميع الأمور الأخرى . فبيار ذلك الفارس الذى « لا خوف عنده

ولا لوم عليه » كان مثالا لفارس البلاط الفرنسي في عصر الملك فرنسوا الأول ، راعي النهضة في فرنسا. بينما أضاف السر فيليب سدني معبود الشعب الإنكليزي — وهو المحارب الشاعر والعظيم النفس ، الذي فضل أن يعطي جرعة الماء التي كان يحتفظ بها إلى جندي بسيط يحتضر في ساحة القتال يوم زوتفن . أضاف إلى مجموعة الصفات المرتقبة في الجنتلمن صفتي الإخلاص والوطنية الإنكليزية الرومانطيقية . وما زال هذا النموذج حياً بين رجال إنكلترا « الجنتلمن » المثقفين من أبناء الطبقة الحاكمة الآخذة بالزوال كاللورد بلفور مثلا . فهو بارع على السواء في لعبة التنس وفي سياسة حزب المحافظين الربيبة المهذبة . وما زال هذا المثل الأعلى في خطوطه الكبيرة هدف كل تربية حرة .

روى بلداسار كاستيليوني Castiglione — وهو بذاته يمثل أحسن تمثيل الإنسان الذي نتحدث عنه — روى في « كتاب حاشية البلاط » الأحاديث التي كانت تجري في مجلس دوق أوربينو حول تعريف رجل البلاط الكامل . ولما ترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات ، نقل نظام اللياقة الذي يحتويه الرقة الإيطالية إلى بلاطات الشمال التي كانت تميزها الجلافة . وتتلمذت إنكلترا بكاملها عليه في عهد اليصابات . ويتضح منه أن تحدر المرء من أصل كريم ميزة لأنه يهيئ الإنسان ليكون صاحب قلب رقيق . والفراغ الذي تتيحه الثروة أمر أساسي . كذلك يجب على رجل البلاط أن يكون ماهراً في استعمال السلاح والتمارين الجسدية ، معتمداً على الرقة أكثر من مجرد القوة . ويجب أن يكون شاعراً وموسيقياً ولغوياً بارعاً . وأن يتحلى بالرفعة والتواضع مع الكبرياء ، وأن يكون مقيماً على الولاء صديقاً صميماً . وتقف إلى جانبه السيدة بعد أن نزلت عن السدة التي رفعتها الفروسية إليها لتصبح الرفيقة الصحيحة لرجل البلاط مساوية له في الحرية والتربية — وهناك يظهر الموكب الطويل من سيدات شكسبير النبيلات . إن الوحي الذي وجده الفارس في خدمة الله ومحبته سيظل مرافقاً له في حبه الروحي الصوفي الذي يبتدئ بالصداقة الكاملة ويتطلع إلى النجوم .

هذا المثل الأعلى من الكمال الفردى هو بالضرورة أرستقراطى محصور بطبقة معينة . ولا بد من وجود فلاحين وعمال حتى يمكن تحقيقه . ولقد نشأ فى هولندا وألمانيا مثل أعلى لمجتمع يستطيع أن يهيىء سبل الحياة لمثل هذه الطبقة الرفيعة .

إن هذا المفهوم الجديد للكرامة الإنسانية ، القائل بأن جميع طرق الحياة صالحة فى جوهرها ، وبأن الصناعة والادخار والعمل المنتج من الفضائل السامية الأساسية — هذا المفهوم ، وإن وجد فيما بشر به لوثر أفضل تعبير عنه ، إلا أنه لا يدين للبروتستانتية إلا قليلا ، ومن ناحية سلبية فحسب . فهو نتيجة طبيعية لاقتران مجتمع جرف القرون الوسطى — مؤولا بروح الجد المنضبط الأصيل فى الألمان — بالثروة والتعقد المتزايدين فى الحياة الاقتصادية . إن قلب الشمال ينبض فى أعماله اليومية . وبمقدار ما ازدادت أهمية هذه الأعمال تناقص اعتبار زهد الرهبانية وسيطرة السلطة الروحية . وتزايد حب الناس للرخاء والنجاح واعتبروا العزلة أنانية ، والتأمل كسلا ، والفقر عقاباً ، وحياة الزواج والجهد حياة إلهية . وبقدر ما يوجد ارتباط علِّيّ بين الحوادث فقد كانت هذه الروح فى المحط الأخير هى التى خلقت اللامبالاة والكراهية لأنظمة الطقوس والمال الكاثوليكية ، التى تحطمت أمام الثورة الدينية والسياسية المكشوفة . ولم يكن الإصلاح البرتستانتى على أيدى لوثر وأتباعه فى حال من الأحوال حركة أخلاقية تسعى لرفع مستوى المجتمع الأخلاقى . بل إن أولى نتائجها الأخلاقية بدت فى تدهور واضح ودناءة . واستمر الأمر كذلك إلى أن كان الجيل الثانى ، إذ أضرم اندفاع كالفان العنيف وراء القداسة نار الطهارة والتشدد فى النصرانية . فالإنسانيون أمثال إيرازموس ، ومصلحو الحياة المسيحية الحقيقيون ، ورسل فضيلة الإنجيل البسيطة جرفتهم جانباً قوى مختلفة . أما كون النظام الكاثوليكى يدار بسوء أو بغير سوء فأمر لم يعره الناس كبير انتباه . لكن الشىء المهم هو أنه كان عقيماً عديم الجدوى كثير النفقات .

سوف نبحث أهمية أفكار لوثر فيما بعد . ويكفى أن نشير هنا إلى أن اعتقاداته الدينية كانت تكون بمجموعها رد فعل يمثل القرون الوسطى . وعودة إلى الأمور التفصيلية الحرفية من الدراما المسيحية . وفوقها جميعاً إحساس بالحاجة القصوى إلى الخلاص . وكان يخفف من غلواء هذا الحس العنيف ما اختبره لوثر فى حياته من أن الخلاص الفردى الكلى الأهمية من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الله والإنسان . دون وساطة أية كنيسة خارجية أو راهب أو طقوس من أى نوع . وعندما يحرر الإنسان إيمانه بالمحبة الإلهية المتسامحة فى المسيح يتم الخلاص . فلا تبقى هنالك حاجة لأن يعمل أكثر من ذلك أو أن يشغل بأى مظهر من جهاز التوبة والتقشف الرهبانى والزهد وإنكار العالم فى سبيل خلاص مقبل . وهكذا قضى بضربة واحدة على القول بضرورة اعتبار الحياة المسيحية التى عاشها القديسون ورهبان الأديرة أمراً أساسياً لتحقيق سلام للعقل فى الحاضر أو الغبطة فى المستقبل . على أن هذا لا يعنى أن عصب الأخلاق قد انقطع . وجل ما يعنيه أن اشتباك الحياة الأخلاقية باعتقادات متعالية على الطبيعة وتمارين سحرية ، والخوف من جهنم وتناول القربان المقدس قد تلاشت كلها ومهد الطريق لمثل أعلى طبيعى شامل هنا فى هذا العالم . وهكذا فإن البروتستانت بعد أن اعتقدوا بأن لا صلة بين الخلاص والأخلاق وأن الخلاص أمر دينى محض لا ارتباط له بأى شكل من الأشكال بالكمال الخلقى فى الإنسان أو بكلمة أخرى وأنه نتيجة الإيمان لا الأعمال الصالحة — وجدوا أن المثل الأعلى الثنائى الزهدى المسيحى القديم قد اختفى وأفسح المجال للاعتقاد لما يمكن اعتباره أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية . والحقيقة أن البروتستانت أصبحت لديهم حرية لأن يستسلموا بكليتهم إلى المثل الأعلى الجديد فى حياة إنسانية كريمة ومجدية ضمن إطار طبيعى كما لو أنهم فقدوا كل اعتقاد بالله والعالم الثانى . وأصبح الدين شيئاً خاصاً منعزلا لا روحاً تملأ الحياة بكاملها . وأصبح الكثيرون لا يذكرونه إلا فى صلاة

يوم الأحد ، بعد أن يكونوا قد صرفوا أيام الأسبوع كلها ساعين وراء النجاح والثروة .

لكن هذا الموقف الأخير يمثل انحلال البروتستانتية ولا يعبر عن جوهرها أكثر مما تعبر الشكليات المسترية عن الكاثوليكية الصحيحة . وإن أولئك الذين يتصورون الفضيلة وكأنها أمر يفرضه الشرطى ، يستعصى عليهم أحياناً أن يفهموا كيف أن أتباع كالفان ولوثر عاشوا فى الغالب حياة متفردة فى الطهارة البالغة ، رغم اقتناعهم بأن سلوكهم هذا لا أثر له على الإطلاق ، وأن خلاصهم أو عذابهم لا يأتيان إلا نتيجة إيمان خالص لا سلطة لهم عليه ، لأن الإيمان يأتى من الله لا من الإنسان . والجواب أن هؤلاء الناس اعتقدوا حقيقة بالله ، واعتقدوا أن الأخلاق لها المكان الأسمى فى العالم . وقد خدموا الخير الإلهى ، لا من أجل أية غاية أنانية كتجنب الجحيم أو ربح السماء ولكن من أجل المحبة الخالصة للطبيعة الإلهية . وحيثما تصرف الكاثوليك تصرفاً فاسداً بدافع الخوف أو الأمل ، فقد اكتفى البروتستانت فى أن يمجدوا الله ليفرحوا به فرحاً أبدياً . كانوا يعتقدون مع لوثر « بحرية الإنسان المسيحى » . وكانت أخلاقهم مبنية على تبصر نفسى عميق فى أن الحياة التى اكتمل نبلها تنشأ من « الثقة لا من الخوف ، ومن الحرية لا من العبودية . ومن الاعتراف بالجميل لا من الرغبة فى المكافأة . ومن محبة الآخرين لا من التفكير بالذات » .[١٥]

ويذهب لوثر إلى أن حياة يسودها حس بإله حىّ لا بدّ أن تكون بالغة التجرد عن المصلحة الذاتية . « لأن من يستثمر الأعمال الصالحة لغرضه الخاص لا يقوم بعمل صالح . فلو أنك سألت رجلا صالحاً عن سبب صلاحه ، لوجب أن يجيب : لم تكن السماء دافعى ولا الجحيم ، وما سعيت وراء الشرف ولا خشيت العار ، ولكننى اعتقدت الصلاح خيراً ، وإنى لفرح به حتى ولو لم يأمر به الله . ما هى خدمة الله وما تنفيذ إرادته ؟ ما ذلك إلا الرأفة بالجار ، لأن الجار هو الذى يحتاج خدمتنا . أما الله فى السماء فهو بغير حاجة لها » .[١٦]

إن الرجل المؤمن بالله لا يستطيع إلا أن يفعل صالحاً لأن الحياة المسيحية هي ثمرة الخلاص الطبيعية لا وسيلته . ، فإذا انتفت الأعمال الصالحة والمحبة انتفى معها الإيمان » فالإيمان إذا كان إيماناً صادقاً . لا مجرد كلام تلفظه الشفاه ، كان دافعاً لتقليد موضوعه : أي لأن يصبح الإنسان شبيهاً بالمسيح . وإنه لقوة عظيمة . « الإيمان أمر حي عامل فاعل قوي . ويستحيل أن يؤدي إلى غير العمل الصالح على الدوام . فالإيمان لا يتساءل عما إذا كانت الأعمال الصالحة يجب أن تعمل . ولكن قبل أن يطرح المرء السؤال ينفذ العمل وهو أبداً ودائماً ينفذه » . (١٧)

وهكذا يحرر لوثر الإنسان من أي نظام أخلاقي لاهوتي فوق الطبيعة . وتصبح الأخلاق بالنسبة إليه . لا حبة دواء كسيت بالسكر : بل المقياس الحقيقي للدين . فإذا عبر الإنسان طريقه في الحياة باستقامة ومحبة ورأفة : كان ذلك إشارة — وإشارة فحسب — إلى أنه سينقذ . وأن نفسه عامرة بإيمان صحيح بالله . وبوجود إيمان كهذا تزدهر حياة الإنسان بصورة طبيعية ، حرة في الفضيلة الأخلاقية . وطبيعي أن حرية كاملة كهذه تكون أمراً خطيراً عندما تترك لأنه طالما تحرر من الحاجة لإطاعة أي قانون أخلاقي فقد أصبح بوسعه أن يعطي أي مضمون لحياته دون خوف جهنم . ونشأ عن ذلك أنه حين رفض لوثر بثقة أن يختصر هذه الحرية المسيحية ، فإن كالفان وأتباعه بحثوا بدقة حرفية عما جاء في نصوص الكتاب المقدس من تحديد لواجبات الإنسان ، وحولوا مثل الإيمان الأعلى الحر والطبيعي إلى نظام لاهوتي في الحكم ينفذ تعاليم فرقهم . ومن هنا سهل على البروتستانتي أن يشغل نفسه بالسعي وراء الرخاء المادي ، وهو أكثر ما جذبه في هذه الحياة . وهكذا بالرغم من أن الإصلاح الديني جاء من نواح عديدة يؤكد معتقدات القرون الوسطى ويشدد عليها ، فقد ترك المجال مفتوحاً من الناحية الأخلاقية لمثل أعلى اجتماعي دنيوي شامل قائم على الجهد والربح التجاري . وقد وجدت الطبقة المتوسطة في البروتستانتية جميع الأسباب التي تدفعها للترحيب

بالبروتستانتية . كما أن عالم الشمال التجارى الآخذ فى النمو ارتاح للمذهب الجديد ارتياحاً كاملا .

وقد أعطى لوثر نفسه هذا المضمون للحياة التى يجب على المسيحى الحر أن يعيشها . فطالما انتفت ضرورة الفرائض الدينية الخاصة ، فإن جميع الحرف — حتى أكثرها دنيوية وتواضعاً — مقدسة على السواء . ويمكن خدمة الله أفضل خدمة فى العلاقات العائلية أو التجارية. وذلك بأن يقوم الإنسان بواجباته اليومية بإيمان وفرح واثقاً بالله ومستسلماً لإرادته .

إن ما تعمله فى بيتك له ذات القيمة كما لو كنت تعمله فى السماء من أجل إلهنا . لأن ما نعمله فى حرفتنا هنا على الأرض ، وفقاً لكلمته وتواصيه، يحسبه كما لو وضع فى السماء من أجله . عندما ينبذ راهب كل شىء، ويذهب لصومعته متزهداً صائماً مجاهداً مصلياً ، فقد يبدو عمله هذا كبيراً . . . وقد يبدو صغيراً من الجهة الأخرى عمل فتاة تطهى الطعام وتنظف البيت وتدبر المنزل ، ولكن لما أوصى الله بعملها هذا ، فإنه ، مهما بدا صغيراً ، يجب أن يمتدح كخدمة لله ، تفوق بمراحل جميع قداسة الرهبان والراهبات وزهدهم . لأن الله لم يوص بهذا . أما العمل المنزلى فإنه تنفيذ لوصية الله فى أن يحترم المرء أباه وأمه ويساعد فى ترتيب منزله .

وهكذا يستحيل أن يعيش الإنسان حياة سهلة دون أن يعمل من أجل خير جيرانه لأن عليه أن يتكلم ويعمل ويتحدث بينهم . . . ومن واجب المسيحى أن يعنى بجسده لأنه لن يتمكن من العمل إذا لم يكن سليم الجسم صحيحه ، ولن يتمكن إذن من تحصيل الملك والاعتناء به ، لأجل خدمة المحتاجين . . . هنا الحياة المسيحية الصحيحة . هنا الإيمان! الذى يعمل بدافع المحبة ، عندما يسعى المرء بفرح ومحبة وراء أكثر الخدمات تحرراً ، حيث يخدم الآخرين طوع إرادته دون أن يتوقع جزاء ، مكتفياً بغبطته الفائقة فى تدفق إيمانه وغناه .(١٩)

هنا مزيج من مثل القرون الوسطى الأعلى فى الخدمة . والمثل الأعلى الجديد فى العمل والسعى وراء الثروة . ولما كان جوهر تعاليم لوثر تحرير روح الإنسان من المخاوف الدينية ليعيش الحياة التى أمره الله ببالغ حكمته أن يعيشها . وثقة رفيعة بمحبة الله : وثقة كاملة بالطبيعة الإنسانية التى يوصلها الإيمان إلى الكمال ، كان من المتوقع أن يزداد أتباعه اهتماماً بالأعمال الاقتصادية التى يرتأونها صالحة . وهكذا فإن الصناعة والادخار والتوفير والجهد الشاق من أجل ربح يجنيه الإنسان ، وجدت فى البروتستانتية تربة صالحة . وأخذ رجل الأعمال الذى يخاف الله مكانه إلى جانب الفنان المحب للجمال ، ورجل البلاط الأنيق نموذجاً آخر للاهتمام الجديد بالإنسان الطبيعى فى محيطه الطبيعى . وترك القديس برنار وحده فى صومعته ليرعد ويتعبد ، وترك القديس فرنسوا ينشد فى حقوله الجميلة دون أن يسمع أناشيده أحد .

المصادر

1. J.A. Symonds, *Wine, Women, and Song.*
2. *Letter to Posterity*, quoted in Robinson and Rolfe, *Petrarch*, 64.
3. *Ibid*, 39.
4. *Secretum*, in same, 452.
5. Bruni, *History of his Own Times in Italy*, quoted in H.O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, I, 36.
6. Pico, quoted in J.A. Symonds, *The Revival of Learning*, 35.
7. *Ibid.*, 12, 13.
8. Rabelais, Urquhart and Motteux tr., II, 165.
9. *Ibid.*, 310.
10. Marlowe, *Tamburlaine.*
11. Marlowe, *Doctor Faustus.*
12. Giordano Bruno, *Degl' Eroici Furori.*
13. Erasmus, *Convivium Religiosum*, quoted in Preserved Smith, *Erasmus*, 34
14. Erasmus, *Paraclesis*, quoted in P. Smith, 53, 54.
15. A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant*, 39.
16. Luther, quoted in McGiffert, *Protestant Thought before Kant*, 35.
17. *Ibid.*, 39.
18. *Ibid.*, 33.
19. Luther, *Christian Liberty*, Wace and Buchheim, *Luther's Primary Works*, 279.

المراجع

مؤلفات عامة حول دور الانبعاث

B. Grœthuysen, "Renaissance," *En. Soc. Sciences.* Preserved Smith, *Age of the Reformation*, chs. 1, 10-14; W.T. Waugh, *H. of Europe from 1338 to 1494*; E.M. Hulme, *Renaissance and Reformation;* excellent social material. J. Huizinga, *Waning of the M.A.;* A.C. Flick, *Decline of the*

Med. Church; H.S. Lucas, *The Ren. and the Ref.* J. Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, classic; J.A. Symonds, *The Renaissance in Italy*, suggestive but biased; R.A. Taylor, *Aspects of the Italian Ren.* a poet's interpretation; H.O. Taylor, *Thought and Expression in the 16th Century*, a useful compilation. *Cam. Modern Hist.*, I. *Rhe Renaissance;* Lavisse et Rambaud, t. IV. J.W. Thompson, etc., *The Civilization of the Renaissance.* Suggestive interpretations in J.H. Robinson. *The New History*, pp. 116-18, 154-60; Karl Brandi. *Das Worden der Renaissance;* W. Dilthey, *Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrhunderte*, in *Ges. Schriften, II.*

التأثيرات الاقتصادية

C.J.H. Hayes. *Pol. and Cultural H. of Europe*, I : Heaton. Gras, Nussbaum; F.A. Ogg and W.R. Sharp, *Econ, Devel. of Europe;* Day; J.W. Thompson, *Econ. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.* W.R. Shepherd. "The Expansion of Europe", in *Pol. Sciene Qu.*, 1919; W.C. Abbot, *The Expansion of Europe;* J.E. Gillespie, *Influence of Oversea Expansion on England.* L.B. Packard, *The Commercial Revolution*, 1400-1776. R. Ehrenberg, *Capital and Finance in the Age of the Renaissance;* W. Sombart, Modern *Capitalism.*

اكتشاف الآداب الإنسانية

L. Loomis, *Medieval Humanism;* J.E. Sandys, *History of Classical Scholarship*, II, best description; Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums;* L. Geiger, *Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutchland.* Robinson and Rolfe, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters;* P. Nolhac, *Petrarch et l'Humanisme.* M. Whitcomb, *Literary Source Book of the Italian Renaissance.*

الطباعة

T.F. Carter, *The Invention of Printing;* J.C. Oswald, *H. of Printing;* G.H. Putnam, *Books and their Makers during the M.A.;* De Vinne, *The Invention of Printing;* Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mit.*, standard, D. Hunter, *Paper Making through 16 cent.;* H.A. Maddex, *Paper; its Hist.. Sources, and Manufacture.*

النزعة الإنسانية . روح الآداب الكلاسيكية

Cicero, Virgil, Horace, Livy. Histories of Latin literature by J.M. McKail, M. Dimsdale; Cyril Bailey, *The Mind of Rome*, *the Legacy of Rome*. Plato's dialogues, esp. *Protagoras*, *Republic*, and *Socratic dialogues;* Aristotle, *Ethics*, *Politics*, *Poetics;* studies of Plato by W. Pater, F.J.E. Woodbridge, Paul Shorey, E. Barker; of Aristotle by T. Davidson, E. Barker. J.A. Stewart. Histories of Greek literature by Gilbert Murray, A. and M. Croiset. R.W. Livingstone, *Legacy of Greece;* G.L. Dickinson, *Greek View of Life;* C.D. Burns, *Greek Ideals;* M. Croiset, *Hellenic Civilization;* W. Jaeger, *Paideia*. For Renaissance Platonism: Bembo, *Gli Asolani;* Spenser, *Faerie Queene*, *Four Hymns*, *Epithalamium*.

النزعة الإنسانية الإيطالية

In addition to general works, E. Gebhart, *Les Origines de la Renaissance en Italie;* P. Monnier, *Le Quattrocento*. Boccaccio, *Decameron;* Bandello, *Novelle;* Ariosto, Tasso. B. Castiglione, *Book of the Courtier;* *Life of Benvenuto Cellini;* histories of Italian Literature, by R. Garnett, F. de Sanctis, J.A. Symonds, B. Wiese and E. Percopo.

النزعة الإنسانية في الشمال الأوربي

Karl Pearson, *Ethic of Free Thought*, ch. 8, "Humanism in Germany"; P.S. Allen, *Age of Erasmus*; P. Monroe, *History of Education*, ch. VI; M. Creighton, *History of the Papacy*, VI, vi, 1, 2; *Martin Luther and the Reformation*, by C. Beard, ch. III; T.M. Lindsay, *History of the Reformation*, I, 42-78. On Erasmus, lives by Preserved Smith and J.L. Mangan. Erasmus, *Praise of Folly*; *Letters*, ed. Nichols, P.S. Allen; *Colloquies*, tr. N. Bailey; *Letters of Obscure Men*, ed. G.F. Stokes. J.A. Symonds, *Wine, Woman and Song* (medieval student songs); Marguerite of Navarre, *Heptameron*. Rabelais, Urquhart and Motteux tr. E. Gebhart, *Rabelais*. Montaigne, *Essays*. Marot, Du Bellay, Ronsard, Vilon. Histories of French Literature, by G. Lanson (best), Nitze and Dargan, H.C. Wright' C. Saintsbury, E. Dowden; A.A. Tilley, *The Literature of the*

French Renaissance. Hans Sachs, Till Eulenspiegel, Faustbuch. Histories of German Literature, by C. Thomas, F. Vogt u. M. Koch. Elizabethan literature is limitless; see especially Sidney, Spenser, Marlowe, and Shakespeare.

الفن

E. Faure, *Renaissance Art;* Helen Gardner, *Art through the Ages;*
S. Reinach, *Apollo;* W.J. Anderson, *Architecture of the Ren. in Italy;*
F.J. Mather, Jr., *H. of Italian Painting;* K. Woermann, *Ges. der Kunst.*
G. Vasari, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects.*
W. Pater, *The Renaissance.*

الفصل السابع

رد الفعل الديني ــ الثورة على كنيسة القرون الوسطى

الحل الوسط لحركة الإصلاح الديني :

هذه الاهتمامات الجديدة فى حياة الإنسان الطبيعية وفى محيطه ، والعالم الجديد المدهش الذى قاد الناس إليه كبار المكتشفين ، كان لا بد لهما من إحداث تأثير بالغ على المنظمة الدينية التى تغلغل نفوذها فى كل ناحية من نواحى الحياة فى القرون الوسطى . حتى لقد ادعت أنها توحى وتنظم كل فعل من أفعال الفرد . على أننا بقدر ما نستطيع أن نفكك ملايين الخيوط التى تربط الاتجاهات التاريخية الكبيرة بعضها إلى بعض، نستطيع القول إن حركة النهضة ــ بالمعنى الذى أعطيناه لتلك الكلمة ــ لم تكن السبب الأول الذى أدى إلى الثورة الدينية الكبيرة ضد كنيسة القرون الوسطى التى عقبت حركة النهضة بزمن قليل فالثورة كانت فى أعماقها تعبيراً مستقلا عن كثير من ذات النزعات التى أدت إلى النهضة ، وفى مقدمتها النمو الاقتصادى الأساسى الكبير الذى حققه المجتمع الأوروبى وما رافقه من نشوء الطبقة المتوسطة. وإننا لنجد وراء كل من الحركتين ؛ ولكن بأشكال مختلفة ، نفس الفردية ، والرأسمالية والقومية ، ونلحظ أنهما كلتيهما انتهتا بطريقة متماثلة إلى مذهب التطهير والإصلاح فى المسيحية purtanism الذى عاد فأكد فكرياً اعتقادات القرون الوسطى . ولا يدين العقل الحديث للنهضة أو للإصلاح الدينى مباشرة بالعالم الفكرى الذى يعيش فيه الآن . بل إنه يعود إلى حركة علمية متأخرة نشأت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . لكن قسماً كبيراً من مثله العليا والأغلبية من

المؤسسات التى تبلور فيها تعود إلى ذلك الدور المبكر . وقد حطم العالم الذى أخذ فى الاتساع قيود الحياة القديمة فى جميع أشكالها . ومع ذلك فالناس لم يكونوا مهيئين بعد لأن يتخلوا عن عالمهم القديم . فأخذوا يحاولون بمختلف الطرق التوصل لحل وسط وتجديد بناء الأجزاء القديمة . وقد كانت حركة الإصلاح الدينى هى هذا الحل الوسطى . غير أنه كان لا بد للزمن أن يتخطى هذه الحركة بدورها . فحركة الإصلاح هذه كانت من القرون الوسطى فى اعتقاداتها . ولكنها كانت من العصر الحديث فى مثلها العليا وفى أساليبها العملية . وكانت تحمل فى ذاتها بذور الانحلال والولادة الجديدة معاً .

إننا لن نقوم هنا بتقصى آثار العدد اللامتناهى من النزعات التى تجمعت فأدت إلى حركة الإصلاح الدينى . أو أن نسعى لأن نحدد إلى أى مدى كان انتشارها يعود إلى كراهية الناس من نظام دينى شكلى فى العبادات . أو ثورتهم على الملك الروحى الأجنبى فى روما ؛ أو إلى رغبة الأمراء والتجار فى نهب ثروات الكنيسة . والحقيقة أن عصر الإصلاح لم يكن فى الواقع عصراً كثير التدين ، فكانت مناهضته للرهبانية صادرة عن نزعة قليلة الارتباط بالإيمان الدينى أو التقويم الأخلاقى . لكنها على أى حال دفعت إلى مسرح الحياة الأوروبية بنفر من كبار قادة الأخلاق والدين . وكان من نتيجة نجاحهم فى تحطيم قوة كنيسة روما الشاملة أن توجهت القوى التى ساندتهم فى البدء ، لأسباب مختلفة بينها الحسن وبينها السيئ وما بين هذين ؛ فاندفعت فى تيار قوى من الإيمان والطهر . وإذا كان عصر حركة الإصلاح عصراً غير دينى ، فالعصر الذى تلاه والذى ظهر فيه مذهب التطهير فى النصرانية وحركة الإصلاح الكاثوليكى المقابل له ، كان عصراً دينيًّا . فأهمية الدين كانت ضئيلة فى عالم شكسبير وسبنسر . لكن الدين كان كل شىء فى عالم ملتون . غير أن قادة الفكر كانوا بالفعل قد صدفوا عن حقل الدين ليتجهوا صوب العلم فمهدوا بذلك الطريق لما تم فى القرن الثامن عشر من قطع كل صلة بالدين .

وسنحاول أن نزن قيمة مختلف التغيرات الفكرية التى حققها كبار المصلحين داخل الكنيسة الكاثوليكية وخارجها ، وأن نقدر مساهمة كل منها فى تكون العقل الحديث . فهؤلاء الرجال لم يكونوا من أبناء العصر الحديث ولم يجابهوا مشاكل هذا العصر . بل كانوا من القرون الوسطى بشدة وقوة . وحاولوا — فى وجه التغيرات المتزايدة التى كانت تقع حولهم — أن يحلوا مشاكل القرون الوسطى بطريقة جديدة . ونحن أبناء اليوم — الذين لم تعد مشاكلهم لتشغلنا قط — نجد بصورة طبيعية أن أكبر تأثير لهم كان فى مختلف الأفكار الفرعية التى تجمعت حول هدفهم الأساسى . ولكن النهضة أيضاً — وإن كانت أقل اتصالا بالقرون الوسطى — فقد كانت مع ذلك شديدة البعد عما يهتم به العالم الحديث ، إذا كنا نعنى بالعالم الحديث العالم الصناعى العلمى الذى يعيش معظمنا فيه اليوم .

ومع أن التغيرات الدينية التى نشأت عن حركة الإصلاح قد ترجع إلى أسباب أخرى ، لكنها تغيرات جوهرية على كل حال . ولو لم يوضح لوثر للناس طريقاً للخلاص خارج كنيسة القرون الوسطى ، لما استطاعوا قط أن يقطعوا صلاتهم بروما لأسباب سياسية أو ينهبوا الأديرة طمعاً فى ثرواتها . وسواء أكانت الاعتقادات الدينية الجديدة مجرد تأويلات عقلية أم لم تكن فقد كانت على أى حال تبرر كل أمر . وحركة الإصلاح تمثل من الناحية الدينية ثلاثة أمور : أولا تبسيط مجموع العقيدة المسيحية ، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها واعتبارها الدعائم الأساسية . ثانياً التشديد الفردى على الخلاص واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها ، واعتبار الدين أمراً شخصياً داخلياً عميقاً . ثالثاً ما نتج عن ذلك من إهمال لنظام الطقوس الدينية الذى عرفته كنيسة القرون الوسطى وما رافقه من تسلسل فى مراتب الكهنة . ومن الواضح أن هذه التغيرات على شدة تأثيرها فى مركز الكنيسة كجهاز للخلاص ، لم تمس بشىء مجموعة الدراما المسيحية وتصويرها لقدر الإنسان . كذلك لم تمس العقيدة الأساسية فى فساد طبيعة الإنسان وانحطاطها وغضب الله وقصاصه الأبدى . ولم تتعرض أبداً

لحاجة الإنسان القوية للخلاص ، وحياة الخلاص المتعالية على الطبيعة التى تتم بوساطة تضحية المسيح والفكرة التقليدية عن عمل المسيح كمنقذ للإنسان . وهو عمل قد يكون صوفياً أو سحرياً ، ولكنه مستقل تمام الاستقلال عن كمال تعاليمه أو صفاته الأخلاقية . وقد كان المذهب البروتستانتى متفقاً فى كل ذلك تمام الاتفاق مع كنيسة القرون الوسطى ومعارضاً تمام المعارضة لإنسانية النهضة التى كانت نظريتها الأساسية كما رأينا التشديد على مكانة الإنسان الطبيعى وقيمته . وهكذا فالمصلحون الكاثوليك والبروتستانت حين جددوا تأكيدهم معاً على عقائدهم التقليدية فى مجتمع ترانت ، أثبتوا أن حركتى الإصلاح البروتستانتى والإصلاح الكاثوليكى المعاكس كانتا رد فعل يمثل القرون الوسطى ضد الاتجاهين الطبيعى والإنسانى المتزايدين ، اللذين قدر لهما أن يطبعا بطابعهما العصر الحديث أكثر فأكثر .

روح الإصلاح فى القرون الوسطى

لم يأت لوثر بشىء جديد فى جميع هذه الأمور . فلقد وجدت داخل الكنيسة منذ القرن الثالث عشر بل قبله ، نفس هذه النزعات المنادية بالتبسيط والفردية والإخلاص بدون الطقوس الخارجية . أما الفئات الرئيسية الثلاث التى حاولت بمختلف وسائلها تقويض سلطة الكنيسة فهم الصوفيون ، والمصلحون الكاثوليك الأوغسطينيون . وقد نجح لوثر فقطع الصلة مع الكنيسة القديمة لأن الشروط الاجتماعية غير الدينية كانت قد هيأت الأسباب لثورته .

أما الصوفية فقد وجدت داخل الكنيسة من أيام بولس ، ولكنها أخذت تقوى فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر كرد فعل طبيعى للفلسفة السكولاستيكية العقلية والاتجاه الشكلى الآلى المتزايد فى نظام الرهبانية . وجاء كبار متصوفى الألمان كما ستر إيكهارت Eckhart وتاولر Tauler وسوزو Suso مؤلف كتاب اللاهوت الألمانى الذى أثر تأثيراً قوياً على لوثر ، فشددوا جميعاً على الخلاص الشخصى ،

بصرف النظر عن أى شىء آخر . وقد سعوا لأن يحققوا ذلك بوساطة اتحاد مباشر بالكائن الإلهى عن طريق التأمل والصلاة دون وساطة الكاهن أو الطقوس . ومع أنهم لم ينكروا المذاهب التقليدية لكنهم أهملوا الأخذ بها فكانوا بذلك قوة هدامة . جاء فى كتاب اللاهوت الألمانى : « لقد تبين الآن ما يساعدنا أو يتقدم بنا صوب الاتحاد مع الله . فلا التمارين ولا الكلمات ولا الأعمال ولا أى مخارق أو أفعال أى مخلوق تستطيع أن تفعل ذلك . لهذا يجب أن نهمل جميع الأشياء وأن ننبذها جانباً حتى لا نفترض أو يخيل إلينا أن أية كلمات أو أعمال أو تمرينات أو براعة أو حيلة أو أى شىء مخلوق يستطيع مؤازرتنا لإدراك ذلك الهدف . لذلك وجب أن نترك جميع هذه الأمور على حالتها الراهنة ونتحد مع الله »[١] مثل هذا التقى البسيط القوى كان فى القرن الرابع عشر واسع الانتشار فى ألمانيا .

ومنذ ظهور فرقة الألبجنسيان فى القرن الثالث عشر — تلك الفرقة التى وعظ دوسينيك ضدها ، وشن البابا أنوسنت الثالث حملة صليبية عنيفة عليها — وجد ضمن الكنيسة مصلحون هاجموا البابوية على أساس مزيج من التقى والوطنية . واتخذوا جميعاً تعاليم القديس أوغسطين سنداً لهم فى كفاحهم . وهو كما رأينا يجمع إلى جانب الإيمان الكاثوليكى ضمن كنيسة منظمة ، اهتماماً شخصياً قوياً بالنعمة باعتبارها قوة تأتى مباشرة من الله لتمكن طبيعة الإنسان العليا من الظفر على طبيعته الدنيا . وكان فى طليعة هؤلاء الأوغسطينيين القادة الوطنيون أمثال جون وايكليف Wyclif الإنكليزى الذى عاش فى القرن الرابع عشر ، وجون هاس Hus من بوهيميا الذى عاش فى أوائل القرن الخامس عشر . وقد قال هؤلاء — متبعين فى ذلك تعاليم أوغسطين — بأن الكنيسة الصحيحة تتألف من أولئك الذين انتقاهم الله للخلاص ، وإنها ليست مرادفة لكنيسة روما . وبالاستناد إلى هذه النظرية لم يكن للانتماء إلى الكنيسة المرئية والمساهمة فى طقوسها أى تأثير على خلاص الإنسان . وأصبح النظام الكاثوليكى بكامله غير ضرورى . وبالطبع

دفع هاس حياته ثمناً لهذا الموقف . أما انتقاد ويكليف المرير للبابا ، ووصفه إياه بأنه عدو المسيح ، وحملته على خطيئات الرهبان ، ودعوته إلى الرجوع إلى التوراة واعتبارها المرجع الأخير – بعد أن ترجمها أولا إلى الإنكليزية – هذه كلها مهدت الطريق إلى الثورة .

ومع أن أتباع الحركة الإنسانية من أبناء الشمال عارضوا الفكرة القائلة بانحطاط طبيعة الإنسان معارضة مطلقة ، إلا أنهم ، لأسباب مختلفة ، دعوا إلى التغيرات الثلاثة ذاتها . فلقد سعوا بدورهم أيضاً إلى تبسيط المسيحية وذلك بإعتاقها مما انتهت إليه من لاهوت معقد وطقوس دينية . مع أنهم لم يقصدوا التشديد على الخلاص الصوفى بل على الديانة الأخلاقية كما وردت فى الأناجيل . ولقد شدد هؤلاء أيضاً على اعتبار الدين فى جوهره أمراً شخصياً . مع أنهم اعتبروه بأنه قبل كل شىء حياة محبة وعطف وصبر . وهزأوا بدورهم أيضاً من نظام الطقوس والرهبانية وهاجموه ، لا من حيث مفاسده فحسب ، ولكن من حيث جوهره أيضاً . وحاولوا بوساطة عملهم العلمى فى نشر التوراة ونقدها أن يأخذوا من الكتاب المقدس حجة لهم ضد ما اعتبروه فساداً للمسيحية فى القرون الوسطى . ونبهوا فوق كل شىء – إلى الفوارق الكبيرة بين مسيحية التوراة والنظام التقليدى ، مع أنهم فسروا الإنجيل بما يختلف تماماً عن الآراء البروتستانية .

ولقد اكتشف لوفيفر ديتابل – الإنسانى الكبير – الأناجيل بعد أن تخطى ما كان قد تجمع حولها من تفاسير وشروح ، كما اكتشف أيضاً كتابات بولس التى يمكن اعتبارها بروتستانتية فى جوهرها . لكن أكبر تأثير جاء عن طريق إيرازموس . فقد كان إيرازموس وهو رسول حي للعقل ، ذا روح إنسانية لطيفة ، وسيداً لطريقة التهكم اللاذع والإلماع الدقيق . وكان لسخريته وتهكمه الناعم على الإضافات التى وضعت فى القرون الوسطى « لفلسفة المسيح » الخلقية والإنسانية المتسامحة أثر أكبر بكثير من أى هجوم عنيف مباشر . لكنه رغب أن يصلح الكنيسة وأن يجعل منها سنداً عقلياً للحياة الأخلاقية الطبيعية التى

تستوعب المعرفة والعلم الجديدين فى ثقافة موحدة شاملة . وعندما رأى لوثر يثور ثم يعود إلى عقيدة القرون الوسطى المتعالية على الطبيعة أحس نفسه مغلوباً على أمره . قال :

« حين كنت أخوض مع هذه الوحوش المرعبة ـــ أعداء العلم ـــ معركة متكافئة ، إذا بلوثر يظهر فجأة ويبذر الخصام فى العالم . لقد أبنت أن الأدب الإنسانى الذى لم يكن ليشم منه بين الإيطاليين ، وخاصة بين الرومانيين ، إلا روائح الوثنية الخالصة قد أخذ يعظم المسيح بنبالة . . . لقد تجنبت دائماً أن أتخذ صفة الوثوقى . . . فالطقوس كانت تغرق العالم فى سبات عميق دون فعل المخدرات. والرهبان،أو بالأحري أشباه الرهبان ، كانوا يسيطرون على ضمائر الناس لأنهم أوثقوهم بعقد لا تحل . » (٢)

ويمكن اعتبار إيرازموس ـــ بالاستناد إلى ما نتجادل فيه اليوم ـــ مجدداً من داخل الأوضاع القائمة ، لا مصلحاً جذرياً مثل لوثر .

الثورة الدينية :

هذه الفئات الثلاث مهدت الطريق أمام التغيرات الدينية الخاصة التى نشرتها الثورة البروتستانتية بين أبناء الشعب . وعندما نصف الأفكار الهامة فى البروتستانتية علينا أن نتذكر أنه سرعان ما ظهر فريقان جمع بينهما المعارضة للكنيسة والاتفاق على التغيرات الجوهرية التى نادينا بها . ولكنهما اختلفا فى العقيدة اختلافاً كان يكفى ليسبب تباعداً كبيراً فى الأفكار والمثل العليا الواسعة التى خلفاها لنا . فأما الفريق الأول فكان ذلك الذى أسسه لوثر نفسه ، والذى سرعان ما أعطاه ملانختون Melanchton شكله العقلى وصبغه بالصبغة السكولاستيكية ، وجعله أقرب إلى الكاثوليكية . وقد حصر انتشاره فى ألمانيا والبلاد السكنديناڤية . وأما الفريق الثانى فقد باشر وضع أسسه زفنكلى Zwingli ـــ وهو معاصر للوثر عاش فى سويسرا وسبقه كالفان فى نظام عقلى ونشره من

بلدته جنيفا إلى جنوبى ألمانيا وهولاندا وفرنسا وسكوتلاندا وإنكلترا . والفرق بين عقيدة لوثر والعقيدة المتجددة يعود قسم منه إلى الفرق بين شخصيات مؤسسى الفرقتين ، والقسم الآخــــر إلى أن القوة المحركة الأولى وحيوية الثورة بقيتا مستمرتين فى اللوثرية ، بينما كان كالفان ينتمى إلى الجيل الثانى الذى تميز بكونه اهتماماً بالنظم العقلية والمؤسسات الدينية . ولم يكن لوثر منتمياً إلى حركة « الإنسانيين » المنادين بالإصلاح والمتضلعين فى القانون ، ولم يتأثر بالعوامل الفكرية والعقلية السائدة فى أيامه . بل كان رجلا اجتاز تجربة دينية شخصية شديدة حتى لقد تركز اهتمامه حول الحياة الدينية العملية . أما كالفان فكان مصلحاً من « الإنسانيين » ومن المتضلعين بالقانون . وقد حاول أن يبنى نظاماً عقليًّا متماسكاً بالاستناد إلى سلطة الكتب المقدسة . وبينما كان لوثر ذاتيًّا وصوفيًّا ، كان كالفان نظاميًّا وعقليًّا . وبينما أعطت عقيدة لوثر أحسن ثمارها فى التقى الشخصى والحياة الأخلاقية العفوية كان مذهب كالفان جماعيًّا حاول أن ينظم الحياة الإنسانية حتى آخر تفاصيلها بالاعتماد على سلطة دولة دينية . وكان مذهب لوثر أرستقراطيًّا محافظاً من الناحية الاجتماعية ، شجع الاتجاه القومى النامى بتشديده على سيادة الدولة ، وحاول المحافظة على كل شىء قديم لم يعترض عليه . بينما كان مذهب كالفان ديمقراطيا ، وإن يكن ذلك بصورة غير مباشرة ، وجذريًّا بمعنى أنه عارض الملوك والأمراء باسم الله ، ورفض كل ما لم يجد فى الكتاب المقدس تأييداً له .

إنجيل لوثر

يسيطر على نظام لوثر بكامله شعوره العميق بالخطيئة والكفاح الداخلى ، والراحة الروحية والسلام اللذين أدركهما عندما وجد فى إنجيل المسيح الشفقة الإلهية والمحبة المتسامحة إزاء جميع الضالين . وقد ساقه هذا إلى أن يرى فى فساد الرجل الطبيعى وتدهوره ، الحقيقة الأساسية فى التجربة البشرية ، وأن يعتقد

أن الخلاص من غضب الله هو حاجة الإنسان القصوى . وبمجرد اعتقاد المرء برسالة الإنجيل التى تبشر بإله محب لطيف فإنه يدرك الخلاص ويحقق السلام المنشود . فلا حاجة بعد ذلك للخشية من آلام الجحيم أو إلى تبديل طبيعة الإنسان الأخلاقية بوساطة طقوس الكهان وما بها من قوة سحرية . ووساطة الخلاص — بهذا المعنى من إعادة الإنسان إلى حظيرة الرب — هى الإيمان وحده ، الإيمان أن الله هو الأب المحب الذى يبحث عن القطيع الضال ويرحب بعودة الابن الذى يبغى التكفير عن إسرافه على نفسه . ولم يعد فى استطاعة الإنسان قط أن يشترى مرضاة الله بضروب الإحسان ، وتأدية الطقوس ، ودفع مال للكهنة ، أكثر مما يستطيع أن يحظى بمحبة والده الأرضى بمثل هذه الوسائل الأنانية النموذجية . ونشأ عن اعتقاد لوثر العميق أن مثل هذا الإيمان المنقذ يجب أن يأتى بحرية من الله ذاته ، أثناء بحثه عن أبنائه الضالين بمحبته اللامتناهية ، نشأ عنه اقتناع أكيد بأنه ليس بمقدور الإنسان أن يدرك الإيمان إلا بفضل من الله . وهكذا اتفق مع أوغسطين بالاعتقاد بالقدر ، وبأن الله اصطفى بحكمته أولئك الذين سيكشف لهم عن طبيعته ويهبهم السلام . ولما وجد فى المسيح وحده رسالة الإله المحب فقد شدد على أنه لا يمكن أن يوجد إيمان خارج المسيح . وقد نتج عن هذا الموقف أن اعتبرت محاولة توما الأقوينى لأن يجد الله بالعقل الطبيعى بأكملها ، كما اعتبرت الفلسفة السكولاستيكية ، كلها عديمة الجدوى بالنسبة للوثر . إلا أن ملنختون نجح بإعادتها إلى مكانها فى زمن متأخر .

اعتقد لوثر — كما سبق ورأينا — أن ما يأتى به الإيمان من شعور بالتحرر من خوف العقاب ينقذ الإنسان من جميع المساعى التى يبذلها فى السعى لذاته ، فتصبح الحياة المسيحية ، هى خدمة الإنسان للإنسان ، خدمة عفوية مصدرها الثقة المطلقة بمحبة الله . وهكذا فإن المسيحى يرى أن الحياة والمثل العليا الإنسانية تنبع من ثقة عميقة بنزعات الإنسان . وقد اتفقت تلك الفئة من أتباع لوثر التى حافظت على هذا القسم من تعاليمه تمام الاتفاق تقريباً مع أصحاب الحركة

الإنسانية . وهذه الطريقة فى الخلاص ، التى بنيت على حاجة سادت فى القرون الوسطى كان من نتيجتها بناء طريقة جديدة فى الحياة تمام الجدة ، أفسحت مجالاً واسعاً لانصراف الإنسان إلى الأعمال الاقتصادية .

ولما كان الخلاص ثمرة الإنجيل ، أصبحت غاية الكنيسة بالنسبة للوثر غاية تبشيرية بالدرجة الأولى مهمتها نشر الإنجيل . فحيثما وجد الإنجيل وجدت الكنيسة . لذلك يجب أن يوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان الضرورى الشامل . ولكن لا حاجة فى سبيل ذلك إلى الكهنة والطقوس السحرية . ولئن أخذ نفر من الناس على عاتقهم مهمة الوعظ فإن صناعتهم هذه ليست أكثر قداسة من صناعة الإسكاف المتواضع. فإذا كنا نعنى بالراهب رجلا يسهل عليه التوصل إلى الحظوة الإلهية كان جميع المؤمنين رهباناً على السواء . « لسنا ملوكاً فحسب أو أكثر الناس حرية فحسب ، ولكننا أيضاً رهبان إلى الأبد . وهى منزلة أشرف من منزلة الملوك بكثير . لأن تلك الرهبانية تؤهلنا لأن نظهر أمام الله ، وأن نصلى من أجل الآخرين ، وأن يعلم بعضنا البعض الأمور الإلهية » .(٣)

ومع أن لوثر اعتقد أن الإنجيل وحده كان ضرورياً بالحقيقة ، فقد احتفظ من الرموز التى تدل على محبة الله وتسامحه بالمعمودية والعشاء السرى . . فبوساطتها أيضاً يمكن أن يتولد الإيمان لأن محبة الله تدعونا من خلالهما .

وجد لوثر هذا الإنجيل — أو كلمة الله فى التوراة . فالتوراة وحدها تعطى الكتاب المقدس قيمته الحقيقية . ولم تكن التوراة أساس إيمان لوثر . بل كانت تجربته الخاصة التى وجد فى التوراة تأييداً لها . ولكنه بطبيعة الحال اضطر لأن يزيد فى الرجوع إليها والارتكاز عليها فى الرد على خصومه . وهو لم يعتبرها قط معصومة عن الخطأ ، بل استعمل الإنجيل باستمرار مقياساً لما فيها من الخطأ والصواب . فإنجيل يوحنا ورسائل بولس الرسول كان لهما المقام الأول بالنسبة إليه . فأما إنجيل مرقص فقيمته زهيدة جداً ، وأما كتاب الرؤيا فلا قيمة له على الإطلاق . ومع أن مرتبة الحق الفردى فى تأويل الإنجيل قد تناقصت أهميتها

نوعاً ما نتيجة المجادلات المتأخرة ، فإن أتباع لوثر لم يتخلوا عن هذا الحق قط ، لأن الإيمان بالنسبة إليهم لم يعن أبداً مجرد التمسك بالتقاليد . فالاعتقاد ، كالحياة الأخلاقية ، هو ثمرة الإيمان لا جوهره .

نظام كالفان

لم تكن المحبة الإلهية التى وجدها لوثر فى الإنجيل هى التجربة الأساسية بالنسبة لكالفان والمتجددين من البروتستانت ، وإنما الحس الدقيق بإرادة الله المسيطرة وسلطته . فقد أصر كالفان بمنطق قاس على فساد الإنسان الكامل وعجزه أمام قوة الله الساحقة . فالله هو الحاكم العظيم وعلى الإنسان أن يخضع له خضوعاً مطلقاً . ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى معرفة بأوامر الله وإلى قدرته على تنفيذها . ولما كان الله كلى القدرته كان الخلاص بين يديه . فهو ينقذ من يشاء ويعذب من يشاء ، ومن أدانه كان مقدراً له أن يصبح طعمة للنار الأبدية . فأما من أنعم عليهم فيشهدون برحمته ، وأما من غضب عليهم فيشهدون بعدله . وكلاهما يشيران إلى مجده . هذه هى الغاية الوحيدة التى خلق الإنسان من أجلها : أن ينفذ إرادة الله . وغاية الإنسان القصوى ، بصرف النظر عن أهدافه الشخصية ، هى تمجيد الله والتمتع بحضرته إلى الأبد . لا ريب فى أن جيلنا يجد فى جميع هذه الأمور قسوة ووحشية ولا أخلاقية مريرة . ولكن يفوته فى الأمر ما فى التعليق المطلق بشىء خارج عن الذات من سمو متجرد عن كل أنانية — التعلق المتفانى بتلك الإرادة الكبيرة التى هى فى ذاتها مقياس الحق . ولقد أصاب مذهب كالفان موقعاً عميقاً ، فهو لم يكن مجرد تعظيم للملكية المطلقة ظهر بشكل طبيعى فى عصر حكام الرينسانس المستبدين ، بل كان أكثر من ذلك تعبيراً روحياً عن الاستسلام المطلق لإرادة الأمة وللشعور الوطنى . قد لانأبه لذكرى أولئك الذين كانوا يبتهجون بالموت فى سبيل المجد الإلهى ، ولكن أكثرنا يشعرون بأن التضحية بالحياة والضمير فى سبيل مجد بلادنا هو فى الحقيقة الفرح

الأسمى . إن وجه الشبه بين الشعورين واضح ، وقد كان لكالفان تأثير كبير فى تشجيع هذا الشعور القومى .

ذهب كالفان إلى أن الله أعد الناس ، لا للخلاص فحسب ، بل للقداسة أيضاً . ومن هنا ينبع كامل مفهومه للحياة المسيحية . إذ لما كانت القداسة تشير إلى أن الله قد اصطفى الإنسان لينتقذه ، فقد اجتهد أتباع كالفان ، فى حماسة كبيرة ، أن يعيشوا حياة صالحة. ومع أن المجددين وأتباع لوثر معاً أخرجوا الخلاص من مقدور الإنسان وقرروا أنه لا جدوى للسلوك الصالح فى تحقيقه ، فقد شكلوا مع ذلك حافزاً من أجل تقدم الحياة الأخلاقية . وفى اندفاع من الفرح العنيف الناشىء عن الإيمان بالقدر ، اعتقد الناس أن الله دعاهم إلى تنفيذ أوامره . فوقفوا فى وجه ملوك الأرض فى كرامة تكاد تنحدر إلى كبر روحى ، ورفضوا الطاعة لهم . وهكذا مع أن كالفان ذاته كان أرستقراطيا مزهوا ، فإن أتباعه ساروا فى الطريق التى تبدأ بالحكم الدينى وتنتهى إلى مفهوم الحرية المدنية بل الديمقراطية . ومع أن الطريق كان متعرجاً ، فليس صدفة إذن أن يقوم أصحاب مذهب التطهير بمحاربة الحكم الاستبدادى فى إسكوتلندا وإنكلترا وماساشوستس .

وتنحصر الحياة المسيحية بالنسبة لكالفان فى خضوع شديد لأوامر الله . فالرجل الصالح يطيع أوامر الله ، لا لأنها خير فى ذاتها ، ولكن لأن الله أمر بها . ولم يؤمن كالفان مطلقاً بما نادى به لوثر من حرية المسيحى ومن ثقة بالخير العفوى فى الإنسان ابن الله . أما الحرية المسيحية بالنسبة إليه فهى التحرر من أوامر الإنسان ، أى من الطقوس الكاثوليكية ، ومن كل تأدية الطاعة الحرفية لله . فالمسيحى يجب أن يخضع خضوعاً تامًّا حرفياً لقانون الله . « لقد ضمن الله فى قانونه كل ما يعود إلى المقياس الكامل فى الحياة الصالحة ، حتى إنه لم يبق للإنسان ما يضيفه إلى ذلك القانون الموجز » . [٤] ومن هنا لم تكن مهمة الكنيسة بالنسبة إليه — كما كانت بالنسبة للوثر إعلان الإنجيل لجميع الناس ، وإنما

تدريب المؤمنين على القداسة والصلاح . ويجب أن يكون هذا التدريب أرستقراطيًّا مقتصراً على فئة معينة ، وأن يتم — فى ناحيتى العقيدة والأخلاق — بإرشاد أساقفة الكلمة ، وهم الذين تمكنهم حكمتهم البالغة من البحث عن إرادة الله المسيطرة . ولكن أساقفة كالفان بالرغم من جميع سلطاتهم ، لم يكونوا ليشكلوا طبقة رهبانية . فقد حكموا الناس بتفوقهم بالقداسة والمعرفة لا بقوة نعمة سحرية يمتلكونها بأيديهم . لذلك أصبح الوعاظ المتجددون طبقة من الناس متميزة بذاتها ، ولم يكن لها — على وجه العموم — مثيل قط فى طبقة الرهبان الكاثوليك .

وأصبحت التوراة لا مجرد ركب للإنجيل — كما كانت عند لوثر — بل السلطة السامية المعصومة عن الخطأ فى جميع الأمور فالإيمان هو العقيدة السليمة . والصلاح إطاعة أوامر الكتاب المقدس . ولئن عجزت الكنيسة الكاثوليكية عن السيطرة على الناس فما ذاك بسبب فسادها وإنما لخطأ تأويلها للتوراة . وقد حاول كالفان أن يستنبط من العهدين القديم والجديد خطة للحياة الصحيحة بجميع تفاصيلها ، تلزم كل إنسان . وأقام فى الحكومة الدينية التى أسسها فى جنيف سلطة روحية منظمة ، ذهبت فى رعايتها لأفكار الناس وأفعالهم ، إلى أبعد مما ذهبت إليه كنيسة القرون الوسطى فى أوجها ، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع ، والعلم والتربية والقانون والتجارة والصناعة وفقاً لمقتضيات الوحى السماوى . وطبيعى أن يعنى ذلك سيطرة الكنيسة فى جميع الأمور ، ودعوة الحكومة المدنية لتنفيذ أحكامها . وبينما عهد لوثر إلى الدولة بسلطة تقرير ما كان متفقاً مع الإنجيل واجتثاث ما كان مخالفاً له ، عاد كالفان فأكد سيادة الكنيسة التى تمتعت بها فى القرون الوسطى . لكنه لما كان قد قطع الصلة بالكنيسة الواحدة الجامعة ، وكانت كنائسه قد تشكلت على أساس قومى ، كانت النتيجة مماثلة لما دعا إليه لوثر ، وهى تقوية سلطة الدولة القومية إلى مدى كبير ، ما دامت هذه الدولة تطيع أساقفة الكنيسة . ولما كانت فحوى الحياة الصالحة التى وجدها فى الكتب المقدسة تؤيد فضائل حياة الجهد والكدح ، فقد ساعدت سلطة كالفان

حرية لوثر فى تشجيع الرأسمالية الناشئة وفى التقرب من الطبقة المتوسطة .

والخلاصة أن مذهب لوثر ينادى بإله محب متسامح ، وحياة مسيحية قائمة على السلام والعفوية ، غايتها خدمة الناس فى الحياة الدنيا ، وكنيسة مبشرة ، ودولة ذات قول فصل فى أمور العقيدة . أما مذهب كالفان فينادى بإله قوى مطلق ، وحياة مسيحية تقوم قدسيتها على إطاعة قانون الله وتعمل على خدمته ، وكنيسة لتنظيم حياة الناس تعلو على الدولة . ولقد اتفق كلاهما على هداية الناس إلى طريق للخلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية ، وعلى تحريرهم من الطقوس الشكلية ، وعن الاستغناء عن الرهبانية ، وعلى اعتماد التوراة مرجعاً أعلى . واتفقا ، ولكن بصورة ليست مباشرة إلى الحد السابق ، على تقوية الاتجاهات الرأسمالية والصناعية والتجارية السائدة فى عصرهما ، كما اتفقا أيضاً على الفردية وسيادة الدولة القومية . ومن مناقضات الأمور أن رفض لوثر فى أن يطبق ديمقراطيته الدينية على الحياة السياسية انتهى إلى تشجيع الاستبدادية فى السياسة ، بينما انتهى تشديد كالفان المطلق على قوة الله والخضوع لإرادته إلى تشجيع قوة الفرد ضد كل سلطة أرضية .

الإصلاح الكاثوليكى :

بينما كانت تقع هذه التغيرات فى الحياة الدينية فى أوربا الشمالية ، كانت تجتاح الكنيسة الكاثوليكية نفسها حركة إصلاح كبيرة قربتها من كثير من النزعات التى وجدت فى البروتستانتية إفصاحاً عن نفسها . ولم تكن هذه الحركة فى داخل كنيسة القرون الوسطى كلها رد فعل لحركة الإصلاح الدينى البروتستانتى . بل كانت فى الغالب تعود إلى النمو الطبيعى للقوى التى أوجدت البروتستانتية أكثر مما تعود لدافع الثورة ذاتها . كانت الفلسفة السكولستيكية كما رأينا ، حركة رابطة ، ترتكز أسسها إلى حد ما ، إلى الطبيعة . وقد لعبت كل من الحركتين الصوفية والإنسانية دوراً مهماً فى إعادة توجيه القوى الكاثوليكية .

أما الحركات الإصلاحية ، وبصورة خاصة المجامع الكبيرة التى عقدت فى القرن الخامس عشر والتى جرت محاولة فيها لتحويل البابوية إلى حكومة دستورية ، فهى بالرغم من فشلها فى قلب الملكية البابوية قد أحدثت تخمراً جديداً . فقد مرت فترة خيل فيها أن البلاط البابوى Roman Curia الذى تشبع بروح الرينسانس الإنسانية الجديدة قد يقوم بتجديدات دينية أكثر شمولا فى قطعها الصلة مع القرون الوسطى مما فعل لوثر .

لكن عوامل شتى حالت دون تحقيق ذلك . فالرينسانس فى إيطاليا كانت جد قوية ، وحصرت اهتمامها فى هذا العالم الأرضى إلى حد أنها لم تكن لتقنع بالحل الوسط الذى جاءت به البروتستانتية . وحين لم تكن قاطعة فى إلحادها ، فهى إن اهتمت بالدين أصلا لم تكن تهتم به إلا قليلا . وعلاوة على ذلك فقد كانت أرستقراطية فى أساسها ففضلت أن تظل الجماهير تحت حكم نظام كان معظم قادة الكنيسة ينظرون إليه بريب بل بسخرية . وكان مركز البابوية أيضاً فى إيطاليا فتدفقت الأموال الواردة من باقى أوربا على الصناديق الإيطالية . لكن أهم العوامل الاجتماعية أثراً كان اطراد نمو قوة أسبانيا السياسية . فتلك البلاد التى انهت حملاتها الصليبية الطويلة ضد المسلمين بتوحيدها قومياً ، وبانتشار موجة من التعصب الشديد للكاثوليكية فى ربوعها تمكنت من جر الكنيسة إلى تأييد الملكية المطلقة . وعندما ورث شارل الخامس إمبراطوريته الشاملة ، وجد من مصلحته السياسية أن يستخدم البابوية لتأييده فى جميع ممتلكاته ، مع أنه شخصياً كان يرغب فى إجراء بعض الإصلاحات المعتدلة . وانتشر فى أسبانيا إحياء دينى صادق يمكن قياسه بالإحياء الذى جاءت به البروتستانتية ، إلا أنه كان أكثر انطباعاً بالقرون الوسطى . وقد امتد إلى جميع ممتلكاته . أما البابوات الإيطاليون الذين كانوا يفضلون كنيسة تتجه اتجاهاً إنسانياً لتنسجم مع روح النهضة ، جرفهم أخيراً هذا التيار بعد أن طال استسلامهم له . ومنذ ذلك الحين انتشرت فى المناطق التى ظلت تابعة للكنيسة الكاثوليكية لأسباب جلها سياسية

قومية ، روح رجعية تستند إلى تعصب وتضييق يفوقان ما عرفته القرون الوسطى . وكانت هذه الروح مناوئة لحياة النهضة الحرة بقدر ما كانت البروتستانتية مناوئة لها . وقد تمكنت من أن تكبت بشدة ذلك الإيمان الجديد بالحياة الطبيعية للإنسان الذى اقتبست عنه البروتستانتية فأدى ذلك إلى انفجار ثان تدعمه فى هذه المرة أسس العلم الجديد ، كانت مظاهره ما تميز به عصر التنوير فى القرن الثامن عشر من عداء للرهبانية . وكانت الوسائل التى لجأ إليها رد الفعل هذا تمثل القرون الوسطى . وقد اتخذ أشكالا كثيرة : كمجمع ترانت الكبير ، والدعوة الجديدة إلى العقيدة التقليدية ، وتشكيل طريقة رهبانية جديدة هى طريقة اليسوعيين ، والإكراه الجديد على العقل والجسد ، ومحاكم التفتيش الأسبانية التى ذاع صيتها الفاسد ، ومحاكم التفتيش الإيطالية التى كانت أكثر منها اعتدالا ، وتحريم الكتب بلوائح دورية . وبالاعتماد على جميع وسائل الضغط المتقدمة ، بقيت بلاد جنوبى أوربا الوسطى والبلاد اللاتينية ، فى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية ، كرهاً فى بادئ الأمر ، ما لبث أن تحول إلى إحياء دينى صادق .

إن الإصلاح الكاثوليكى – ويعود أوله إلى عهد البابا بولس الثالث الذى تولى كرسى البابوية عام ١٥٣٤ – هو فى الواقع الجزء المقابل ، لا لعصر كبار المصلحين البروتستانت بل لعصر البروتستانتية الذى تلاه والذى ظهرت فيه فرقة المتطهرين فى المسيحية . وهاتان الحركتان تتشابهان إلى حد بعيد . ولقد صاغ مجمع ترانت نظام القرون الوسطى فى العقائد الدينية وأكده بكامله ، مضيقاً بذلك الحياة الفكرية فى الكنيسة ، وجاعلا إياها أقل مرونة وأكثر شبهاً بالعقائد البروتستانتية المتشددة . هكذا أصبح للكنيسة أخيراً لاهوت محدد دقيق – بعد أن كانت فيه مرونة كبيرة فى القرون الوسطى – مما جعل الكاثوليك ينصرفون عن الأبحاث اللاهوتية ويتمتعون داخل الكنيسة بحرية تفوق ما عرفته أية فرقة بروتستانتية حتى وقت قريب . وأصبحت معظم المجادلات اللاهوتية الكاثوليكية بعد الآن ، تدور حول أمور الرهبانية كسلطة البابا النسبية وسلطة الأساقفة .

ثانياً : تميزت الكاثوليكية والبروتستانتية معاً بميل ظاهر « للتطهر » فى الموقف الأخلاقى . ثالثاً : لما كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتمد اعتماداً كبيراً على تأييد بلاد معينة لأسباب قومية ، فقد أخذت تتسع أكثر للروح القومية الناشئة كما فعلت البروتستانتية قبلا . وأخيراً نشأ فى قسمى المسيحية اهتمام واضح فى التربية وذلك لتدريب رجال الدين ولنشر التعليم العام . وكانت الكنيسة الكاثوليكية فى كل ذلك تظهر تأثير ذات النزعات التى أدت إلى ظهور البروتستانتية .

الثورة الأخلاقية :

لقد كنا ننظر حتى الآن فى التغيرات الدينية الهامة التى أوجدتها حركة الإصلاح الدينى . ومع أن هذه التغيرات كانت عظيمة فى أهميتها ، إلا أنها جلبت معها تغيرات أكثر أهمية بالنسبة لعالمنا الحديث اليوم ، لأنها عاشت بعد المشاكل الخاصة التى نشأت عنها وما زالت تؤثر فى تحديد مقاصدنا . فقد كانت حركة الإصلاح الدينى ثورة أخلاقية بقدر ما كانت ثورة دينية . وقد شجبت ثنائية القرون الوسطى وما رافقها من زهد وتعلق بالعالم الأخروى ، كما شجبت اتجاه الكنيسة الشكلى الظاهرى فى تنظيم الحياة الأخلاقية . وكانت فى جميع هذه الأمور متأثرة تأثيراً قوياً بالحركة الأسبانية فى تشديدها على قيمة الحياة فى هذا العالم . وكان الهدف الرئيسى عند بعض الإيطاليين من الإنسانيين ومعظم الشماليين منهم هو مهاجمة المثل الأعلى للرهبانية بما فيه من عزلة ، وزهد ، وعزوبة ، واعتبروا أن هذه الأمور غير ضرورية للخلاص الدينى ، بل هى منافية لأفضل شكل للحياة الإنسانية . ونادوا باستبدال هذا النمط من الحياة بالبساطة التى بشر فيها الإنجيل من إنسانية وطهارة فى القلب ومحبة للآخرين . وشن إيرازموس معركته الطويلة لتحقيق ما دعاه « فلسفة المسيح » البسيطة والطبيعية ، التى يمكن أن نجدها فى العظة على الجبل وفى أفضل تعاليم أفلاطون والرواقيين الأخلاقية . فلا الطقوس الخارجية ، ولا الاحتفالات ، ولا كفاح

الرهبانية من أجل الطهارة ، ضرورية للمسيحى التقى ، ولكن البر الداخلى الذى يفصح عن ذاته بالأعمال الصالحة . قال إيرازموس فى كتاب الفارس المسيحى :

« إن الطريقة الصحيحة لعبادة القديسين هى فى تقليد فضائلهم . وهم يقيمون وزناً لذلك أكثر مما يقيمون لإضاءة مائة شمعة » (٥) والحقيقة أن نير المسيح يصبح عذباً وعبئه خفيفاً إذا لم تضف المؤسسات الوضيعة شيئاً إلى ما فرضه بنفسه . فهو لم يأمرنا إلا بأن يحب أحدنا الآخر ، وما من شىء ، مهما بلغت مرارته إلا ويلطفه الإحسان ويجعله عذبا . يمكن تحمل كل ما يتفق مع الطبيعة بسهولة . ولا شىء يتفق مع طبيعة الإنسان أكثر من فلسفة المسيح ، التى لا غاية لها تقريباً إلا أن تعيد للطبيعة البشرية الساقطة براءتها ووحدتها . . . فهلاّ يقتنع الناس ويتركون المسيح يحكم بقوانين الإنجيل وأن يكفوا عن السعى لدعم استبدادهم المظلم بقوانين إنسانية » . (٦)

وما دام لوثر قد طرح جانباً جهاز الكنيسة للخلاص ، فقد وافق على هذا المثل الأعلى فى الأخلاق ودعا إليه . فذهب إلى أن حياة المسيحى المتحرر من القلق حول مصير نفسه ، يجب أن تصرف فى محبة خالصة وفى خدمة الناس — وهذا يعطى كرامة لأبسط مراتب الناس . ولكن يظهر أن النتيجة المباشرة لتعاليمه كانت فى تخفيض المستوى الأخلاقى العام . قال إنه حين طرد شيطان البابوية ، أخذ مكانه سبعة شياطين أخرى ، إلى أن ظهر فى وتنبرج رجل اعتبر قديساً لأنه استطاع أن يقول إنه لم يخالف الوصية الأولى وإنما خالف الوصايا التسعة الباقية فقط . واعتقد لاتيمر أيضا أن حركة الإصلاح الإنكليزية تبعتها موجة من الفساد . فلقد تحطمت المقاييس التقليدية ، ثم كان التشديد فى المجادلات والحروب التالية على العقيدة وتم ذلك على حساب الخلق . وتدنى الرهبان فى ألمانيا وإنكلترا إلى طبقة وضيعة جاهلة ، وغالباً ما كانوا يحكمون لاقترافهم جرائم منكرة . فواضح إذن أن ما أظهر كالفان من شك فى « الحرية المسيحية » ، وما اتصفت به الكنائس المتجددة من تنظيم متشدد كان كله تلبية لحاجة خالصة ملحة .

حياة التطهر :

لكن إصلاحاً أخلاقياً أعقب الثورة الدينية . فأما فى البلاد البروتستانتية فقد نشأ معظمه بين الهيئات التابعة لكالفان ، حيث أخذت الفئات الداعية إلى الطهارة الأخلاقية تزداد قوة منذ منتصف القرن السادس عشر . أما فى الكاثوليكية فيعود إلى إحياء مجمع ترانت. وكانت المثل العليا الأخلاقية متماثلة عند الجماعتين حتى ليمكن جمعها تحت عنوان واحد هو التطهر. وطريقة التطهر هذه فى الحياة، التى أصبحت بالغة القوة فى القرن التالى، هى مثل أعلى جديد فى التاريخ الأوروبى، وما زالت حتى اليوم من أكثر المثل العليا انتشاراً بين الناس . وهى من عدة وجوه رد فعل للاتجاه الطبيعى والإنسانى فى النهضة ورفض له ، حتى لقد طغت عليه خلال قرن بكامله . لكنها ليست مجرد دعوة للعودة إلى القرون الوسطى لأنها ترفض بذات الشدة مثل الرهبانية الأعلى فى الزهد . وتعود قوتها بقسط وافر إلى الطريقة المدهشة التى تمكنت بفضلها من تحقيق الانسجام والسمو لمقاصد المجتمع الصناعى وأهدافه — إنها المثل الأعلى لتلك الطبقة العظيمة : الطبقة الوسطى.

كان المثل الأعلى « للرجل الشامل » فى عصر النهضة : رجل يعيش فى غير ارعواء ويصقل أثناء ذلك قواه إلى أبعد حد ممكن ، وقد عارضه مذهب التطهر بمثل أعلى لرجل نظم حياته على أساس عقلى ، ووقفها من أجل تحقيق غاية جدية . فهدفه سام يتطلع لأن يخدم الله ، بأفضل ما تمكنه به قواه ، وهو من أجل ذلك بحاجة إلى حس ثابت بالمسؤولية ، وانضباط دقيق لا يترك مجالا لأية قوى أن تضيع سدى . لذلك فهو عوضاً عن أن يبذر قواه فى آلاف المساعى ، يفضل أن يحصرها كلها لتحقيق الهدف الذى يشعر فى نفسه بأنه مدعو إليه . وهو كالجندى ، يحتم عليه شعوره بالواجب أن يبذل قصارى الجهد ، وأن يبتعد ، فى رجاحة ، عما يتعارض مع ذلك الواجب . وهو لا يتناول واجبه بروح الهواية أو الغواية ، بل بجدية الرجل المحترف — بكل ما فى هذا الوصف من معان

دقيقة . فهو المحارب الشديد ، والحاكم القاسى الذى عرفته العصور القديمة ، تسيطر على حياته إرادة لا تقهر ، وهو كاتو Cato حقيقى بعث من جديد . وبينما شدد « الرجل الشامل » على ما نادى به الإغريق من صقل وتنمية لجميع الملكات الطبيعية ، فقد شدد أتباع مذهب التطهر على النصف الثانى من القاعدة : سيطرة العقل . ولم يكن أى من المثالين إغريقيًّا بشكل كلى ، ولكن لم يكن حظ أحدهما من المغالاة أكثر من حـــظ أخيه . وكلاهما مثلان رائعان .

وبديهى أننا حين نرسم صورة لأتباع مذهب التطهر ، فنحن لا نفكر فى ذلك الرجل الهزيل الذى كان فيما مضى موضعاً للكثير من السخرية والتهكم ، وفى هذا الرجل الذى آل إليه المتطهر فى عصرنا الحديث الذى انحل فيه الضمير . فلنوجه اهتمامنا إذن إلى المثل الأعلى فى أفضل أشكاله كما تجده مجسماً فى الشاعر ملتون وفى تلك الصورة الرائعة للعقيد هاتشنسون أحد قضاة شارل الأول . كان العقيد هاتشنسون ذا ثقافة عالية ، مولعاً بصيد الصقور ، والرقص ، ولعب السيف . وكان يحب الرسم والنحت وجميع الفنون الحرة وخاصة الموسيقى ، ويجيد العزف على الرباب . قالت زوجته عنه : « لم ير العالم أرق منه أباً ، ولا أعز منه أخاً ، ولا أفضل سيداً ، ولا أخلص صديقاً » . كان يشمئز من ذلك الحب — فى غير ارعواء — الذى نادت به النهضة . وكان يحب التحدث مع الحكيمات الفاضلات من النساء ، لكنه لم يرتكب إثماً فى شبابه أو فى رجولته . وقد اتخذ غاية لنفسه ، السيطرة على الذات وسيادة النفس والفكر والقول والعمل . وتميزت طلعته بالوقار والجد . واتسمت حياته بالانتظام والاعتدال فى المأكل والرغائب . وكان ينهض باكراً « ولا يعرف إضاعة الوقت قط . ويكره أن يرى أى إنسان آخر يضيع وقته » . ولما كان مقتنعاً أن جميع الأفراد متساوون أمام الله فقد رفض مبدأ التمييز الأرستقراطى بين الطبقات ، وهو المبدأ الذى قالت به النهضة . « وكان يجامل الفقراء فى محبة وعذوبة ، وكثيراً

ما أنفق الساعات الطويلة مع عامة الجنود وفقراء العمال . ولم يزدر وضيعاً ، أو يتملق عظيما » [٧] .

لكن ملتون يعتبر أكبر « المتطهرين» . فقدكان مثقفاً محبًّا للفنون وموسيقيًّا بارعاً ، وعالماً كبيراً فى اللاتينية والإغريقية والعبرية ، عميق الاطلاع على آداب فرنسا وإيطاليا وإنكلترا . نهل من الملذات ما لا يمكن أن يلام عليه كما تظهر ذلك قصيدتاه L'Allegro و Il Penseroso . ومع ذلك كان يسيطر عليه فى حياته حس أخلاقى شديد . قال : « إذا كان الله قد وضع حبًّا عنيفاً للجمال الخلقى فى عقل أى إنسان فقد وضع ذلك لدىّ » [٨] . وينهى قصيدته Comus بقوله : «عليك بمحبة الفضيلة . إنها وحدها حرة » . وكان إلى جانب ذلك ميالا إلى أن يكون متحفظاً ، كارهاً « لتقديرات العامة الفاسدة » ، يؤثر فى كبرياء الاعتزال عن حياة فظة دنيئة. قيل عنه : « أحب كل ما كان من الله ، وكره بشدة الشرير والدنس »[٩].

غير أن لحياة المتطهر ناحيتها المظلمة . فقد كانت تنقصه الدعابة التى تساعد على إنقاذ الموقف ، حتى حين كان سريع الخاطر والبديهة . وجرده حسه بجدية الحياة من كثير من المرح العفوى ، كما جرده احتقاره للأمور الطفيفة من حس التوازن . وقد يشمئز من حلة الكاهن البيضاء ، أو قطعة الحلوى التى تقدم فى عيد الميلاد، مثلما يشمئز من القذارة أو الكذب . روى جون بونيانBunyan — وهو أحد كبار المتطهرين عن نفسه قال: « عند ما كنت صبيًّا فى التاسعة أو العاشرة من العمر ، كانت هذه الأمور تورث فى نفسى ألماً كبيراً . حتى إنى كنت أثناء اللعب المرح والطيش الصبيانى مع رفاقى ، أشعر بحزن مرهق مضن يؤلم الذهن ويعذب القلب ، ذلك أنه لم يكن بوسعى أن أتناسى خطاياى »[١٠]وكانت خطاياه لعبة الكرة والرقص على المراعى الخضراء فى القرية . وعلاوة على ذلك كله فقد قام بمثل ما قام به كالفان فى جنيف ، من محاولة لتنظيم حياة جميع الأفراد على هدى النور الذى تراءى له ، معتمداً

التوراة ومعتبراً إياها كتاب القواعد الذى يجب أن يتبع حرفيًّا . وفقد الكاثوليك والكالفانيون على السواء كل لتسامح إزاء الزنادقة والملحدين ، وسعوا إلى ضبط الناس عن طريق نظام خارجى يفرض عليهم فرضاً . فهوى ضبط النفس من كونه أمراً يفرضه الإنسان على نفسه واتجه إلى التدخل العضوى بشئون الآخرين . أما التربية التى كان جون بونيان يجلها ويحلها مرتبة عظيمة فقد أصبحت كبتاً لرغبات الإنسان الطبيعية . قال منذراً : « تذكروا أيها الآباء أن أبناءكم مخلوقات كتبت عليها اللعنة » .[١١] وتضاءل مركز الفن فى الأهمية ، وعلت الصيحة بضرورة فرض الرقابة عليه . قال كالفان : « إذا خيل إلينا أننا نخدم الله خدمة أكثر جدارة به بتزيين معابدنا واستعمالنا ألعاباً من هذا القبيل ، كان ذلك تقليداً مضحكاً جامداً للباباويين . ذلك أن هذه الأشياء الخارجية تشتت أذهان الناس وتلهيهم عن عبادة الله » .[١٢] كذلك كره المصلحون من الباباوات التماثيل الإغريقية التى جاء بها أسلافهم إلى الفاتيكان ، واعتبروها « أصنام الوثنيين » لأنها ملأت أروقتهم بأوراق التين ورسوم الأجسام العارية التى لا تكاد تسترها السراويل ، كما فى صورة « اليوم الأخير » لميكل أنجلو . كذلك فإن ذلك التشديد على الحقيقة الحرفية فى جميع الأزمنة — الذى كان من أمجاد المتأنقين ، والذى ساعد بقوة على تكوين المزاج العلمى للعقل — انتهى إلى كراهية الرمزية فى جميع أشكالها ، ورفض الشعر وقصص الحب . واتجه المتطهرون إلى التطبع بطبيعة صاحب الحرفة فحسب ، فضاعت فى هذا الانضباط الإسبارطى الشديد معظم مقومات الحياة .

روح التطهر والاتجاه الصناعى :

كان من الطبيعى أن ينسجم هذا المزاج انسجاماً فائقاً مع المثل العليا للطبقة المتوسطة : وكان للضبط الأخلاقى الذى فرضه مذهب التطهر رد فعل قوى على الصناعة . فقد اعتبرت الحياة المسيحية حياة منظمة فى أساسها

توجب إخضاع الأهواء لرقابة عقلية . لذلك فإن مذهب التطهر قطع ما بين الناس وبين التبذير ولذائذ الدنيا . وندد بشدة بضروب الاستمتاع التى تودى بالمال والنشاط وحظرها . فلا يجوز إضاعة الوقت والمواهب . بل على العكس يقضى واجب المسيحى الأول أن يستثمر قواه وممتلكاته أحسن استثمار ممكن حيثما كان عمله . أما الكسل فخطيئة أكيدة حتى ليشك بإمكان حظوة الكسول بالنعمة الإلهية . ولا يجوز أن يظل أى إنسان عاطلا عن العمل . حتى الرجل الثرى عليه أن يجد ما يشغل نفسه به فى خدمة الصالح العام . ولا ريب فى أن تشديد فرقة المتطهرين على هذه الاتجاهات قد أدى إلى تنمية روح الصناعة والمشاريع التى تميزت بها الرأسمالية الحديثة . كما أن إلحاحهم على ضرورة الاعتدال فى المأكل وتقوية الروابط المنزلية شجع التوفير وتجميع الرأسمال . وعلاوة على ذلك فإن الإصرار على الاستفادة من الوقت بكل دقة والسيطرة على الذات ساعدا تكوين العادات المنتظمة التى تعتمد عليها الصناعة الحديثة . ولقد وجدت الفضائل التجارية كالاستقامة والدقة والمثابرة عضداً فى أخلاق المتطهرين . وإن ما كان يميز الحركة من تشديد على المسؤولية الشخصية قد خلق بين الناس استقلالا فى معالجة قضايا الأعمال ، وأنمى بالتالى قوة المبادرة الفردية . وبعد عام ١٦٦٢ (حين طرد المتطهرون البريطانيون من الكنيسة والدولة) ازداد تأثيرهم فى دعم الحرية الاقتصادية زيادة واضحة ، لأنهم لما أضاعوا السلطة ارتابوا من رقابة الدولة ، هذا إلى جانب اقتناعهم — على أى حال — بمعارضة الدولة المطلقة . واتجه اهتمامهم الأول صوب التسامح ، وأصبحوا أبطال الحركة الرامية إلى تحديد تدخل الدولة فى كل اتجاه .[١٣]

وهكذا كانت النتيجة الأخلاقية للإصلاح الدينى ظهور نوع من المثل الأعلى وجه قوى الناس صوب الصناعة وخدم الطبقة المتوسطة . وكانت مظاهر هذا المثل الأعلى حركة التطهر فى إنكلترا والحركة الجانسنية Jansenism

التى انتشرت فى بور — رويال فى فرنسا . وبتأثير مذهب لوثر وبتشديده على قدسية الحرفة — وهو تشديد فاقه فيه مذهب كالفان — نشطت تلك الصفات الضرورية للنجاح الدنيوى ، ولقد نادى المذهبان بضرورة التقيد بتنفيذ الواجب اليومى وحده ، وقالا بأن الثروة فضل الله ودليل على رضاه . ويوضح ريشارد باكستر — اللاهوتى الإنكليزى الكبير — وأحد من اعتزلوا الكنيسة الإنكليزية الملكية Nonconformist — بأن مذهب التطهر قد خطا إلى أبعد من ذلك ، بقوله : « لك أن تعمل جاهداً فى هذا الأمر بما يوصلك إلى أكبر قسط من النجاح والربح المشروع . . . لأنك ملزم بأن تنمى جميع مواهبك . . . فإذا أظهر الله لك طريقاً تستطيع به أن تؤمن ربحاً مشروعاً أكثر ، ورفضت ذلك الطريق واخترت الطريق التى تؤدى إلى ربح أقل ، تكون قد ابتعدت عن غاية قصدت لها ، ورفضت أن تكون خادماً لله » .[١٤]

ونجد هذا الاتحاد بين روح التطهر وروح الطبقات التجارية أعمق فى نفوس سكان أوربا الشمالية منه فى المذاهب البروتستانتية الدينية . فلقد سبق أن نادى بمثله الإنسانيون الألمان ، مما ميزهم تمييزاً واضحاً عن الإيطاليين ، ثم ازداد قوة عند المتأخرين من العقليين الذين اجتازوا تشدد كالفان وتصلبه . هكذا وضع ويمبفلنغ Wimpfeling — من أوائل العقليين الألمان ومن أكثرهم محافظة — قواعد للشباب فى كتابه المراهقة — شدد فيه بصورة خاصة على الاقتصاد والتوفير ونصحهم بالسعى إلى العمل الشريف وتجنب البطالة . أما بنجمان فرانكلن — وهو صاحب نزعة عملية قوية — فقد ألقى أكثر من عظة فى الثراء والجهد اعتمد فيها على آيات من الكتاب المقدس كقوله : « أرأيت رجلا جاهداً فى عمله ؟ إنه سيقف أمام الملوك »[١٥] لكن المتطهرين ذهبوا أبعد من ذلك إذ صوروا العمل أمراً قدسه الله . فلو أخذنا من مؤلفاتهم كتاب « الدليل المسيحى » لباكستر مثلا — وهو أحسن كتاب فى لاهوت المتطهرين الأخلاقى — أو كتاب ستيل « التاجر الدينى » لوجدنا بوضوح

كيف أن تشديد المتطهرين على الجهد والكد الدائبين ، وتأكيدهم خطيئة الإغراق فى تبذير الثروات قد اجتمعا معاً فجعلا من جمع الثروة واجباً مقدساً . فالعمل والتوفير أديا سوية إلى بناء الرأسمالية الحديثة . حتى لقد أوصى المتطهرون مباشرة بالسعى وراء المال الذى لا يعرف توقفاً أو راحة من أجل خدمة الحياة الصالحة . وقد ظل هذا المبدأ حياً بين من أورثوه من مبادئهم حتى يومنا الحديث . جاء فى تعاليم ستيل قوله : « بالرغم من عدم وجود حاجات خارجية تدفع الأغنياء إلى العمل ، فإنهم بحاجة كبيرة إلى طاعة الله شأن سائر المخلوقات الأخرى . . . لأن الله أمر الجميع بالعمل »(١٦)« إن واجب التاجر الثانى يقضى عليه بعد السعى من أجل خلاص نفسه أن يخدم الله فى حرفته ، وأن يذهب بذلك إلى أبعد حد ممكن »(١٧)فليس مستغرباً بعد ذلك أن يكون موقف المتطهرين عزيزاً على الطبقة المتوسطة . وقد ظل مثلها الأعلى مجسماً حتى اليوم فى القول التالى : « حين لا تكون مأخوذاً بواجبك الأول وهو خدمة الله — يجب أن يستحوذ على كامل نفسك سعيك الحثيث المشروع فى عملك » .(١٨)

ثم حدث حين ضعف تيار التطهر القديم أن شهد القرن الثامن عشر حركات للإحياء الدينى دعت الناس إلى الروح ذاتها التى دعى إليها المتطهرون . فقد كان أتباع ويزلى فى شمالى إنكلترا هم الذين حققوا الثورة الصناعية . وكتب زنزندورف مؤسس فوقة المورافيانز وزعيم التطهر فى ألمانيا يقول : « يعمل الإنسان لا ليعيش فحسب ، بل يعيش ليعمل . وإذا لم يكن للإنسان عمل يقوم به فهو إما أن يتعذب أو أن يموت » .(١٩)

الثورة السياسية :

ميزت الثورة السياسية التغيرات الناجمة عن الإصلاح الدينى بقدر ما ميزتها به الثورة الدينية والأخلاقية من الصدق ، وكان لها ذات النتائج . فقد رأينا كيف أن الكفاح السياسى الرئيسى فى القرون الوسطى قام بين رجال الدين

والعلمانيين من أجل السيطرة على المجتمع . وبكلمة أخرى إنه الصراع بين البابوية والملوك الزمنيين . ومع أن البابوات تغلبوا على الإمبراطورية ، واستتب السلطان لهم فى القرن الثالث عشر ، فقد استمر الكفاح طويلا وأخذ ملوك فرنسا وإنكلترا يدافعون عن المطالب الإمبراطورية السابقة . وعبثاً نادى البابا بونيفاس الثامن — آخر عظماء البابوات فى القرون الوسطى — بإعفاء الكهنة من الضرائب ، أو بحق الملكية البابوية الشاملة فى رسالتين موجهتين إلى الكنيسة الإنكليزية ، فقد اكتسبت الحكومة الإنكليزية مقداراً واسعاً من السلطة على الكنيسة ، وتحرراً تامًّا من التدخل البابوى تقريباً . وأرسل ملك فرنسا مشرعيه لاختطاف بونيفاس فتم ذلك وانتقلت البابوية إلى أفينيون وبقيت فيها طوال القرن الرابع عشر بكامله خاضعة تمام الخضوع لفرنسا . ثم إن الحركة الهامة التى أدت إلى مجمعى كونستانس وبازل الكبيرين فى القرن التالى ، والتى كانت غايتها المزدوجة إقامة حكومة دستورية مكان الحكومة المطلقة فى الكنيسة ، وتوطيد حق الحكومات القومية المدنية فى أن تكون صاحبة الأمر فى تنظيم الكنيسة ضمن أراضيها ، فشلت وخرجت البابوية من هذا الصراع أقوى من قبل . لكن هذا الفشل بالذات ، أقنع الناس أن الإصلاح أمر مستحيل ، فأدى بذلك إلى ثورة علنية . فقامت فى جميع البلاد البروتستانتية كنائس وطنية خاضعة لرقابة الحكومة . وأن أحد الأسباب الرئيسية التى أدت إلى فشل الهوغنوت البروتستانت فى فرنسا هو أن الكنيسة الفرنسية أصبحت إلى حد كبير مؤسسة وطنية خاضعة للرقابة الملكية . وقد ازدادت هذه السلطة المدنية عندما استبدل قرار بورج العملى ، الذى انتزعته الكنيسة الفرنسية من مجمع بازل ، والذى أعطى الأساقفة الفرنسيين فى المجمع سلطة عليا ، باتفاق بولونيا عام ١٥١٦ الذى وضع حق التعيين وفرض الضرائب بين أيدى الملك . وتمتعت الكنيسة الفرنسية تحت سلطة الملك منذ هذا العهد حتى الثورة بقسط واسع جدًّا من السيادة الذاتية . أما الدولة

العظمى الوحيدة التى ظلت موالية للباباوية ، فهى إمبراطورية شارل الخامس ملك أسبانيا وممتلكاته الألمانية . وكان ذلك لأغراض خاصة أكثر منه للتمسك بمثل أعلى دولى . أما جميع الدول المستقلة الأخرى فقد قطعت صلاتها بالعالم المسيحى المتحد الذى عرفته أوروبا فى القرن الثالث عشر .

نتج عن ذلك أن قوة الدين الروحية أخذت فى كل مكان تخدم أهداف الملكيات المطلقة النامية . وكانت غايات أولئك الملوك الذين ادعوا أن سلطتهم تستند إلى الحق الإلهى قدر ما تستند الكنيسة إليه ، مماثلة بخطوطها الرئيسية لغايات الطبقات المتوسطة الرأسمالية . وهكذا أدت الثورة السياسية ضد ملكية كنيسة القرون الوسطى الشاملة إلى انقلاب من تنظيم الدين للحياة الاجتماعية إلى تنظيم اجتماعى اقتصادى للحياة الدينية . أما تلك الدول التى ما فتئت الكنيسة تحكم الدولة فيها حكماً دينياً – كجنيف الكالفانية وسكوتلندا والكومنولث الإنكليزى – فهى أيضاً تثبت القاعدة : ذلك أن التجار والباعة الكالفانيين فى هذه البلاد حكموا مباشرة لا بالواسطة .

أجابت الباباوية على هذا الاتجاه القومى الزمنى جوابها الموصوف « بما وراء الجبال » Ultramontanism . أى تأكيد رياسة البابا وسيادته « وراء الجبال » وباستقلال عن الحكومات الفردية . ولم يدل مجمع ترانت بأى تصريح حول سلطات كل من البلاط الباباوى والأساقفة لأن الخلاف كان حاداً بين الفريقين. لكن النتيجة كانت فى جانب الباباوية . فحبذها التومائيون ووضع اليسوعيون طائعين قواهم فى خدمتها . لكن مقتضيات الوضع السياسى جعلت جميع مطالب الباباوية تبدو وكأنها مطالب لأسبانيا . وكان الأمل ضئيلا جداً فى تحقيق حلم البابا إنوسنت الثالث ودانتى مرة ثانية حتى فى البلاد الكاثوليكية . ولم يتسن للباباوية التى نادت بسلطتها على أنها « وراء الجبال » من أن تتخذ موقفاً قوياً إلا عندما جاء القرن التاسع عشر . وكان ذلك بتأثير عوامل جديدة بينها حس دولى صادق انتهت كلها إلى إعلان البابا بيوس التاسع عن عقيدة

جديدة هى عصمة البابا عن الخطأ ، وإلى نمو الأحزاب الدينية فى البلاد الكاثوليكية .

الإصلاح الدينى والنهضة :

نحن فى وضع الآن يمكننا من تقدير الأهمية العامة التى كانت للإصلاحين البروتستانتى والكاثوليكى فى بناء العقل الحديث . ولا مناص هنا من إجراء مقارنة بين الإصلاحين من جهة والنهضة من جهة أخرى . ولقد عبر الباحثون عن آراء متناقضة فى هذا الأمر فوجد البعض منهم تماثلا تاماً فى غاياتهما ، بينما وجد البعض الآخر تبايناً كاملا بينهما . أما ما ذهبنا نحن إليه فهو أن كلتا الحركتين — الرينسانس الإنسانية والثورة البروتستانتية كانتا نتيجة لنفس العوامل الأساسية وفى مقدمتها نمو الأسس الاقتصادية للمجتمع الأوربى ، وإنه بالرغم من كراهية زعماء كل من الحركتين بعضهم لبعض ، فقد اتضح بعد أن انقشع دخان المعركة أن النتائج غير المباشرة كانت متماثلة . فلا النهضة ولا الإصلاح أحدثا تلك الثورة الكبيرة الحقيقية التى أخرجت الناس من القرون الوسطى إلى العالم الحديث . بل تم ذلك بنمو العلم تدريجاً . ومع أن الحركتين دفعتا بالعلم قدماً بصورة غير مباشرة ، فقد كان تقدم العلم أثراً عرضياً لهما . فالإصلاح كان على وجه التأكيد رجوعاً من الناحية الفكرية إلى القواعد الأساسية للنظرة الكونية فى القرون الوسطى . وكان من الناحية الأخلاقية رد فعل لاتجاه النهضة الطبيعى الإرادى . لكن هذا التمييز ، بالرغم مما بدا حينذاك من أهميته ، لم يكن له فى واقع الحال أهمية خاصة . وقد رفض كل منهما زهد القرون الوسطى واتجها صوب العالم الآخر . ويمكن اعتبار إنسانية النهضة من أحد الوجوه رجعة إلى القرون الوسطى أيضاً ، لأنها تباعدت عن الاهتمام المتزايد فى عالم الطبيعة الذى نشأ من القرن الثالث عشر الذى سادته نزعة العلم ، وذلك بالرغم من أنها ، بعد أن خسرت اهتمامها بالله ، تركز اهتمامها

بحياة الإنسان بشكل يفوق اهتمام الفلاسفة السكولا ستيكيين وخلفائهم بها .

وإذا كان الإصلاح الديني ، بتركيزه الجهود الفكرية فى المشاكل اللاهوتية قد أعاق نمو العلم وانتشاره الشعبي طيلة قرنين ، فيجب أن لا ننسى أن تشديد الحركة الإنسانية على الآداب الكلاسيكية قد حد انتشار الثقافة العلمية العامة وأعاقها حتى منتصف القرن التاسع عشر . وكان على العلم أن يشق طريقه فى عقول الناس فى وجه اشمئزاز رسل الحركتين الكبيرتين الذين كانوا يعلنون عنه بشكل شبه صريح . وإنه ليصعب القول أيهما كانت أكثر تقبلا للروح العلمية الطبيعية ، أهى البروتستانتية أم الكاثوليكية . ولئن ازدهرت حركة التنور فى فرنسا الكاثوليكية فى القرن الثامن عشر أكثر من أى بلد بروتستانتى فقد كانت مدينة بالكثير من قوتها إلى أفكار إنكلترا البروتستانتية . أما اليوم فلم يعد هنالك ما يميز بين البلدين على هذا الأساس .

وإذا تركنا جانباً تلك النقاط التى لم تترك النهضة والإصلاح فيها إلا القليل من الآثار الثابتة ، وشددنا على النواحي التى تركت فى العالم حتى يومنا هذا أثراً ثابتاً ، لوجدنا شبهاً قوياً . فقد نشأت كلتا الحركتين عن أسباب واحدة: نمو المجتمع وطبقات سكان المدن . وحسبت كل من الحركتين أنها تعود إلى العصر القديم إلى عصر روما الذهبي والمسيحية . وكلتاهما كانتا ثورة على فلسفة القرون الوسطى . ولم تكن أى من الحركتين فكرية أو علمية بالدرجة الأولى . وكلتاهما أكدتا أهمية الفرد فكانتا رد فعل على جماعية عالم القرون الوسطى واتجاهه الأخروى . وقدرت النهضة القيم الثقافية بينما قدر الإصلاح قيم الخلق والثروة والازدهار والصناعة والحياة المنزلية . ولم تقطع أى من الحركتين الصلة قطعاً باتاً بالتقليد فاحتفظت حركة الإصلاح بالتوراة واحتفظت النهضة بثقة الأقدمين . وكلتاهما لم تطرحا الخرافات — فالتنجيم والكيميا السحرية كانا مصدر غبطة للناس جميعاً أثناء القرن السادس عشر — وكلتاهما لم تأخذا بنظرة عقلية فى الوجود . وكلتاهما لم تقيما وزناً للتسامح بصورة عامة : فإذا أحرق كالفان

سرفتوس ، واضطهد المتطهرون كل عدو لله ، فإن النهضة الكبيرة أحرقت كثيرين أمثال سافوناورلا وهوسيتس واولاردز ، حتى إن إيرازموس ذاته ، وهو صاحب نفس رقيقة تمنى حرق أتباع فرقة « منكرى تعميد الأطفال » Anabaptist ، وتمنى القضاء على جميع الاجتماعيين الراديكاليين الآخرين .

وإربما كان أكثر الفوارق أهمية بين الحركتين الروح الأرستقراطية للنهضة والروح الديمقراطية التى كانت حركة الإصلاح تتضمنها بشكل عام . سعى إنسانى النهضة لأن يثقف الطبقات . وحاول المصلح الدينى أن يهدى الجماهير . وعلى ذلك لما تركت النهضة الجماهير فريسة للإصلاح الكاثوليكى ، فإن الثورة البروتستانتية على الأقل حملت جميع الناس على أن يفكروا بمعتقداتهم ، فخطت بذلك الخطوة الأولى فى تحطيم النظام التركيبى الذى ساد القرون الوسطى . وحين كان النظام التربوى الذى أسسه الإصلاح الكاثوليكى معداً لخدمة الطبقات العليا بالدرجة الأولى ، أصبحت القراءة ومبادئ التعليم الأولى شائعة بين أكثر الناس فى جميع البلاد البروتستانتية باستثناء إنكلترة . وهنالك فارق آخر يجدر بأن نشير إليه : فقد كان الإصلاح بمعظمه متجهاً إلى الشعور القومى . واستعمل المصلحون ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغات الوطنية . وقد أصبحت هذه الترجمات للتوراة أساساً للآداب القومية . وبينما نشطت إنسانية النهضة بصورة بالغة وإن تكن غير مباشرة ، القومية والآداب القومية ، فإن كثيراً من أفراد الإنسانيين كإيرازموس كانوا من دعاة السلام واعتمدوا على ثقافة لاتينية دولية خاصة بالطبقة العليا .

نتيجة الإصلاح :

ماذا كانت نتائج الإصلاح الفعالة ، ولكن غير المباشرة ، التى خرجت بالعالم الحديث من القرون الوسطى ؟ أهمها جميعاً أنها حطمت وحدة نظام القرون الوسطى التركيبى وشموله ، فلم يعد النظام المسيحى وحدة عضوية كاملة .

فقد أخذت بعض العناصر واستعملت من أجل نقد العناصر الأخرى . على أنه بعد أن ابتدأ هذا العمل لم يعد بالإمكان التوصل إلى تسوية أو حل وسط يمكن معه الاحتفاظ بما تبقى من الوحدة . قد يرعى اللاهوتيون وقد تضطهد الكنائس التابعة للدولة من لا ترضى عنهم ، ولكن لا جدوى من هذا وذاك : لأن حياة المصلحين والمثل التى تضمنتها ، كانت أكثر قوة من جهودهم لوقف التيار . فقد أظهر لوثر أنه يمكن إيجاد طريق للخلاص خارج كنيسة القرون الوسطى ، ونادى فى دعم دعواه ، بالتأويل العقلى لسلطة الكتاب المقدس . ونشأت ثغرة فى العالم المغلق الذى ضم اعتقادات القرون الوسطى ، وابتدأ الكفاح الطويل من أجل الحرية — أى حق الذكاء الفردى فى العمل على تحقيق أهدافه دون أن تعوقه حدود ثابتة . فإذا كان الناس يتمتعون الآن بهذه الحرية فى الحقل الدينى أكثر من سواه ، فالسبب يرجع جزئياً على الأقل إلى أن المعركة ابتدأت هناك ، مع تردد دعاتها فى أن يمنحوها للآخرين . وإذا ما ابتدأ الانتقاء والرفض كان ذلك بدء انطلاق العمل العقلى والقضاء على مكانة الثقة والتقليد فى حياة الفكر .

ثانياً : انكفأت فلسفة القرون الوسطى السكولاستيكية إلى المؤخرة فى البروتستانتية والكاثوليكية على السواء . ومهما أبطأت فى الاختفاء وظهرت عند بعض اللاهوتيين اليسوعيين كسوارز Suarez ، أو البروتستانت كملنختون ، فلم تعد لها على أى حال القيمة التى كانت لها من قبل ، لا سيما بعد أن حسم مجمع ترانت أمهات المشاكل بالنسبة للكاثوليك ، وأحل البروتستانت أوغسطين محل أرسطو . وفقد علم القرون الوسطى ثقة الناس به واعتمادهم عليه . وكان تنديد المصلحين إجمالا بما كان من العلم سبباً فى فتح الطريق أمام علم جديد يأخذ مكانه ويسير قدماً فى ثبات .

ثالثاً : كان لا بد أن تنتهى النزعة الفردية فى البروتستانتية بنقل مركز السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد وعقله . إنه لصحيح ما تباهى به البروتستانتية من أن حق

الفرد فى الحكم المستقل فى قضايا الدين والضمير ، ومن حق بالتأويل الشخصى لثقة الكتاب المقدس لم يكن يعنى كثيراً فى بادئ الأمر ، بدون أن تدعمه القوة . فالبروتستانت والكاثوليك فى عهد الإصلاح كانوا سواء فى كرههم للعقل . جاء فى تعليم قواعد الدين المسيحى الذى وضعه مجمع ترانت : « إن من وهبه الله معرفة الإيمان يصبح حراً من فضول البحث . لأنه عندما يأمرنا الله بالاعتقاد ، فهو لا يطلب منا أن نبحث فى أحكامه الإلهية بل يطلب إيماناً لا يتغير . . . فالإيمان يقضى بالنتيجة ، لا على كل شك فحسب ، بل حتى على الرغبة فى إخضاع حقيقته للبرهان »[٢٠] . إلى مثل هذا الحد ابتعدت الكنيسة عن العقل الباحث الذى عرفته فى توما الأقوينى . وهاجم لوثر ملكة العقل مرعداً فى التنديد بها ، واصفاً إياها بأنها « تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء ، عروس الشيطان ، السيدة العقل ، ألد أعضاء الله » . وقال أيضاً : « نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان لا تفعل سوى التشهير والأذى فى كل ما يقوله الله ويفعله . وإذا رغبت أن تعرف بنفسك علاقاتك بالله دون اعتماد على المسيح فأنت محطم عنقك . إن الرعد ليضرب من يبحث . إن حكمة الشيطان تدفعنا إلى البحث فى ماهية الله ، ولا يريد الشيطان من وراء ذلك سوى جرنا إلى ظلمات الهاوية . تمسك إذن بالوحى الإلهى ولا تحاول الفهم » .[٢١] كذلك كره كالفان الأبحاث الحرة التى كان إنسانيو النهضة يقومون بها ودعاها الزندقة العليا للفكر الحر .

وأهاب الجميع بالحكومة المدنية لتستأصل شأفة الاعتقادات المخالفة . فأسس الكاثوليك « مكتبهم المقدس » التابع لمحاكم التفتيش مثابرين على ثقتهم التقليدية فى أنهم يمتلكون الحقيقة المنقذه الوحيدة . وكان لوثر فى مطلع عهده يطالب بالتسامح معلناً أنه « لا يمكن منع الإلحاد بالقوة » . وأن « الإيمان حر فما الذى تستطيع أن تفعله محاكمة الكفر ؟ إنها لا تفعل أكثر من أن ترغم الناس على الموافقة بشفاههم أو كتابة . لكنها لا تستطيع أن ترغم القلب » .

بل إنه سمح بادئ الأمر باتباع الفرقة التى كانت تنكر تعميد الأطفال حتى يصلوا سن الإدراك ، وأن يعتقدوا ما يشاءون « سواء أكان إنجيلا أو كذباً » ولم يذهب قط إلى الحد الذى ذهب إليه أتباعه . لكن أتباع لوثر قضوا عليهم بالموت . وترأس ملنختون محكمة تفتيش حقيقية فى ساكسونى قتلت المئات من الناس . وطالب كل من بوشر Bucer وزفنغلى وكالفان بإماتة الملحدين. وجاء فى اعتراف الأسكتلنديين : « إننا نستطيع تماماً تجديف أولئك الذين يؤكدون أن الناس الذين يعيشون وفقاً لمقتضيات العدالة والحق سينقذون مهما كان الدين الذى يؤمنون به » .[٢٣] ولم يقل حتى الإنسانيون بالتسامح للجماهير ، بل إن السرتوماس مور قال فى كتابه عن المدينة الفاضلة بضرورة التسامح للجميع ما عدا الاجتماعيين الراديكاليين وأحرق الكفرة فى حياته . فى مثل هذه الغمرة من التعصب والحقد كانت الصيحة الحكيمة التى أرسلها مونتين بإشارته إلى أنه ما من اعتقاد يبرر أن تحرق جارك من أجله ، كانت صيحة فى واد . ولم يكن للتسامح أن يحل أخيراً إلا بعد أن وثق الناس بعقل الفرد . ومن المهم أن أولى الدعوات التى أثرت بهذا الصدد جاءت من بايل ولوك اللذين نشرا بين الناس المذهب العقلى فى فرنسا وإنكلترا على التتالى . وكانت مثل هذه الثقة ممكنة فقط حين جعلتها حروب الفرق المتنافسة أمراً لا مفر منه .

على أنه بالرغم من ذلك كله نشأ التسامح والإقرار بسلطة العقل والضمير الفرديين من الإصلاح الدينى . وبالرغم من جميع الدماء التى أريقت كانت جماهير كثيرة على استعداد لأن تموت فى سبيل ما كانت تعتقده حقاً . وعندما كانت الأحزاب الجديدة أقلية نمت تدريجاً نظرية فى التسامح . فمنكرو تعميد الأطفال إلى سن الإدراك، والموحدون أو منكرو التثليث والأصدقاء « الكويكرز » المعروفين بلطفهم ولين عريكتهم الذين لم يتح لهم قط أن يتذوقوا الحكم ، كانوا دعاة الحرية الثابتين . كذلك نجد أن الهوغنوت فى فرنسا والكاثوليك فى البلاد البروتستانتية كإنكلترا ، وحتى المتطهرين المتعصبين أنفسهم أخذوا

يدافعون بفصاحة عن حقوق الضمير الإنسانى حين أخرجتهم عودة الملكية من الحكم ، إلى أن أصغت الحكومات تدريجاً إليهم جميعاً بدافع من الحكمة . أما فى هولاندا ، التى ذاقت أكثر من أى بلد آخر ثمار الاضطهاد المريرة ، فقد توطد التسامح فيها كاملا . وأصبحت فى القرن السابع عشر ملجأ للفرديين الأشداء كفرقة « الحجاج » وإليها التجأ أيضاً كل من سبينوزا الذى لقب « بالملحد » وديكارت العقلى . وكان من الطبيعى أن تفاخر بمفكريها . وأخيراً فإن فرقة المعمدين (القائلين بالتعميد تغطيساً بعد بلوغ الرشد) Baptists فى رود آيلاند ، والكاثوليك فى ميريلاند ، طبقوا التسامح الواسع حينما كانوا فى الحكم . فإن لوثر وأتباع كالفان ، لما نادوا بوجوب اعتماد العقل فى تأويل التوراة فتحوا المجال لتيار عقلى أخذ فى التضخم . وزاد منه التعليم الشعبى الذى كانوا بحاجة إليه لتأييد موقفهم . وإنه لمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن ما حققته البروتستانتية على مستوى واسع فى البلاد البروتستانتية ، حققه فى فرنسا الإيمان الديكارتى بالعقل ، الذى نشأ من تلك القوة الأخرى الكبيرة المحررة — أى المزاج العلمى للعقل — وعلى ذلك كان المذهب العقلى الديكارتى أكبر عامل فردى صان فرنسا من الغرق فى الجمود العقلى الذى ميز البلاد الكاثوليكية منذ الإصلاح الكاثوليكى ودفعها بدلا منه فى طريق البحث والتساؤل الذى اتبعته البلاد البروتستانتية .

وأخيراً مع أن الإصلاح لم يضف شيئاً إلى مضمون التعليم إلا أنه ساعد كثيراً على انتشاره . فقد ضيقت الحركة الإنسانية نطاق التعليم من المدى الواسع — فى كثير من السطحية — الذى كان معروفاً فى ذروة القرون الوسطى وجعلته مقتصراً على دراسة اللاتينية واليونانية دراسة كاملة . وظلت أوروبا آخذة بهذا البرنامج الضيق حتى الجيل الأخير . وإذا استثنيت مدارس اليسوعيين للطبقة العليا التى سرعان ما أصبحت أحسن المدارس وظلت محافظة على مكانتها الرفيعة حتى وسط القرن الثامن عشر — فقلما كانت تدرس العلوم النامية .

ذلك كان تراثنا من حركة النهضة الكبيرة المحررة . لكن هذا التعليم على علاته نشرته حركة الإصلاح الديني شعبياً . وبعد أن استقرت الأوضاع وتركزت شروط الحياة بذلت جهود فى جميع البلاد البروتستانتية – باستثناء إنكلترا – من أجل تثقيف الجماهير وتسليحهم بالوسائل الضرورية لقراءة التوراة على الأقل . وارتفع صوت لوثر بقوة داعياً إلى التعليم الشعبي . ويعود إلى عهد أتباعه تأسيس معظم المدارس الاستعدادية فى ألمانيا للطبقات الكبيرة العليا والمتوسطة ، كما يعود إليهم أيضاً فضل تأسيس المدارس القروية التى عملت على انتشار التعليم فى ألمانيا . أما الكالفانيون فقد كانوا ، بسبب تشديدهم على التدريب اللاهوتى ودراسة التوراة ، أكثر المتحمسين لدعوة انتشار التعليم . وقد حظيت كل من جنيف وسكوتلندا بأحسن الأنظمة التعليمية . وتغلغل المتأنقون فى إنكلترا ومستعمراتها لنشر العلم فيها . ثم تأسس عدد كبير من الجامعات فى ألمانيا البروتستانتية . لكنها سرعان ما انتهت إلى فلسفة سكولاستيكية أضيق من القديمة . وظلت منعزلة عن الأحياء العلمى ولم تتأثر به . كذلك نشأت تسع مؤسسات جديدة فى أسبانيا . وأصاب الجمود جامعة باريز . لكن فرنسوا الأول أسس كلية فرنسا ليحمى الحركة الإنسانية الجديدة فيها – بل ليحمى العلم أيضاً . وهو موقف قد يكون أعجوبة الأعاجيب . ثم انخفض مستوى جامعتى أوكسفورد وكمبردج إلى أن كانت تأثيرات المتطهرين فأحيتهما . لكن أكثر الجامعات تقدماً كانت الجامعة الجديدة الطموح فى جنيف التى تدفق العلم المتجدد منها إلى أوربا بكاملها ، وجامعة لايدن فى هولاندا التى كانت أعظمها جميعاً والتى قادت أوربا بكاملها بتشجيع العلم الجديد ، وذلك بفضل تآزر الكالفانية والتسامح .

المصـــادر

1. *Theologia Germanica*, Winkworth ed., ch. 27.
2. Erasmus, *Letter to Maldonato*, quoted in P. Smith, *Erasmus*, 358.
3. Luther, *Christian Liberty*, Wace and Buchheim ed., 268.
4. Calvin, *Institute of the Christian Religion*, Bk. IV, ch. X, par. 7.
5. Erasmus, *Handbook of the Christian Knight*, quoted in P. Smith, Erasmus, 57.
6. Erasmus, *Greek Testament*, Note to Matthew, XI, 30, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 58.
7. Mrs. Hutchinson, quoted in J.R. Green, *Short History of the English People*. ch. VIII, sec. I.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. Bunyan, quoted in same.
11. Bunyan, quoted in article "Puritanism" in Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics.*
12. Calvin, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 690.
13. H.G. Wood, article "Puritanism" in Hastings' *Encyclopedia.*
14. Richard Baxter, *Christian Directory*, I, ch. X. tit. I, Dis. 9, par. 24.
15. Proverbs, ch. 22, v. 29.
16. Baxter, *Christian Directory*, 376.
17. Richard Steele, *The Religious Tradesman*, quoted in R.H. Tawney, "Religious Thought on Social and Economic Questions in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in *Journal of Political Economy*, 1923.
18. Baxter, *op. cit.*, 336.
19. Zinzendorf, Plitt ed., I, 428.
20. *Catechism of the Council of Trent*, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 625.
21. Luther, quoted in same, 625.
22. *Ibid.*, 643.
23. *Scots' Confession of* 1560, quoted in same, 646.

المراجـــع

كتب تأويلية عامة

Preserved Smith, *Age of the Reformation*, most recent and best survey, emphasizing social forces; ch. XIV gives full account of the various interpretations. E.C. Hulme, *Renaissance and Reformation.* T.M. Lindsay, *History of the Reformation*, religious emphasis. *Cambridge Modern History*, vol. II, *Reformation*, III, *Wars of Religion;* Lavisse et Rambaud, t. IV, V. Church histories of W. Mœller, P. Schaff (Protestant); J. Alzog, J. Hergenrother (Catholic). A.C. Flick, *Decline of the Med. Church*, II, Pt. iv; H.S. Lucas, *The Ren. and the Ref.;* J.W. Thompson, *Econ. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.; A.* Hyma, *The Christian Renaissance.* Interpretations by Charles Beard, *The Reformation of the 16th century;* E. Trœltsch, *Protestantisches Christenthum u. Kirche der Neuzeit, Die Bedeutung d. Protestantismus fur die Entstehung der modernen Welt* (liberal Protestant); Karl Pearson, *Ethic of Free Thought*, c. 9; Santayana, *Reason in Religion;* C. Guignebert, *Christianity, Past and Present* (rationalists). Gibbon's famous estimate is in c. 54 of the *Decline and Fall.* See also Preserved Smith, *Erasmus*, and W. Dilthey, *Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Ren. u. Ref., Ges. Schriften*, II.

المثل العليا الدينية الجديدة

A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant*, lucid survey; J.A. Dorner, *Ges. d. protestantischen Theologie*, standard German work. P. Schaff, *Creeds of Christendom*, III, contains the Reformation formulations. Luther, *Primary Works*, ed. H. Wace and C.A. Buchheim. Lives of Luther by A.C. McGiffert, Preserved Smith, A. Lipsky; J. Kostlin, J. McKinnon, fuller. H. Bœhmer, *Luther and the Reformation.* Zwingli, *Selected Works*, ed. S.M. Jackson; life by S.M. Jackson. Calvin, *Institute of the Christian Religion*, ed. B.B. Warfield; lives by G.E. Harkness, W.W. Walker.

الإصلاح الدينى الكاثوليكى

P. Smith, E.H. Hulme; M.C. D'Arcy, *Catholicism.* P. Imbart de la Tour, *Les Orgines de la Réforme*, survey of the Church at the time of the Reformation. Lord Acton, *Lectures on Modern History*, pp. 108 ff. L. von Pastor, *H. of the Popes*, standard. A.W. Ward, *The Counter-Reformation;* G. Droysen, *Ges d. Gegenreformation.* On Jesuits: H. Bœhmer, *Die Jesuiten*, Fr. tr. by Monod, concise and unbiased; J. McCabe, *A Candid Hist. of the Jesuits*, hostile but accurate. *Autobiography* by Ignatius Loyola, ed. F.X. O'Conor; T.A. Hughes, *Loyola and the Educational System of the Jesuits;* life by H.D. Sedgwicl. E.D. Salmon, *Imperial Spain.* H.C. Lea, *H. of the Inquisition in Spain*, a crushing arraignment; Catholic defenses by E. Vacandard, A.L. Maycock.

الثورة الأخلاقية وحركة التطهير

J.S. Schapiro, *Social Reform and the Reformation;* E. Trœltsch, The Soc. Teachings of the Christian Churches, c. 3. See J.R. Green, *Short Hist. of the English People*, c. 8, for defense of Puritanism; Milton is the best representative. Criticisms from the standpoint of psychology in H.L. Mencken, *Book of Prefaces, Prejudices, 2nd Series;* H.E. Barnes, *Twilight of Christianity.* E.H. Bylington, *The Puritans in England and New England;* S.S. Flynn, *Influence of Puritanism on the Policial and Religious Thought of the English.* Brooks Adams, *The Emancipation of Massachusetts.* H.W. Schneider, *The Puritan Mind;* Perry Miller, *The New England Mind.* J. Haroutunian, *From Piety to Morals.*

البروتستانتية والمثل العليا للطبقة المتوسطة

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism;* criticism in H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualsim.* R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism.* O.A. Marti, *The Econ. Causes of the Reformation in England.* M. Beer, *Social Struggles and Socialist Forerunners.* G.G. Coulton, *Art and the Reformation.* Thomas More, *Utopia;* Montaigne, *Essays*, Bk. II, c. 19; Milton, *Areopagitica.*

التسامح

Lord Acton, *History of Freedom;* J.B. Bury, *H. of the Freedom of Thought;* J.M. Robertson, *Short Hist. of Free Thought;* W.E.H. Lecky, *History of Rationalism in Europe;* W.R. Jordan, *Development of Religious Toleration in England.*

حركة الإصلاح الدينى والتعليم

P. Monrœ, *History of Education*, ch. VII; F.P. Graves, *History of Education during the Middle Ages and the Transition to Modern Times. F. Paulsen, Ges. des gelehrten Unterrichts in Deutschland.* T. Elyot, *Boke named the Governour;* R. Ascham, *The Scholemaster;* F. Bacon, *Advancement of Learning*, Bk. II. G. Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève.*

الفصل الثامن

الثورة على الإقطاعية ووحدة العالم المسيحى

هدمت القوى الناشئة فى الحياة الاجتماعية الأوروبية القيود التى فرضتها السلطة الروحية فى القرون الوسطى . ولم تكتف بأن خلقت كنائس وطنية جديدة ولكنها أوجدت أيضاً فرقاً دينية جديدة داخل كل أمة ، وبفضل المنافسة التى نشأت بينها تمكنت العلوم والمذاهب العقلية أن تؤسس لنفسها معقلا حصيناً . وقد أحدثت هذه النزعات ذاتها تغيرات أعمق فى حياة العالم المسيحى الاقتصادية والسياسية . وهنا أيضاً أفصحت الأحوال الجديدة عن ذاتها بنظريات ومثل عليا جديدة . وقد نشأ عن هذا الاتجاه الجديد للقوى الاجتماعية المميز لدور الثورة التجارية ، مفاهيم سياسية جديدة سيطرت على الفكر والعمل حتى يومنا هذا تقريباً ؛ كما نشأت مثل عليا فى العلاقات الدولية لم تتغير تغيراً ملحوظاً منذ ذلك العهد .

وبوسعنا أن نلخص الثورة السياسية التى تمت فى ذلك الدور على أنها استبدال المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد ضعيف الارتباط بعضه ببعض ، يعمل لخدمة الله والإنسان بإرشاد من سلطة روحية هى الكنيسة ، بمثل أعلى آخر قوامه دول مستقلة مطلقة السيادة فى أراضيها ، مسؤولة تجاه ذاتها ، تجد ضمانة أفعالها فى القوة . ولو نحن قارنا فقط المثل العليا كما عبر عنها أفضل مفكرى القرون الوسطى ومعظم المثل العليا فى العصر الحديث لوجدنا دون ريب أننا خسرنا خسارة كبيرة . فالوطنية التجارية المتحفزة للحروب ، التى تعبر عنها أقوال مثل هذه : « من أجل الملك والوطن » و « من أجل أمجاد فرنسا »

و «إننى مع بلادى إذا كانت على صواب أو ضلال» — تلك الوطنية التى لم يستطع الأفراد أن يسموا فوقها إلا فى عصر العقل ، وفى تطلعهم نحو عالم أفضل اليوم ، تظهر هزيلة إذا قورنت بالمفهوم السامى للعالم المسيحى الموحد فى القرون الوسطى . وإننا لا نلحظ إلا فى الأجيال القليلة المتأخرة فقط ، صور رؤيا جديدة تنادى بها القلة من أصحاب النفوس الكبيرة ، وهى رؤيا عالم دولى جديد ، يمكن أن تسير فيه جنباً إلى جنب أصناف الغنى المتعدد والتفوق الكثير النواحى ، وأن تعمل متآزرة ضمن اتحاد للأمم فى مجهود إنسانى شامل . وأما إذا قارنا ما حقق فعلا مقارنة متزنة رشيدة ، فلا بد لنا من الإقرار عندئذ أن الدولة القومية الحديثة — بالرغم من جميع نقائصها — ليست فى الواقع أسوأ حالا من الإقطاعية ، وما كانت تنتهى إليه من حروب خاصة مستمرة . بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنؤكد أن عصر الوطنيات المتنافسة والسياسة المكيافلية كان تقدماً لابد منه بالنسبة لما كان فى القرون الوسطى من نظام الملكيات الكبيرة واقتصاد المدن المستقلة . أما الوحدة الاقتصادية القومية فتضمن زيادة فى أنواع السلع المنتجة وانخفاضاً فى كلفها ، وزيادة فى التخصص وتقسيم العمل ، مما يؤدى بالنتيجة إلى حياة عقلية أكثر غنى وامتلاء ، وأكثر تنوعاً فى نواحى النشاط . وقد نتمكن إذا افترضنا الخير فى هذه الأشياء أن نردد مع كوزيمو مديتشى الصراف : «أنت تضع سلالمك فى السماء ، وأنا أضعها على الأرض لكيلا أحاول صعوداً شاهقاً ، أو أخشى سقوطاً ساحقاً» .[1]

نشر الثقافات القومية والشعور القومى :

هذا التبدل الأساسى يتكون فى الواقع من ثلاثة عناصر : أولا ، نتيجة حاجات التجارة ، تركزت الجهود الاجتماعية لطبقة التجار المتزايدة الأهمية حول الدولة بدلا من البلدة المحلية ، وقد أدى هذا الاتساع فى المدى إلى اتساع وتعمق مماثلين فى نطاق الأعمال التجارية . ثانياً : بنتيجة هذا التركز عينه

تقلصت حدود المجتمع من الإمبراطورية العالمية إلى الدولة القومية ذات الحدود الجغرافية المعينة . ثالثاً : بنتيجة هذين الاتجاهين انتقلت السلطة من الكنيسة إلى الحكومة المدنية . وهى نتيجة أفصحت عن نفسها فى الثورة البروتستانتية .

ولكن يتوجب علينا قبل أن نحلل هذه الحركات والمذاهب وما نتج عنها من حروب أن ندرس أولا ما حدث فى عقول الناس من تغيير عميق شامل إثر نشوء القومية والوطنية فى معناهما الحديث . فالتغيرات الثلاثة التى أدت إليها الثورة التجارية-كانت مهمة ومباشرة الفائدة بالنسبة لطبقة صغيرة جداً . أما الأغلبية الساحقة من الناس فلم تعن كثيراً بتلك التغيرات خطأ أو صواباً . ولكن عند ما قاربت القرون الوسطى على نهايتها ظهرت موجة كبيرة من الشعور الشعبى بين شعوب أوروبا حولت الولاء الإقطاعى القديم لسيد واحد إلى ولاء أوسع وأعم للوطن والمواطنين . وظهر فى غربى أوروبا للمرة الأولى ما يمكن أن يسمى « بالدول القومية » فى أراض كان يجمع بين سكانها شعور وإن كان على وجه العموم غامضاً ، إلا أنه واقع وقوى ، فيما يجمعهم بأشباههم من ارتباط ، يرافقه شعور بالعداء نحو الآخرين أيا كانوا . وهذا الشعور الوطنى أو القومى هو على درجة من الشيوع بين الناس فى هذه الأيام بحيث يصعب علينا أن نتصور أن جذوره ليست فى الطبيعة البشرية أو أنه لم يظهر إلا فى دور معين من التاريخ الأوروبى . وهو يفسر لنا كيف استطاعت الطبقة المتوسطة أن تكتسب التأييد الشعبى فى سبيل إحداث التغيرات الاجتماعية والسياسية التى بشرت بها . ولولا وجود هذا الشعور لكان يشك بنجاح دعوة الطبقة المتوسطة بالرغم من قوتها الاقتصادية فى مجتمع ما زالت أكثريته الساحقة تعيش حياة زراعية . ولكنها لما دعمت مصالحها الاقتصادية بشعور الكبرياء القومى هذا — ولما كان من الطبيعى أن تتميز الطبقة المتوسطة بولاء وطنى شديد — فقد أعطت حركة السيادة القومية تأييداً قوياً ، وبذلك بدأ الحلف الذى يميز التاريخ الحديث بكامله ، وهو ناجم عن اشتراك الطبقات التجارية الذكية فى

القوى القومية الشديدة الهوجاء ، واستغلالها لهذه القوى فى سبيل مآربها . وكانت الخطوة الأولى فى هذه القصة تمركز المصالح التجارية والوطنية فى الملك أو الحاكم ، وبذلك تمكنت الطبقة المتوسطة من إحراز نصر ساحق على الأسياد الإقطاعيين .

إنه لمن السهل أن نرى كيف أن الطبقة المتوسطة شجعت وعجلت فى ولادة القومية الحديثة . ولكن من السهل أيضاً أن نتجاهل القوى الأخرى التى ساعدتها فى هذا المضمار . ومع استحالة الفصل بوضوح بين مختلف النزعات التى عملت لنفس الغاية فمن الواضح أنه بينما أملت المصالح الاقتصادية الشكل الذى اتخذته الدول القومية فقد كانت تعمل مع قوى كان لابد لها هى الأخرى على أى حال أن تعبر عن نفسها بشكل من الأشكال . وإننا لنلحظ بوادر قومية وطنية بين الشعبين الإيطالى والألمانى مع أنهما لم يتوصلا إلى الوحدة والقوة حتى القرن التاسع عشر . ولكن لنحاول قبل أن نوجه بحثنا صوب الأشكال المعينة التى تبلورت فيها آمال الطبقات الجديدة أن نرسم صورة هذا الشعور الشعبى الذى كان الأساس الدافع لها .

يظهر أن الحرب هى أبداً ودائماً أم الوطنية — وهذه الصفة التى قد تكون من فضائل الحرب قد تكون فى الوقت ذاته وجه الوطنية المزوّر . فلقد ساهمت الحرب فى تشكيل دول قومية ثلاثة فى أوربا سنة ١٥٠٠ ووحدت ولاء شعوبها . وكان من نتيجة حرب المائة سنة بين الإنكليز والفرنسيين التى انتهت عام ١٤٥٣ أن اتحد مزيج الساكسون والسلت مع النورمان الغزاة فى الضفة البريطانية لقناة المانش بينما اتحدت مختلف دول فرنسا فى الضفة المقابلة . وأما فى أسبانيا فقد اشترك ملوكها المسيحيون المتعددون معاً فى شن حرب صليبية عنيفة ضد المسلمين انتهت بإخراجهم من قرطبة كما أنها كانت بدء غزوة جديدة أهم للعالم الجديد . وكان اتحاد أسبانيا بكاملها تحت راية ملكها شارل الخامس رمز ظفر القومية الأسبانية على النزعات الفردية القديمة . ونما الشعور ذاته بين

دول أخرى صغيرة كسويسرا وسكوتلندا فى كفاح كل منهما ضد جيران أقوياء أشداء . وقد كانت هذه الحروب على نطاق أوسع بكثير مما عرفته القرون الوسطى من العمليات الحربية الصغيرة ، يوم كان المحاربون يتوقفون عند نهاية الأسبوع ويذهبون لبيوتهم من أجل الحصاد بعد ذلك . وعند نهاية القرون الوسطى أخذت مختلف الأجناس البشرية التى عاشت إلى جانب بعضها فى أراضى أوروبا الغربية تتقارب وتتحد لتشكل شعوباً قومية بالمعنى الصحيح .

وعلاوة على ذلك فإن كلا من الوطنية الإنكليزية والفرنسية قويتا إلى حد بعيد من جراء الحروب الأهلية بين النبلاء الإقطاعيين فى كل من البلدين . فحروب البارونات فى إنكلترا أثناء القرن الثالث عشر نتج عنها قيام ملكية قوية بسلالة إدوارد . وحروب الوردتين بين لانكستر ويورك أنهكت طبقة البارونات وأفنت العائلات القديمة ودفعت بالناس لأن يتجهوا صوب إدوارد الرابع الذى مثل الرغبة فى السلام والنظام ورفع التجارة والأعمال . وعند ما جاء حكم سلالة تيودور نتج عن هذا الاتجاه نشوء حكومة قوية ترعى مصالح الطبقات المتوسطة وتمجد الملكة العذراء كرمز لبلاد إنكليزية متحدة غنية . ثم ازدهرت الآداب الإنكليزية مع اتساع السلطان والقوة فأبدع الشعراء والكتاب المسرحيون فى عهد اليصابات . كذلك عرفت فرنسا الحروب الأهلية إثر طرد الإنكليز فى القرن الخامس عشر ، ثم أثناء الحروب الدينية فى القرن السادس عشر . وإن ظفر الوطنيين على كلا الجماعتين المتحاربتين — ذلك الظفر الذى تمثل فى تنصيب هنرى الرابع أول ملوك آل بوربون — كان بدء نهضة أدبية كبيرة بلغت أوجها فى الأدب الفرنسى فى القرن السابع عشر .

ونشوء الثقافات القومية هذه كان بمجموعه العنصر الرئيسى فى تكوين الشعور القومى . فقد شهد القرن الثالث عشر نشوء جمهور علمانى كبير ذى اهتمام بالأدب والعلم . وقد تمكن هذا الجمهور بفضل اختراع الطباعة من أن يتمتع بقراءة الكتب التى كانت تعتبر من الكماليات حينذاك . وبمجىء

المذهب البروتستانتى ترجمت التوراة إلى اللغات العامية فتمكنت الشعوب الشمالية بفضل ذلك من قراءتها وتقديسها ، وفتحت المدارس وانتشر تعلم القراءة . وأصبحت التوراة فى جميع بلاد البروتستانت أساس آدابهم . ولقد أدت هذه القوى إلى نتيجتين : فهى من جهة قضت على الفوارق التى عرفتها القرون الوسطى بين لغة مدينة وأخرى تجاورها . ومنعت التغير السريع الذى كان يتم باستمرار فى لغة يتحدث الناس بها دون أن يكتبوها . فاللغة التى كانت تختلف قبل بين إمارة إقطاعية وأخرى — حتى أصبح اللجوء إلى اللغة اللاتينية كوسيلة للاتصال أمراً لا غنى عنه — والتى تطورت خلال السنوات الخمسين السابقة ، لاختراع الطباعة أكثر مما تغيرت خلال أربعمائة سنة بعد اختراعها ، أصبحت الآن لغة واحدة ذات قواعد ثابتة فى بلاد واسعة واستقرت فيها لعدة أجيال . ومن جهة أخرى تقطعت ثقافة العالم المسيحى اللاتينية ؛ لأن أبناء الأمة الواحدة أصبح لهم الآن أداة موحدة للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم . واكتسبوا مع الزمن أدباً شائعاً معروفاً بينهم ومغلقاً على جيرانهم .

ولقد أدى إحياء الآداب الإنسانية القديمة إلى تقوية الثقافات القومية من عدة وجوه . ذلك أن إهمال اللاتينية العامية البسيطة التى شاعت فى القرون الوسطى والتى كان يسهل تعلمها والتحدث بها ، والأخذ بأسلوب لغوى معقد على طراز شيشرون ، هو فى الواقع بعيد كل البعد عن اللغة اللاتينية العامية التى كانت شائعة فى الإمبراطورية الرومانية — جعل اللاتينية الفصحى ملكاً لفئة قليلة ، وأبطل إمكان وجود لغة شاملة للعالم المسيحى بكامله . وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الإيطاليين الذين نالت الآداب الإنسانية القديمة شعبية فائقة بينهم ، لم يبدعوا قط فى عصر النهضة أدباً ممتازاً ، فى حين أن الفرنسيين والأسبانيين والإنكليز كانوا يبدعون فى نشوة فائقة . وقد أهمل الناس توسلات دانتى الأولى ومثاله النبيل ، كما كره بترارك قصائده الإيطالية ، وهى وحدها التى خلدت من كتاباته حتى اليوم . ثانياً أدى تبجيل الجمهورية

المدينة التى عرفتها العصور القديمة وتعظيم روما إلى إحياء الوطنية المدنية التى عرفها العالم القديم بما فى ذلك من تمجيد للدولة . وكثيرون هم الذين كانوا مثل مكيافيللى يجدون سنداً لنزعاتهم الوطنية فيما يستشهدون به من عبارات مؤثرة كتبها لفى وفرجيل .

وبوسعنا أن نأخذ مكيافللى فى إيطاليا وشكسبير فى إنكلترا كمثلين على هذا التأييد الوطنى لحكومة قوية . فمكيافللى يمثل أفضل تمثيل النظرية القائلة : « بلادى أخطأت أم أصابت » ، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك ؛ إذ اعتقد أن ما يقوى بلاده لا يمكن أن يكون خطأ . وقد حلم حين كان الوزير الأول لجمهورية فلورنسا بتوحيد إيطاليا بكاملها ، وبحث خلال سنين طويلة عن الرجل القوى العنيف الذى يستطيع تحريرها من البرابرة الذين عاملوا الدول الإيطالية كالبيادق فى ألعابهم الكبيرة . قال :

لقد قضت الضرورة فى الوقت الحاضر من أجل اكتشاف فضيلة الروح الإيطالية — أن تنهدم إيطاليا إلى مثل الحد الذى وصلت إليه وأن تستعبد أكثر من العبرانيين ، وترهق ظلماً أكثر من الفرس ، وتتمزق أكثر من الأثينيين ، فلا رأس لها ولا نظام ، مغلوبة على أمرها ، ممزقة مسلوبة مكتسحة ، تعانى كل ضرب من ضروب الحرب والشدة . . . فإيطاليا التى أهملت كأنما لا حياة فيها تنتظر ذلك الذى سيضمد جراحها ويضع حداً لاستهتار اللومبارد وسرقاتهم ، واختلاس كل من المملكة وتوسكانى وما تفرضانه على الشعب من ضرائب مرهقة . وإذا ظهر هذا الرجل فسينظف قروح إيطاليا التى تقيحت منذ زمن بعيد . . . وإنه لمن الواضح كيف تتوسل إلى الله ليرسل رجلا ينقذها من هذه المساوئ والفظاظات البربرية . . . وإذن يجب أن تتحقق هذه السانحة فترى إيطاليا ظهور منقذها . وإن المرء ليعجز حقاً عن تصوير الحب الذى ستحيطه به جميع تلك المقاطعات التى تحملت آلاماً كبيرة من حكم حثالات الأجانب . أى ظمأ للانتقام ستعبر عنه ؟ وأى إيمان شديد

ستشعر نحوه ؟ . . . أى إخلاص ؟ وأية دموع ؟ أى باب سيغلق فى وجهه ؟ وأى إيطالى سيمتنع عن تقديم آيات التعظيم له ؟[٢]

كذلك يعبر شكسبير تعبيراً كاملا عن تلك المحبة العنيفة المادية لإنكلترا التى تنعكس فى الأدب الإنكليزى بكامله فى عصر الملكة اليصابات . وإذا عبر مكيافللى عن توقه لإيطالية لم تولد بعد ، فشكسبير يمجد فى نبل وكبرياء شعوراً عميقاً لطيفاً إزاء بلاده التى حققت عظمتها ومجدها فعلا ، فيصورها بأبيات شهيرة إذ يقول عنها :

هذا العرش العظيم للملوك ، وهذه الجزيرة التى تحمل صولجان السلطان ،
هذه الأرض التى تستوطن فيها العظمة ويسكنها المريخ إله الحرب .
هذه الجنة — جنة عدن الثانية . بل نصف النعيم الموعود ،
هذه القلعة التى بنتها الطبيعة من أجل ذاتها ،
لتحتمى من الأوبئة وآفات الحروب .
هذه السلالة السعيدة من الرجال . هذا العالم الصغير .
هذا الحجر الثمين الجالس على بحر فضى .
يحميه كأنه السور المتين :
أو كما يحمى الخندق البيت
ضد حسد الطامعين الحانقين .
هذه البقعة المباركة . هذه الأرض . هذه المملكة . . . إنكلترا .[٣]

وتعكس مآسى شكسبير التاريخية الأثر العميق الذى خلفته حروب الوردتين فى عقول رعايا آل تيودور ، إذ أن حروب يورك ولانكستر أورثت الناس رعباً عميقاً من الحرب الأهلية وتطاحن السادة الإقطاعيين والتنازع حول توارث السلطة ، وبدا العرش إثر ذلك كله كأنما يجسم وحده الأمن وكأنه مركز الحياة القومية وضمانتها . إن المثل الأعلى للبلاد الإنكليزية الذى يتغنى به شكسبير إنما هو مثال بلاد مجتمعة حول ملك مثل هنرى الخامس

ذلك البطل الذى أحبه شكسبير والذى ولد حاكماً للناس فالتف حوله شعب بايعه على الولاء ، وأخضع أعداءه وأذلهم عند قدميه . ووجد فى قوة الملك ضمانة ضد شغب الإقطاعيين وتعكيرهم جو السلام وضد قوة أسبانيا الأجنبية على وجه السواء .

ظهور الدول القومية المركزية :

وعلى هذا الأساس من الحب الذاتى القومى وكراهية جميع الأعداء فى الداخل والخارج الذين قد يعيقون نمو قوة الأمة ، حدث مع الزمن تغير فى المؤسسات والأفكار خلق الدولة الحديثة وخرج بها من الحكم الدينى المطلق الممزوج بالفوضى الذى عرفته القرون الوسطى . ولقد حدث هذا التغير إثر سلسلة طويلة من التطاحن المستمر كثيراً ما بدت الأحزاب خلاله وكأنها تعمل من أجل أهداف متعارضة . ولكن بوسعنا أن نميز خلال هذا الدور كله اطراد قوة التجارة التى كانت تدعم فى الحقل السياسى هذه الجهة حيناً وتلك الجهة حيناً آخر ، مكتسبة أثناء ذلك سلطة تمكنها من السيطرة على مقدراتها . دارت المعركة أولا بين البابوية من جهة وطبقة النبلاء الإقطاعيين والملك القومى من جهة ثانية . وبعد أن استخدمت الطبقة المتوسطة الملك من أجل التغلب على أعدائها عادت بتأييد الفرق البروتستانتية فطلبت أولا من الملك حقوقاً ثابتة ، ثم اشتراكاً مباشراً فى الحكم ، ونالت ما طالبت به ، تاركة له فى الوقت ذاته السلطة المطلقة التى اكتسبها . وقد استدعى هذا الكفاح نشوء نظريات ومفاهيم سياسية سارت بالتدرج التالى : أولا أيدت فى بادئ الأمر سلطة الملك ضد سلطة البابا الإلهية . ثانياً وضعت الملك على مستوى أعلى من الإقطاعية وقوتها ومجدها الموروث . ثالثاً بعد أن تم هذا كله وحصرت السلطة فى حكومة قومية كان لابد من انتقالها إلى الطبقة المتوسطة ذاتها . وكما أن سبك النظرة العلمية فى العالم لا تتوقف عند المذهب الديكارتى وإنما تذهب

بنا أبعد منه إلى أسحق نيوتن كذلك فإن السبك النظرى للوضع السياسى الذى حققته بريطانيا وهولاندا يذهب بنا إلى جون لوك . ويعتبر هذان المفكران الكبيران — نيوتن ولوك — الأساس الذى استندت إليه العملية التركيبية الكبرى فى القرن الثامن عشر والمنبع الذى استقت منه حركة التنوير مبادئ تفكيرها .

على أنه يجب أن نفرق بين الناحيتين النظرية والعملية فى هذا التطور السياسى . فقد لوحظ أن القرون الوسطى لم تعترف نظرياً بسلطة غير مسؤولة أو سيادة مطلقة إذ لم تكن هناك بالمعنى القانونى الحديث دولة أو سلطة ذات سيادة . فالسيد الإقطاعى كان مقيداً بالواجبات العرفية وبالطبيعة التعاقدية لواجباته نحو أتباعه ، بينما كان الإمبراطور ذاته مضطراً أن يحكم بالاستناد إلى قوانين الكنيسة . ولم تكن البابوية من الناحية النظرية سلطة غير مسؤولة وإنما وجدت على الأرض لتطبق القوانين الإلهية . غير أن الأمر لم يكن كذلك من الناحية العملية . إذ لما كان البابا ممثلا لله على الأرض فقد ادعى لنفسه سلطة مطلقة كما فعل إنوسنت الثالث وبونيفاس الثامن . فالدولة الوحيدة التى وجدت فى القرون الوسطى هى الكنيسة ، ولم يكن البابا الملك المطلق فى المملكة الروحية فحسب ، ولكنه ادعى ومارس إلى حد بعيد تلك السلطة التشريعية الشاملة التى زعم متشرعو روما فى القديم أنها من حق السلطان . ولقد كان البابا الواضع الأول للقوانين ومصدر كل نبالة بما فى ذلك نبالة الملك ، والمصدر الشرعى الوحيد للسلطة على الأرض ، ومؤسس جميع الرهبنات وواهب الدرجات العلمية الجامعية ، والقاضى الأسمى الذى يقسم الحقوق بين الأمم ، وحارس الحق الدولى ، والمنتقم للدم المسيحى حين يراق . وكانت السلطة المدنية أو الزمنية فى نظر علماء البابوية الثانويين مجرد دائرة شرطة فى الكنيسة . غير أن جميع هذه السلطات انتقلت بعد الثورة البروتستانتية إلى الدولة القومية . كذلك انتقلت إليها نظرية القدرة الشاملة التى أخذ البابا بها مدعياً أن كل عمل لابد وأن ينتهى إليه إذا كانت له صلة بالحياة الأخلاقية . وكانت نقطة

استناد الدولة القومية أن كل عمل إذا كانت له صلة بالمال أو العقود لابد وأن تبت المحاكم فيه .

ولادة النظريات السياسية الحديثة

إن النهج الذى انتقلت بموجبه هذه السلطة النظرية من البابا إلى الملك القومى ، ومن الملك القومى إلى الشعب ، كان يوازيه انتقال السلطة الحقيقية الفعلية من الكهنة والسادة الإقطاعيين إلى الملك الذى كان يحكم لمصلحة الطبقة المتوسطة ، ومن الملك إلى ممثلى تلك الطبقة مباشرة . وقد تم ذلك بوساطة أفكار ومفاهيم ونماذج من التفكير تظهر اليوم عتيقة للجميع إلا لرجال القانون — لأنها ما زالت تكوّن الأساس لنظمنا القانونية ودساتيرنا المكتوبة — شأنها فى ذلك شأن الحدود اللاهوتية التى استخدمتها القرون الوسطى وعصر الإصلاح فى صياغة مشاكلها الفلسفية . ومع ذلك فإن حقيقة حية تخفق وراء ذينك الشكلين الغريبين من أشكال الفكر ، حتى إذا أردنا أن نفهم فهماً صحيحاً الأساس القانونى لاعتقاداتنا فى الحكومة اليوم — وما يتفرع عنها فى الحقوق والقوانين والصلاحيات والسيادة وما ماثلها من القضايا — فعلينا أن نحاول فهم السبب الذى دفع الناس حينذاك لصياغة مثلهم العليا السياسية بالشكل الذى صاغوه بها ، والنتائج التى ترتبت عليها وعاشت زمناً أبعد بكثير من هدفها الأول . وقد تمت فى نهاية القرن الثامن عشر ثورة فى التفكير السياسى ، ولو أنها لم تكن قد نفذت بعد إلى واقع الحياة السياسية والقانونية ، إلا أنها كانت تعادل فى أهميتها استبدال العلل الآلية بالعلل الغائية فى العلم الطبيعى . يتفق الناس اليوم تماماً أن السياسة العامة — أى الخدمة العملية لهدف اجتماعى مقبول — هى المقياس الذى تقاس به أية مؤسسة سياسية أو أى شكل من أشكال الحكم . غير أن الأمر لم يكن كذلك منذ القرون الوسطى حتى مطلع القرن الأخير . فلقد كان الناس خلال تلك العصور

يضعون القواعد الكلية بالاستناد إلى الحقوق الجزئية العائدة للسادة والأتباع ، وبالاستناد إلى الحقوق التى أقرها العرف والواجبات المتفق عليها اتفاقاً صريحاً ، وكانوا يرون فيها أساساً لجميع المؤسسات السياسية ، ومقياساً لصلاحها ونفعها ، ويعتبرونها بعد ذلك حقًّا أو واجباً قانونيًّا قد يكون مصدره إلهيًّا سماويًّا ، أو بشريًّا محضاً . وكانوا ينظرون إلى الازدهار والانتعاش الإنسانيين بل إلى الديانة ذاتها ، كأمور يقررها القانون والحقوق الشرعية ، لا كما ننظر إليها فى العالم الحديث من زاوية منفعتها وخدمتها للترفيه العام . ومن كفاح البابوية والإمبراطورية إلى وضع الدساتير الحديثة ، لم يكن أولئك العاملون على تغيير الحكم يستندون فى نظرياتهم على ما فى التغير الذى ينشدونه من فائدة ونفع ، بل كانوا يطالبون به باعتباره حقًّا من حقوقهم يدعمه قانون موثوق ثبته الزمن كالماغنا كارتا ، وقد يكون هذا القانون طبيعيًّا أو سماويًّا . وفى الوقت نفسه كنت تجد المدافعين عن النظام القائم يؤكدون أن الحق والقانون هو ما ينادون به ويدافعون عنه . وإننا لنجد حتى يومنا هذا من يعارضون فى مبدأ فرض حد أدنى من الأجور مثلا برغم أنه يناقض الحق الدستورى فى حرية التعاقد بينما نجد مؤيدى المبدأ يحتجون بأنه قائم على حق الإنسان فى الحياة والحرية والسعى وراء السعادة . أما كيف سخرت هذه المفاهيم فى الحق والقانون لإحداث تغييرات بدت نافعة فى الحياة العامة فهو ما سنبحثه الآن .

تناقصت سلطة النبلاء الإقطاعيين باستمرار خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر واضمحلت نظريات الواجبات المتقابلة كأساس للحياة الاجتماعية . ولقد حاولت الفئات المتخاصمة التى قاتلت بعضها البعض فى حروب الوردتين فى إنكلترا ، وفى الحروب الدينية فى فرنسا ، وفى الحروب الدينية وحرب الثلاثين سنة فى ألمانيا أن تستأصل شأفة الأنظمة القائمة فى البلاد التى كانت تقاتل ضدها . ثم إن نشوء الرأسمالية فى شكلها الزراعى واضمحلال نظام التبعية واستبداله بنظام استثمار الأرض بالإيجار ، أو استخدام

العمال الزراعيين — كل ذلك أدخل على أساس السلطة الاقتصادية تعديلا جوهريًّا . ولقد خلق توسع التجارة إلى المدى القومى الواسع حاجة لدى الطبقة المتوسطة فى إزالة الحروب الخاصة والقيود الصغيرة المفروضة على التجارة ، وفى التأييد القومى العسكرى لفتح طرق جديدة للتجارة شرقاً وغرباً — أى حاجة إلى النظام والتماثل ، وإلى سلطة قوية منبثقة عن دولة مركزية ، لا يحد منها أية مسؤوليات تجاه « ملك المسيحية » . وقد استوجبت هذه الحاجة تقوية مركز الملك إزاء البابوية من جهة ، وإزاء رعاياه من جهة ثانية . وقد نشأ من ذلك نظريتان توحدتا فى النهاية بصورة طبيعية . فنشأت ضد ادعاء البابا بأنه المصدر الإلهى الوحيد للسلطة نظرية الحق الإلهى للملوك ، كما نشأت ضد النبلاء الإقطاعيين نظرية سلطة الملك المطلقة ضمن أراضيه .

نظرية الملكية المطلقة :

نشأت نظرية الحق الإلهى للملوك ، فى أول عهدها ، كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة ، كما أنها كانت رداً على دعواه فى أن له حقًّا إلهيًّا فى السيطرة على الأمور الزمنية . وإذا نظرنا إلى هذه النظرية من حيث العصر الذى نشأت فيه يوم كان الناس يعتقدون أن كل سلطة تتحدر من الله وجدنا أن هذه النظرية تعكس دعوى الحكومة المدنية بأنها — كالحكومة الدينية وبنفس مقدارها — ذات مصدر إلهى . فهى بالتالى حرة فى أن تنظم أمورها وفق طريقتها الخاصة بها . ولقد عبر عن هذه الدعوى أنصار الإمبراطورية فى القرون الوسطى وفى طليعتهم دانتى . وعندما فشلوا فى دعواهم ضد البابوية أخذها رجال القانون من الفرنسيين وطبقوها بالنسبة لملكهم . فإمبراطور فرنسا وملكها أخذا سلطتهما مباشرة من الله فلهما إذن حق إلهى فى أن يكونا حرين من التدخل البابوى . وقد نقل وايكليف ، هذه النظرية لإنكلترا مدافعاً عن حق الملك الإلهى لينتزع هذا الحق من الكنيسة . ثم شبت

فى إنكلترا الحروب من أجل وراثة العرش فأصبحت فكرة وجود حق ثابت لا نزاع فيه فى وراثة العرش مقبولة من جانب الشعب . وعندما قطعت إنكلترا صلاتها مع البابا وآزرت قوة أسبانيا مؤامرات البابوية لقتل الملكة اليصابات نشأ عن ذلك بالضرورة وحدة تامة بين حق الملك الإلهى وحق السيادة القومية والاستقلال . وعندما حكم جيمس الأول إنكلترا - وهو الملحد الذى تسنم العرش بالاستناد إلى حق الوراثة وحده - فقد صيغت النظرية بعناية فائقة وكانت موجهة ضد ادعاءات الكنيسة فى روما وحكومة الكنيسة المشيخية Presbyterean فى سكوتلندا . وبعد عودة شارل الثانى للعرش وتوطيد النظام الملكى من جديد حققت تلك النظرية أهدافها فى ضمان حرية الدولة من رقابة الكنيسة الكاثوليكية وكنيسة المتطهرين المحافظين والمعروفين برفضهم للتقاليد والطقوس الدينية Puritans . وتسنم هنرى الرابع عرش فرنسا بعد الحروب العنيفة التى وقعت بين الكاثوليك والهوغينوت من أجل السيطرة على الحكومة فلم يتمكن من توطيد الحكومة المدنية واتباع سياسة الاعتدال والتسامح وتبريرها إلا بالاستناد إلى نظرية الحق الإلهى للملوك . وعندما شرح المفكر السياسى باركلى هذه النظرية أخذ بعين الاعتبار دحض التدخل البابوى من جهة ونبلاء هوغنوت الإقطاعيين من جهة ثانية . ثم ازدهرت هذه النظرية فى عهد لويس الرابع عشر . كما أن تأثر مذهب لوثر كان إلى جانب الملكية المطلقة كما أمر الله بها . وقد كتب لوثر بأن « أمراء هذا العالم آلهة ، وعامة الشعب إبليس الجحيم » . « ولا يليق بأى إنسان يدعى أنه مسيحى أن يثور ضد حكومته سواء تصرفت عدلا أو ظلما » .(٤)

فطالما تقدمت أية هيئة دينية بمزاعم جدية فى أن لها حقًّا فى التدخل فى أمور الحكومة المدنية كان من الضرورى لتلك الحكومة أن تدعى أن حقها أيضاً كان هبة إلهية مباشرة . أما الدولة العقلية أو البراهين القائمة على النفع والصلاح فلم تكن لتجدى نفعاً . ولكن كان هنالك نفر من ذوى العقول المتحررة رفضوا

أن يقابلوا النار بالنار . ووجدوا فى الوقت ذاته الحكومة الملكية المركزية ضرورية ، لا من أجل تثبيت أى حق للملك ، ولكن من أجل صالح الأمة . وربما أدركوا أيضاً ، يوم كانت الجماعات الدينية من جهة ، والفئات التجارية من جهة ثانية ، تكافح ضد حكم استبدادى مطلق مبالغ فيه — إنه سيأتى يوم تقوم فيه نفس القوى التى تطالب اليوم بحكم مركزى شديد بالمطالبة باسترداد السلطة المركزية من الملوك الذين عهدت بها إليهم . ولذلك فقد ظهر وسط هذا النضال رجال من ذوى الفكر النير ، دافعوا عن الملكية المطلقة والسيادة القومية ولكن على أسس عقلية ، لا على أسس دينية . فمكيافللى فى إيطاليا ، وبودان فى فرنسا ، وهوبس فى إنكلترا ، هم المفكرون الثلاثة العظام فى هذه المرحلة من تطور الفكر السياسى . وترتكز أهميتهم إلى أنهم وضعوا فى الدفاع عن الحكم الاستبدادى مفاهيم كانت فيما بعد نافعة فى محاربته ، وكذلك فى أنهم وطدوا دعائم سيادة الدولة القومية .

كان مكيافللى بالغ الأهمية من حيث إنه وضع أسس السياسة الدولية ، وسنعود إليه عند بحث هذه الناحية ، فلنكتف هنا بالإشارة إلى أن وطنيته الإيطالية وكراهيته للمؤامرات التى حاكتها البابوية فى إيطاليا وتحرر الإيطاليين من جميع الاهتمامات الدينية ، ساقته لأن يبشر بغنى فى الحكم غايته الوحيدة قوة الدولة وتوسعها وازدهارها المادى ، وهو نفس المثل الأعلى الذى أدى إلى ازدهار البندقية على مدى قرون عديدة والذى تبعته الدول التجارية فى الأزمنة الحديثة بنصه وحرفه . فوحدة إيطاليا وعظمتها والثروة البشرية والسلطان والحكمة ، تلك هى الأمور التى سعى مكيافللى إلى تحقيقها . وهو يذهب إلى أن أكثر ما يرغب الناس به قبل أى أمر آخر هو الأمن الفردى والمحافظة على الملكية . ومع أنهم قد يضحون بأى شيء من أجل هذه الأمور فإنهم إذا تأكدوا من صيانة الأمن ، فضلوا الجمهورية على الملكية ، لأنها تعطى فرصة أكبر فى الربح لأكبر قسم ممكن من الناس . وعلى الدولة أن تكون قوية وذات كفاية حتى

تستطيع تحقيق هذه الأهداف . ومع أن مكيافللى نفسه كان يفضل النظام الجمهورى أو نظام الملكية الدستورى – المطبق حينذاك فى فرنسا – فإنه فى سعيه وراء الوحدة والنظام انساق إلى القول بالحكم الاستبدادى كوسيلة لتحقيق تلك الغاية . وكرس حياته فى البحث عن الأساليب التى يجب أن تتبعها الجمهورية أو الحاكم المستبد لتحقيق القوة . وواقع الأمر أنه كان النموذج الصحيح للمثالى الثائر الذى يسعى وراء هدف وحيد مركزاً كل اهتمامه فى تحقيق غايات كان يعتبرها بالغة الأهمية ، لا فى تنمية الخلق البشرى عن طريق تثقيف الناس وتوجيههم لطلب ما كان يبتغيه . ولا بد لرجل كهذا أن يضيق ذرعاً بحماقة العامة من الناس وأن يحتقر جميع القواعد التى تعوق غاياته ، سواء أكانت قانونية ، أم خلقية ، أم وليدة العادة . ولقد طبق أساليبه فى أيامه بعض المتعصبين فى الدين مثل كرومويل وفرقة الإنجيليين القدماء فى إنكلترا أو اليسوعيين . كما طبقها فى أيامنا ديكتاتوريون رجعيون كموسولينى ، أو شيوعيون متعصبون .

وقد استجابت الطبقة المتوسطة لتعاليمه ورحبت بها . وكان يرى فى تلك الطبقة السند الرئيسى للدولة . ولم تكن حقارة الطبيعة البشرية سراً بالنسبة إليه . فالرجال على حد رأيه : « ناكرون للجميل ، مذبذبون ، ضارعون ، جبناء ، وبخلاء » [٥] ولذلك يقتضى صالحهم أن يحكموا على أساس من إغراء مطامعهم وشهواتهم ولكن بصورة رئيسية على أساس من الخوف . وعلى الحكومة القوية أن تحترم المؤسسات الثابتة البنيان ، وأن تحكم حكما صالحاً ، وتدع ملكية الناس على حدة . وعليها أن تجعل نفسها موضع هيبة وخوف ، لا موضع كراهية وحقد . أما سلطة النبلاء الإقطاعيين فيجب القضاء عليها وتحطيمها لأنهم لما كانوا يمتلكون قلاعاً وأتباعاً فإنهم يشكلون خطراً جسيماً على أى نظام اجتماعى . وأما الديانة وخاصة الديانة القومية فهى دعامة قيمة لحكومة قوية . ولكنه كره المسيحية لأنها من ناحية نظرية نقيض الفضائل الوطنية والعسكرية التى كانت

تتحلى بها روما ، ولأنها تجعل الناس ضعفاء أذلاء خاضعين لحفنة من رجال أقوياء يعكرون السلام والنظام . وكرهها من ناحية عملية واقعية لأن البابابوية منعت وحدة إيطاليا وحالت دون توطيد دعائم السلام فيها . وهكذا عمل ميكافللى كل ما فى وسعه — وعلى أسس عقلية خالصة — على أن يعلم الحكام كيف يبنون دولة قوية موحدة مزدهرة ، ويقضون على الإقطاعية والحكومة الدينية فى صالح الطبقات المتوسطة وتوسعها التجارى .

عاش ميكافللى حين كانت الدبلوماسية الإيطالية فى إبان اضطرابها ، وفى عصر لم تكن فيه ضرورة لوضع نظرية من أجل تبرير « مقتضيات الدولة » عاش كل من بودان وهوبس وسط الحروب الدينية ، فكانت إقامة الدولة القوية لا بد من أجلها وضع نظرية فى الدولة تحظى باحترام من الناس يساوى على الأقل ما كانت تحظى به نظرية الحق الإلهى التى كانت تستند عليها جميع الفئات . وقد دعم بودان سلطة الملك ضد الفئات الدينية المنقسمة وما كانت تتميز به من نزعات فائرة متفسخة يقابلها فى السياسة الفرنسية ، مؤامرات البابوية فى إيطاليا وحروب الوردتين فى إنكلترا . وكان زعيماً فى حزب السياسيين الذى أيد الدولة ضد البروتستانت والكاثوليك على السواء ، ونجح فى تسليم العرش الفرنسى لسلالة بوربون ابتداء من هنرى الرابع عام ١٥٨٩ . ويعتبر كتابه فى الدولة الذى ظهر عام ١٥٧٦ أول بحث سياسى علمى فى الأزمنة الحديثة ، وهذا الكتاب حجة قوية فى تأييد سلطة الملك . وقد قطع بودان فى هذا الكتاب الصلة بجميع مفاهيم القرون الوسطى قطعاً تامًّا وفسر نظرية السيادة المطلقة للدولة بوضوح تام . فالدولة ، بحسب تعريفه « مجموعة من العائلات وأملاكها المشتركة بينها تحكمها سلطة ذات سيادة ويحكمها العقل أيضاً » . (٦) وهذه السلطة ذات السيادة ، — وهى ضرورة مطلقة لوجود أية دولة أصلا — « هى سلطة عليا فوق المواطنين والرعايا لا تحد منها القوانين » . (٧) وهى واحدة لا تتجزأ ، ولا يمكن التنازل عنها ، ووظيفتها المميزة هى وضع القوانين التى تقيد عامة جميع الرعايا . ولما كان صاحب السلطة

هو مصدر جميع القوانين بل مصدر العرف أيضاً — إذ يتوقف عليه فرضه وتنفيذه — فهو حر من جميع القيود legibus solutus وعليه أن يخضع للقانون الإلهى وحده . ولكن من حقه أن يحدد ذلك القانون الإلهى لأنه مسؤول فقط تجاه الله . وله حق إعلان الحرب والسلام وتعيين القضاة ، وممارسة حق الحكم فى القضايا المستأنفة ، وفرض الضرائب . وإننا لنجد هنا بصورة واضحة ما كان حكام النهضة المستبدون يقومون به بالفعل ، من تعديل لما أقره العرف وجمعه فى مجلات قانونية ومن فرض النظام والقانون على الكنيسة والنبلاء معاً . ويؤكد بودان أن أفضل شكل فى الحكم لممارسة هذه السلطة ذات السيادة هو الملكية التى تكون فيها حقوق الرعايا فى أشخاصهم وأملاكهم مضمونة ، بينما الملك يحترم قوانين الله والطبيعة ولكنه فى جميع ما عداها ينال من رعاياه الطاعة لما يفرضه من القوانين . ولقد بنى البوربون فى القرن السابع عشر ، وفى ظل ملكية من هذا النوع ، دولة قوية مزدهرة ، انتهوا بها إلى الدمار بسبب حروبهم وتبذيرهم .

عاش هوبس فى إنكلترا فى ظروف مماثلة ، من تطاحن الأحزاب الدينية وانتهى إلى ذات النظرية فى الملكية المطلقة التى انتهى إليها بودان . غير أن الطبقات التجارية فى إنكلترا كانت أقوى بكثير مما كانت عليه فى فرنسا ، وشعرت أنها قادرة على تسلم قيادة الأمور وصيانة القانون والنظام بنفسها . ونادت — كما سنرى فيما بعد — بنظرية مفصلة فى السلطة الشعبية ضد السلطة الملكية واضطر هوبس بالنتيجة أن يقيم نظريته على ذات الأساس الشعبى الذى بنى عليه معارضوه البروتستانت مذهبهم السياسى . ولكنه توصل إلى نتائج تناقض النتائج التى توصلوا إليها . ويسوقنا البحث هنا إلى مفهوم سيلعب دوراً بالغ الأهمية فى التفكير السياسى هو فكرة العقد الاجتماعى .

تعود أصول فكرة العقد الاجتماعى إلى الفكر الرومانى وفكر القرون الوسطى معاً . وقد قامت نظرية الإمبراطورية الرومانية كما ضمنت فى مجلة الحقوق

المدنية Corpus Juris Civilis على القول بأن كل سلطة وكل حق فى وضع القوانين يعودان للشعب الرومانى. غير أن الشعب تنازل بموجب قانون شهير Lex Regia عن هذه الحقوق للإمبراطور — وهو تفسير طبيعى لمجرى التاريخ الرومانى. « فجميع حقوق الشعب الرومانى وجميع سلطاته انتقلت إلى الإمبراطور. وله وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها » (٨) وعندما تم إحياء القانون الرومانى فى القرون الوسطى انتبه الإمبراطور إلى هذه النظرية واتخذها سلاحاً ضد سيطرة الكنيسة. ثم تبعه فى ذلك جميع الأمراء. وقد انسجمت هذه النظرية بصورة طبيعية مع المذاهب السياسية فى القرون الوسطى: التى اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة، أى عقوداً ضمنية أو واقعية بين الفرقاء. وهكذا نشأت نظرية العقد الاجتماعى القائلة بأن كل سلطة مدنية ترتكز فى أساسها على الشعب، وأن الشعب قد حولها إلى الحاكم ليمكنه من القيام ببعض الوظائف الضرورية. ومن الواضح أنها نظرية ذات حدين: فقد تفسر لتأكيد سلطة الحاكم الشاملة باعتباره مصدر جميع السلطات، أو لتأكيد سيادة الشعب الأساسية باعتباره المصدر الأخير لتلك السلطة. وقد استخدم الأمراء التفسير الأول ضد الكنيسة. واستخدم التفسير الثانى خصوم الحكم الاستبدادى المدنى من رجال الكنيسة والطبقة المتوسطة. وكانت هذه النظرية محور الصراع السياسى حتى الثورة الفرنسية.

استخدم هوبس هذه النظرية من أجل توطيد دعائم دولة قوية استبدادية معتبراً أن لا شىء يجدى سوى العقل — العقل الذى اعتمده العلم الديكارتى الجديد الذى كان هوبس غارقاً فيه. وكانت نظريته فى الطبيعة البشرية مماثلة لنظرية ميكافللى. وتنحدر هذه النظرة من مفهوم هام هو « حالة الطبيعة » — وهو مفهوم يتضح لنا إذا تساءلنا عن الشكل الذى كانت تتخذه الحياة الإنسانية لو لم تكن هنالك سلطة حاكمة تراقبها وتسيطر عليها؟ والجواب أن الحياة الإنسانية فى حالة الطبيعة « منعزلة، فقيرة، شريرة، همجية، وقصيرة ». (٩) أما أساس

العمل البشرى بكامله فهو « رغبة مستمرة لا تعرف الهدوء فى الحصول على القوة بعد القوة » .[١٠] . القوة فى أن يرضى الإنسان شهواته الطبيعية . ومن هنا كان التنافس والخوف وحب المجد والدوافع الأساسية التى تدفع الناس إلى العمل . فإذا لم توجد سلطة عليا تحد من تطاحن الإنسان ضد الإنسان هلك الناس جميعا فى حومة هذا الصراع الأبدى . فالإنسان ذئب إزاء أخيه الإنسان «Homo homini lupus» ولو أمكن وجود حالة الطبيعة هذه لكان معناها حرب الجميع ضد الجميع « bellum omnium contra omnes». ولن يكون فيها مقياس للخطأ والصواب وللعدالة والظلم وللملكية الخاصة. وأقرب وضع لحالة الطبيعة هذه هو ما يمكن أن نشاهده بين الهنود الأمريكيين ، أو أثناء الحروب الأهلية — كتلك التى خبرتها إنكلترا ، أو بين الدول المستقلة ذات السيادة « إذ تسدد أسلحتها ضد بعضها وتراقب الواحدة الأخرى » .[١١] ثم إن أعمال المرء تعكس خوفه حتى فى الحياة المتحضرة ، « فهو يتسلح أو يسعى لأن يرافق غيره إن كان مسافراً . ويوصد أبوابه حين يذهب للنوم . ويقفل خزائنه حتى فى بيته . فتأمل ما هو رأيه فى غيره من الناس حين يسافر متسلحاً ، وفى غيره من المواطنين حين يوصد أبوابه ، وبأولاده وخدمه حين يقفل خزائنه » .[١٢]

ولما كانت هذه هى الحالة الطبيعية للإنسان فإن عقله يوصيه أن يبحث عن السلام ويحافظ عليه ، وأن يكبح جماح نزواته الطبيعية بالاتفاق مع الآخرين من بنى البشر لأنه لن يتحقق له سلام بدون ذلك . ولا يمكن تصور الحياة الاجتماعية إلا على هذا الأساس . ويستوجب هذا الاتفاق إنشاء سلطة مشتركة تستطيع أن تضبط كل فرد وأن تحميه فى ذات الوقت . وإنشاء مثل هذه السلطة يستوجب بدوره تحقيق إرادة فريدة واحدة . « وبوسعنا القول إن دولة تشكلت عندما يتفق جمهور من الرجال ويتعاقد كل واحد مع الآخر فيقرون أنه إذا أعطى أى رجل أو مجموعة من الرجال حق تمثيلهم جميعاً — فإنه يصبح ممثلهم . وكل فرد سواء أكان مؤيداً فى انتخابه أو معارضاً لا بد له أن يوافق على أعمال وأحكام

ذلك الرجل أو مجموعة الرجال ، هذا كما لو كانوا يمثلونه بالضبط ، لكى يتمكن الناس جميعاً من أن يعيشوا معاً فى سلام ، وليستطيعوا حماية أنفسهم ضد أناس آخرين » . (١٣) ويتعهد كل فرد لكل فرد آخر قائلا : « إننى أتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى بهذا الرجل — أو بهذه المجموعة من الرجال — وأسمح لهم بذلك على شريطة أن تتنازل عن حقك لهم وتوافق على جميع أعمالهم بمثل ما وافقت أنا عليه » . (١٤) وعلى هذا الشكل ترتكز السلطة المدنية بكاملها على موافقة المحكومين. فيتفق الأفراد على إيجاد حاكم تتمثل السيادة فيه ، وأن يخضعوا لرأى الأكثرية فى تقرير ذلك الحاكم . ولما كانت غاية العقد تأمين السلام والدفاع وجب الخضوع للحاكم إلى أن يثبت عدم مقدرته على صيانتهما . وعندما يبطل العقد ويصار إلى عقد جديد . وليس المهم من يكون الحاكم . ولكن المهم فقط أن يكون الحاكم قوياً . ولذلك كان بوسع هوبس أن يؤيد شارل الأول أو كرومويل سواء بسواء .

ويتطلب هذا الحاكم خضوعاً تامًّا من رعاياه . وهو لم يوقع أى عقد فلا يجوز أن يحاسب فى الداخل أو فى الخارج . وله سلطة لا متناهية وحرية فى تقرير الأساليب والوسائل الضرورية لصيانة الأمن والسلام ، وسلطة على حرية الرأى وعلى الملكية والمحاكم والسلام والقضاة . وهو حر التصرف إطلاقاً إزاء الدول الأخرى ذات السيادة ، ويعتبر اتجاههم فى حالة الطبيعة التى هى حرب الجميع ضد الجميع . وأما إزاء رعاياه فهو واضع جميع القوانين المدنية ، والمفسر الأوحد لكل عرف ، وكل قانون طبيعى وكل قانون إلهى . وما يصدره الحاكم لرعاياه من أحكام مستوفية الشكل ، هو بالنسبة إليهم ، قانون الله وقانون الطبيعة . ومن الطبيعى أن تكون للحاكم سلطة تامة فى الدين ، ولا يمكن أن توجد كنيسة صحيحة دون رياسته لها وأوامره . وهكذا سد هوبس الطريق فى وجه البابا والمخالفين من البروتستانت معا . أما البابا فهو فى رأى هوبس غير ذى سيادة بأى وجه من الوجوه .

ومما تجدر ملاحظته أنه بالرغم من تأييد هوبس للملكية المطلقة على أنها أقوى شكل من أشكال الحكم، فليس فى نظريته شىء لا يمكن أخذه وتطبيقه بالنسبة للبرلمان أو لأية هيئة تمثيلية أخرى . وقد فعل ذلك أتباع مدرسة حقوقية بارزة فى القرن التاسع عشر. وإذا دل ذلك على شيء فى دعوة الحكم الاستبدادى فى عصر النهضة فعلى أن الملك كان شيئاً عرضياً ، وأما الشىء الأساسى فمطالبة الناس بوجود حكومة قومية قوية فى الداخل وغير مسئولة فى الخارج — حكومة تستطيع ضمان الرخاء التجارى .

ظهور الاتجاه الدستورى فى الطبقة المتوسطة

خلال هذه الفترة أخذت بذور الحرية الشخصية تعمل فى العالم . وبالرغم من استعداد الطبقة المتوسطة لتأييد الحكم الاستبدادى ضد فوضى الحروب الأهلية ، فقد كانت تسعى لأن تضبطه حالما يتوقف عن خدمة مصالحها التجارية ويتدخل فى جيوب أبناء هذه الطبقة وضمائرهم . ولقد رأينا كيف أن مكيافللى أوصى بالقتل على شريطة أن يتم ذلك بتعقل وحكمة ، ولكنه لم يوص قط بالاستيلاء على الملكية واغتصابها . ذلك أنه « أسهل على الناس أن ينسوا موت أب أكثر من أن ينسوا ضياع ميراث» . [١٥] حتى إن بودان يدخل بعض التناقض فى نظريته حين ينكر على الحاكم المطلق حق التصرف بأملاك رعاياه . إذ قال بأنه : « لا يحق للحاكم أن يصادر أو أن يهب أملاك رعاياه دون سبب عادل » . [١٦] وهنا موطن الضعف الذى أدى إلى تدهور الملكية المطلقة ، لأنها لم تتبع مكيافللى إلى حد كاف لصيانتها . أى أنها كانت حمقاء كما هى الحالة دائما . ولم يكن لها مثل حكمة المجالس التمثيلية ، لتعرف حمقها .

ولما كانت هذه القضية دون ريب وراء الكفاح من أجل الحقوق الشعبية ، فإنه لمن الثابت أيضاً أن الحرية السياسية تدين بقوتها ونظرياتها إلى كفاح الفرق

الدينية من أجل البقاء ، وذلك راجع فى الغالب إلى أن القسم الأكبر من أعضاء تلك الفرق كان يتكون من أبناء الطبقة الوسطى . وقد شنت الفرق الدينية أول هجوم على الملك المطلق عند ما طالبت بالتساهل الدينى . وقد اتفقت دعوة الأقليات فى مطالبتها بحرية الضمير ، مع الداعين إلى الدفاع عن حقوق الملكية . غير أن هذه الفرق ذاتها حين كانت تجرد من السلطة وتعانى الاضطهاد كانت تندفع بفصاحة وبلاغة ضد الاستبداد . ومع أن الحجج الداعية إلى ضرورة التساهل الدينى غالباً ما جاءت ، بطبيعة الحال ، من فرق البروتستانت ، فإن الكاثوليك أنفسهم كانوا يدافعون عن الحرية دفاع أشد أتباع كالفان عنها حين كانت الأيام تقلب لهم ظهر المجن فيعذبون ويضطهدون . ومن الأمور المضحكة حقاً أن كتابين من أفضل ما كتب دفاعا عن السيادة الشعبية ، كتبهما يسوعيان أسبانيان هما ماريانا Mariana وسوارز Suarez

ظلت مدرسة لوثر موالية للمبادئ الملكية حتى أيام بروسيا فى القرن التاسع عشر ، دون أن تظهر بين صفوفها نظرية مقوضة . غير أن الكنيسة المجددة Reformed Church وكنيسة كالفان ، أصبحت بمثابة المركز المنيع للاتجاه الدستورى والدفاع عن حرية الضمير وحق الملكية . وظلت حركة الإصلاح الدينى الإنكليزية متفقة مع لوثر من هذه الناحية حتى حوالى سنة ١٥٨٠ ، ثم أخذت تتجه باتجاه كالفان أكثر فأكثر . ولم تكن إدارة الكنائس المشيخية والمستقلة Congregationalists فرصة عظيمة لاتباع هاتين الفرقتين من أجل التدرب على الحكم الذاتى فحسب ، بل إن أتباع كالفان فى جنيف وسكوتلندا وهولندا وإنكلترا وأميركا وفرنسا ، اضطروا لأن يدافعوا عن أنفسهم ضد السلطة القائمة — وكانوا غالباً يشكلون الأقلية ، وإذا استثنينا جنيف « وانكلترا الجديدة » فى أميركا — فإنهم لم يتمكنوا قط من تسلم دفة الحكم تماما . ولقد فضل كالفان ذاته نظام حكم دينى أرستقراطى ، غير أنه دعا إلى توطيد النظام الدستورى فى الملكيات القائمة ، ومقاومة الملك ، لا من

قبل أفراد الشعب ، بل من قبل حكام منتخبين عهد إليهم بالوصاية على حقوق الشعب . وقد اضطر أتباعه إلى الدفاع عن أنفسهم ضد السلطة الملكية ، فصاغوا أثناء ذلك نظرية العقد الاجتماعى بحيث جعلوا منها سلاحاً مسلطاً على الملكية . وانضم الكاثوليك إليهم في فرنسا وإنكلترا . وقد أصبحت هذه النظرية أساساً للحكم فى هولاندة وإنكلترة ، وعندما جاء جون لوك وأعطاها صيغتها العقلية ، أصبحت نقطة ابتداء الفكر السياسى فى القرن التالى .

وقد استنبط هؤلاء – وجميعهم من مناهضى الملكية – حق الشعب فى السيادة بالاستناد إلى نظرية العقد الاجتماعى واعتبروا الملك مسئولا عن أعماله تجاههم . فإذا أمعن فى الاستبداد ، أو حال دون ممارسة الناس دينهم ، أو خالف بأى شكل من الأشكال قانون الله كما هو موصى به فى التوراة أو فى الضمير الإنسانى ، جاز للناس أن يقاوموه ، فأما الأفراد فلهم حق بالمقاومة المنفصلة ، وأما المدن والقضاة فلهم حق المقاومة الفاعلة . وإذا كان قاسياً عنيداً وجب خلعه وجازت الاستعانة بالعون الخارجى من أجل ذلك . وقد أيد هذه النظرية فى فرنسا بيزا Beza وبليسى مورنى Plessi-Mornay فى كتابه الدعوة « ضد الاستبداد » وكلاهما من الهوغنوت . ولابويسى La Boétie ولويس أورليانز Louis d'Orleans وبوشى Boucher من الكاثوليك . وأيدها فى سكوتلندة جون نوكس John Knax وجورج بيوكنان George Buchanan. وفى هولندا السوزيوس Althusius وغروسيوس Grotius . وفى إنكلترا ملتون Milton وهارنغتون Harrington وكرومويل Cromwell ولم يتوقف الأمر عند مجرد الكلام خارج فرنسا . فى سنة ١٥٨١ خلع البرلمان الهولندى فيليب الثانى ملك هولاندا . وفى سنة ١٥٦٠ ثار برلمان سكوتلندا ضد مارى ستوارت وخلعها عام ١٥٦٦ . وثار البرلمان الإنكليزى سنة ١٦٤٢ ثم قطع رأس الملك شارل سنة ١٦٤٩ . وأما الكنيسة الكاثوليكية فقد أقرت بين مبادئ الإصلاح الكاثوليكى المعاكس Counter-Reformation (تمييزا له عن حركة الإصلاح البروتستانتى التى بدأها لوثر) مسئولية الحكام فى الأمور الدينية ، وأحيت

بصورة عامة نظرية سلطة البابا فى خلع الملوك وحتى واجب قتل الظالم المستبد . فكل ملك كاثوليكى إذا ارتد عن دينه وأصبح ملحداً اعتبر ظالما . كما أنه يجب أن يذكر أولئك الذين يرجعون الحريات الشعبية إلى جوهر المذهب البروتستانتى ، إنه حين أثار الهوغنوت احتجاجاً أرستقراطيًّا ضد الظلم ، فإن كاثوليك العصبة Ligue الفرنسيين واليسوعيين الأسبانيين كانوا أكثر ديمقراطية وكانوا فى الواقع يعقوبيين . وإن معقل الدفاع عن الحرية الشخصية اليوم فى البلاد اللاتينية ، ضد الحركات المناهضة للكنيسة والدولة الديكتاتورية ، هى الكنيسة الكاثوليكية .

وقد نجحت هذه الحركات بالفعل فى هولاندا أولا وفى إنكلترا بعد قرن من ذلك . وقد وضع أقوى الحجج فى الدفاع عن النظام الدستورى والحقوق الفردية كتاب من هولندا وإنكلترا . وكان هذان البلدان بالإضافة إلى سكوتلندا معقل مذهب كالفان ، كما كانت الطبقة المتوسطة تسيطر فيهما تماما . وقد عمل الضمير والتجارة يدا بيد لتحطيم الحكم الملكى الاستبدادى الذى دافعا عنه قبل جيل ضد الكنيسة وطبقة النبلاء . أما الآن فقد احتفظا من ذلك المذهب بمبدأ السيادة القومية غير المسئولة وإنما أضافا إليه مبدأ نقل السلطة إلى داخل الأمة .

كان مركز هولاندا بالنسبة إلى القرن السابع عشر مماثلا لمركز إنكلترا عند ثورة ١٦٨٩ بالنسبة إلى القرن الثامن عشر ، أى نموذجا للمؤسسات الحرة ومركز إشعاع لأوربا بكاملها . وقد نتج عن نجاح الثورة الهولاندية ضد أسبانيا أن دفعت قدماً الأفكار التى كان الناس يكافحون من أجلها فى البلاد الأخرى . وقد أثبتت أن فى متناول الحكومة أن تكون فى آن واحد قوية ومستقرة ، ومسيرة من الطبقة المتوسطة ، وآخذة بأسباب التسامح الدينى على مستوى واسع . وعلى هدى هذا الاختبار جمع كل من غروسيوس والسوزيوس نظرية النظام الدستورى التى اتخذتها إنكلترا أساساً نموذجيًّا عمليًّا فى القرن السابع عشر فى الناحيتين السياسية والتجارية .

يجمع السوزيوس بين النظرية الملكية فى السيادة القومية المطلقة ، والنظرية المناهضة للملكية من حيث وضع السيادة فى الشعب . كان أستاذاً للحقوق فى مدينة هربورن فى هولاندا ، ثم محافظاً خلال سنين عدة لمدينة تابعة للإمبراطورية تدعى إمدن ، وكان من أتباع كالفان المتحمسين . وقد كتب عام ١٦٠٣ كتابا علميًّا فى السياسة ، فوسع مبادئ دستور الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وكيف ما فيه من أفكار بحيث تنطبق على مجرى الحوادث الواقعة فى هولاندا . واتفق مع بودان على ضرورة وجود سلطة واحدة غير مجزأة ذات سيادة فى كل دولة ، وقد عرفها بأنها سلطة سامية متعالية تفعل كل ما يؤدى إلى الازدهار المادى والروحى للشعب بكامله . غير أن هذه السلطة لا تكون إلا فى الأمة بكاملها ، والأمة لا تموت قط ، ومنها ينال الأمراء والحكام مسئوليتهم . وتنشأ هذه السلطة من عقد واقعى أو مستتر ، لا بين أفراد بل بين سائر التكتلات الصغيرة ضمن الدولة الواحدة ، من مدن صغيرة وكبيرة ومقاطعات ، تعمل كلها على دعمها بحكم الضرورة وبحكم الشعور الاجتماعى الطبيعى . ودولة كهذه هى « رابطة عامة مشتركة يدخل فيها عدد من المدن والمقاطعات فيوحدون جهودهم وأملاكهم ويتعاقدون على إقامة سلطة ذات سيادة وصيانتها والدفاع عنها » . (١٧) وإذا ما أسست السلطة ذات السيادة على هذا الشكل فهى تعقد اتفاقاً آخر مع حاكم من أجل تنفيذ أهدافها . ولكن الشعب يحتفظ لنفسه ، لا بجميع الحقوق التى لم يتنازل صراحة عنها فحسب ، وإنما بجميع حقوق العدالة العامة والحق أيضا ، وهى التى أنشئت الحكومة من أجل صيانتها والمحافظة عليها . يحكم الحكام كممثلين للشعب ، وحالما يتخطون حدود الحقوق الطبيعية المفروضة عليهم ويتوقفون عن خدمة الصالح العام ، فإنهم يفقدون كل حق فى طاعة الناس لهم . ولتحديد هذا الحد الفاصل فى سلوك الحكام يجب أن يكون لكل دولة مراقبون يمثلون مختلف الطبقات والفئات فى الولايات والمدن ، وأن يكون لهؤلاء حق تعيين الحاكم ، وتأييده فى ممارسة حقوقه المشروعة ، وحماية حقوق

الشعب ، وخلع الحاكم الذى يتعداها . ويحق للشعب أن يخلع الحاكم بنفسه إذا لم يفعل المراقبون ذلك . أما الحاكم فهو الوكيل التنفيذى للشعب ، يأخذ على عاتقه إدارة دفة الحكم بالاستناد إلى القوانين الأساسية . وكل نظام فى الحكم يمتلك عادة هذه الأقسام الرئيسية الثلاثة : الشعب ذا السيادة ، والمراقبين ، والمنفذين . ومثل هذا الحكم يكون حكما مختلطا . وهدف كل حكومة ازدهار الشعب بكامله ، فى حياته الروحية والمادية . فمن واجبها إذن مراقبة الدين والأخلاق والتربية ، وتشجيع الازدهار التجارى وذلك بتنظيم التجارة والنقد والملكية والمحافظة على الأمن الداخلى .

وهنا نجد للمرة الأولى ، فى هولاندا البلد التجارى مثلا أعلى للملكية الدستورية يتوخى الحكم فيها ازدهار الشعب الروحى ورخاءه المادى . وقد نالت إنكلترا نظاما مماثلا عام ١٦٨٩ ، ووضع جون لوك له أسسه العقلية ، ووجد تبريره فى سيادة الشعب ، وفى العقد الاجتماعى ، والحقوق الطبيعية . كما نجد أيضاً بوادر مفهوم النظام الاتحادى الذى نما نمواً مثمراً فى هولاندا وأميركا . وسنحجم عن البحث فى الكثيرين من الكتاب الإنكليز الذين يمثلون هذه النظريات والذين كتبوا أثناء الحروب الأهلية إلى جانب فرقة الإنجيليين القدماء بعد أن مهدنا الطريق تمهيداً كافياً لدراسة مذهب جون لوك الذى نقل هذه الأفكار إلى القرن الثامن عشر .

نظرية القومية الاقتصادية

لقد رأينا كيف أن الطبقة المتوسطة مدعمة بالشعور القومى ، وحرص الهيئات الدينية على أن تحافظ على وجودها — خلقت أولا الدولة القومية المطلقة من أنقاض نظام القرون الوسطى المرتبى ، ثم حدت من سلطان تلك الدولة حين حاولت أن تهاجم الملكية والضمير . وكانت هذه الحكومات القومية الجديدة تأخذ على عاتقها ، بعد تثبيت دعائمها ، تنظيم الحياة الاقتصادية . وحدث فى

الحياة الاقتصادية ما حدث فى الحياة السياسية : أى أن حركة التطور كانت تبتعد عن الوحدة الصغيرة – كالنقابة والبلدة – لتتجه صوب التزاحم الشديد على على مستوى قومى واسع . فقد أخذت الحكومة القومية نظام النقابة القديم المعدل بما فرضته البلديات من رقابة عليه ، والموجه لتحقيق المثل الأعلى للقرون الوسطى فى الخدمة الاجتماعية ، أخذته وسخرته لتأمين الازدهار التجارى فى الأمة ، أو على الأقل فى الطبقة المتوسطة منها . وهذان التغييران فى تنظيم الوحدة الاقتصادية وفى توجيهها أديا إلى النظرية الاقتصادية المعروفة بالاقتصاد التجارى أو المركنتلية Mercantilism والتى قد يكون من الأفضل تسميتها بالقومية الاقتصادية – وهى التى تنادى باستخدام التنظيم الاقتصادى من أجل بناء دولة عظمى . وبناء مثل هذه الدولة لتزيد من ربح الطبقة التجارية .

ولما كان الازدياد الكبير فى المال – أى فى السبائك الفضية والذهبية – السبب المباشر والمظهر البارز للازدهار الاقتصادى المتزايد الذى يدعى بالثورة التجارية ، ولما كانت قوة الحكومات القومية الجديدة معتمدة على مواردها المالية ، فقد كان طبيعياً أن يعتبر امتلاك ثروة من الذهب والفضة ، الشرط الأول الضرورى لوجود حكومة قوية ، وعصب الحرب والسلم على السواء . فأمة كأسبانيا مثلا التى كان لديها مستودع كبير من السبائك فى ممتلكاتها أو فى مستعمراتها ، والتى كان عدد المغامرين من أجل الذهب من أبنائها يزيد عن التجار الساعين للحصول عليه ، اتبعت سياسة تهدف إلى تخزين السبائك . أى أنها وضعت قوانين كلية شديدة تحظر تصدير النقد وتتوخى تشجيع استيراده ، وهى سياسة لم تحل دون تدفق النقد ولكنها أعاقت التجارة . أما الأمم التى لم يكن لديها مناجم وكانت الطبقة المتوسطة فيها قوية النفوذ ، مثل فرنسا وإنكلترا فقد سعت إلى جمع الثروة لا بتنظيم النقد ولكن بتنظيم التجارة . فقد حظرت تصدير المواد الأولية وقدمت مكافآت على تصدير البضائع الجاهزة ، مؤملة أن تؤدى القيود الشديدة التى فرضتها على الاستيراد إلى إنقاصه إلى الحد

الأدنى ، وبالتالى أن تكون كمية النقد الذى تتلقاه أكثر من الذى تدفعه ، فتخلق بذلك « ميزانا تجاريًّا ملائما ». وإننا لنجد عدداً من رجال الدولة أمثال كولبرت وزير لويس الرابع عشر وكرومويل ومفكرين أمثال بودان ومونكريتيان وسيرا ومان يجعلون من تراكم « الثروة القومية » الهدف الذى يبرر كل عمل من أجل تحقيقه . ووجهت قوة الأمة بكاملها من أجل زيادة أرباح المحظيين من التجار . وعلى ذلك كنا نرى صناعة تشجع وأخرى يقضى عليها ، وترخيصات واحتكارات تمنح ، ومستعمرات تستثمر من أجل منافع التجار المحليين ، والشركات ذات الامتياز تقتسم موارد العالم وهى ساهرة على حياة المواطنين من أعضائها حريصة على نمو ثرواتهم وزيادة رخائهم .

وهذا التعظيم الشامل للتجارة الخارجية وتفضيلها على التجارة المحلية بغية « إدخال المال للبلاد » نتج عنه ، فى أحوال نجاحه ، أن امتلأت صناديق التجار بالمال فتمكن الملك أن يفرض الضرائب الباهظة عليهم من أجل صالحه الخاص دون تبصر بعواقب الأمور ، وأدى من جهة أخرى إلى ارتفاع كبير فى الأسعار ، وتذمر وشقاء بين عامة الناس ، لأن أجور العمل كانت فى الوقت ذاته ، تخضع لتحديد دقيق . أما الشق الثانى من نظرية القومية الاقتصادية ، وهو القائل بأن الصناعة لا الزراعة هى مصدر الثروة القومية ، فلم يكن شديد الضرر . فرجال ككولبرت مثلا ، بذلوا جهوداً قوية من أجل إنشاء الصناعات الناشئة وتشجيعها بتوزيع شتى أنواع المنح أو إعطاء الامتيازات ، أو بالتعليم المباشر والدعاية ، وبإنشاء الأقنية والطرق . وامتنعت الحكومات عن تحريم الفائدة على القروض المالية واكتفت بأن حظرت « الربا » الفاحش الذى يزيد عن المعدل القانونى . غير أن ما هو أهم من ذلك هو أن الأمة أخذت على عاتقها مراقبة طرق صنع البضائع ونوعيتها ، وهو عمل كانت تقوم به النقابات من قبل . وفى سنة ١٧٨٧ ملأت أنظمة الصناعات الفرنسية ثمانية مجلدات من القطع المربع . وإذا حدث جميع هذه الأنظمة من التحسين فى الصناعة ومكنت

من استمرار الأساليب القديمة ، فيجب أن لا يعزب عن البال أنها كانت الطريقة الوحيدة فى القضاء على احتكارات النقابات المحافظة الأنانية . وقد منعت على أى حال تدفق البضائع الغثة المزيفة التى كانت تصنعها إنكلترا ذات النظام الحر . أما إذا كانت قد فشلت فهذا لايعنى أن التجار والصناعيين أصبحوا غير راغبين بتدخل الدولة من أجل المحافظة على مصالحهم ، وإنما يعنى أن الدولة المركزية أثبتت عجزها عن مراقبة جميع التفاصيل والجزئيات بحكمة ونزاهة . وقد أثبت القرن الماضى أن نظام النشاط الفردى الحر Laissez-Faire والتجارة الحرة كانا مجرد حل عملى من الدرجة الثانية ، يستبدل بنظام التعرفات الجمركية والاحتكارات كلما ثبت أنهما يعودان بنفع أكبر .

نشر توماس مان Thomas Mun عام ١٦٦٤ كتابه « ثروة انكلترة بوساطة التجارة الخارجية » . وقد ظل هذا الكتاب المرجع الأساسى فى الاقتصاد حتى ظهور آدم سمث . وقد رسم فيه بوضوح نموذج القومية الاقتصادية الجديدة . فهى فى رأيه أمة ضد أمة . قال : « إن الوسيلة العادية من أجل زيادة ثروتنا وتدفق المال على الخزينة هى التجارة الخارجية ، وفيها يجب أن نحافظ على هذه القاعدة : أن نبيع سنوياً للأجانب أكثر مما نستهلك من بضائعهم بالقيمة . لأن ذلك القسم من بضائعنا الذى لا يعود لمستودعاتنا يجب بالضرورة أن يعود علينا بالثروة »(١٨) . والتجارة الخارجية هى المصدر الرئيسى للثروة طالما أن ربح البعض فى التجارة المحلية هو خسارة للآخرين . أما إذا كان هؤلاء الآخرون أجانب فلا ضير فى ذلك . وهكذا نجد أن مفهوم القرون الوسطى فى أن التجارة لا يمكنها قط أن تنتج قيمة جديدة لا يزال قائماً . وكل ما فى الأمر أنه طبق على التنافس القومى . ويعارض مان النظرية الأسبانية التى تحظر تصدير النقد والسبائك معارضة شديدة . فقد كان مديراً لشركة الهند الشرقية التى حصلت سنة ١٦٦٤ على حق تصدير السبائك تصديراً غير محدود . « فالمال يولد التجارة ، والتجارة تزيد بالمال . وعلينا أولا أن نوسع تجارتنا بأن نستورد بضائع

أجنبية حتى إذا أعدنا تصديرها عادت بثروة أكبر من التى أنفقناها فى الأصل»[١٩] ويخلص إلى شبه أنشودة فى امتداح التاجر تلخص المثل الأعلى للطبقة المتوسطة ، يقول : «التجارة الخارجية هى المورد الكبير للملك ، وشرف المملكة، وصناعة التاجر الشريفة ، ومدرسة فنوننا ، ومورد حاجاتنا ، ومجال لإيجاد العمل للفقراء من أبنائنا ، وتحسين لأرضنا ، ولبان لبحارتنا ، وجدران لمملكتنا . وطريقنا إلى الثروة . وعصب حروبنا ، ورعب أعدائنا »[٢٠] .

السيادة القومية غير المسئولة

كان اهتمامنا حتى الآن محصوراً فى أول أمره فى الدولة القومية الجديدة وفى تباينها مع النظام الإقطاعى القديم وفى كونها الأداة لتوسع الطبقات التجارية على أنقاض طبقتى النبلاء والرهبان . وقد بقى علينا أن نشير إلى نتائج هذه السيادة غير المسئولة فى العلاقات بين الدول وحلول فن الدولة الحديث محل دولة العالم المسيحى فى القرون الوسطى . فقد أصبحت الدولة القومية النموذج الأعلى الذى تتمثل فيه النزعة الفردية فى العصر الجديد وراحت تناضل من أجل نموها التجارى وتوسعها الاستعمارى ، دون أن تكترث بالدول الأخرى المنافسة لها . وأخذت أسوأ ناحية من المثل الأعلى الإيطالى فى «الرجل الشامل» فقلدت مالاتيستا وسيزار بورجيا أكثر مما قلدت ليوناردو أو لورنزو . وكان السلام هو المثل الأعلى للإمبراطورية والكنيسة فى القرون الوسطى . أما فى هذه المرحلة القومية فقد اعتبرت الحرب ، لا بمثابة شىء لا يمكن تجنبه فحسب ، ولكن كظاهرة تستحق التمجيد والتعظيم شاءتها العناية الإلهية . وللمرة الأولى بعد أن فرضت روما سلمها على العالم المتمدن لم يعد هنالك قانون شامل معترف به . فلقد استبدلت الثورة البروتستانتية القانون الكنسى بقانون المدفع . وللمرة الأولى أيضا اعتبرت الأمم حيثما كانت وكأنها تعيش فى حالة الطبيعة التى تنعدم فيها السلطة والعدالة والمقاييس المشتركة . ولم يقف ضد هذا التيار غير إيرازموس

صاحب النزعة الدولية الإنسانية فندد بالحرب ونادى بأنه يتفق مع شيشرون صاحب النزعة السلمية الذى أكد أن أكثر أنواع السلام ظلماً هو أفضل من أعدل أشكال الحرب . ويمثل الناحية النظرية فى العلاقات الدولية الجديدة مفكران اثنان : مكيافللى وهو يعكس روح التوسع الذى لا يعرف حدا ، والقوة الإنسانية الأخلاقية التى قامت عليها حركة النهضة الإيطالية . وغروسيوس وهو من نتاج حركة الإصلاح التى طالبت للفرد بحرية تامة تمكنه من إطاعة ما اصطلح الناس على تسميته بالقانون الإلهى .

أما مكيافللى فوطنى مبالغ فى وطنيته ، وممجد للقوة والكفاءة فوق جميع الأشياء وهو واضع المبدأ الذى استفظعه الناس جهراً ، بينما يطبقه رجال الدولة والدبلوماسيون استتاراً حتى يومنا هذا — ذلك المبدأ القائل إن الدولة غاية فى حد ذاتها ، لا تدين بالولاء لأى قانون سوى قانون مصلحتها الفضلى . « ذلك أنه عندما تكون سلامة بلادنا بكاملها مهددة ، يجب أن لا نقيم وزنا لاعتبارات العدالة والظلم ، والشفقة والقسوة ، وما يمكن امتداحه وما يخجل الإنسان منه . بل على العكس يجب أن توضع جميع الاعتبارات جانبا وأن يتبع فقط الطريق الذى يؤدى إلى المحافظة على البلاد وصيانة استقلالها » (٢١) . « لندع الأمير إذن يسعى وراء المحافظة على الدولة ، فالوسائل تعتبر أبداً ودائماً مشرفة وتحظى بالموافقة العامة » (٢٢) . « وإننى لأعتقد أنه عندما يخشى على حياة الدولة فإن الملكيات والجمهوريات على وجه السواء تحنث بالوعود وتظهر النكران » (٢٣) . فسلام الأمة هو القانون الأسمى Salus populi suprema lex وهو القاعدة التى يجب أن يرتكز عليها القانون الجديد . ويجب أن يكون الأمن مرادفاً للازدهار التجارى . فكل حرب ستكون عادلة محقة من وجهة نظر الطرفين المتحاربين ، لأن قوة الدولة هى الحق الأسمى . وأما أبطال مكيافللى فهم فرديناند آراغون « وهو أمير يبشر دائما بضرورة المحافظة على الوعود . ولكنه لا يطبق ذلك أبدا . » وسيزار بورجيا » الذى قام بكل شىء يمكن أن يقوم به رجل قادر وداهية ، حتى

ليعجز المرء عن تقديم قواعد لأمير جديد أفضل من تلك التي يمكن استخراجها من أعمال سيزاربورجيا » [٢٤] . — وما بورجيا هذا سوى رجل كانت مثلى ضرباته المحكمة ، إقدامه على قتل جميع الضباط الذين تآمروا عليه بعد أن استدرجهم إلى الاجتماع به بزعم عقد مؤتمر معهم ، وإلقاؤه مسئولية ذلك على ضابط من أخلص أعوانه ، وقتله ذلك الضابط ، كبش فداء . وينحى مكيافللى باللائمة على باجليونى Baglione طاغية بورجيا Borgia لأنه لم يقتل البابا جوليوس عندما تجرأ واستعمل سلطته لخلعه من إمارته . لاسيما وأن باجليونى هذا لم يرتدع عن ارتكاب أفظع الفواحش ، وقتل أقربائه . لذلك كان يجب عليه أن يعرف كيف يكون قوياً « وشريراً مدهشا » . ذلك هو الطريق الوحيد الذى يجب على الدولة اتباعه فى أعمالها .

ويشير مكيافللى بأن من الضرورى ، لا مجرد الدفاع عن قوة الدولة فحسب ، بل توسيع هذه القوة . « فجميع الشؤون البشرية فى حركة دائمة . والوقوف من مستحيلات الأمور ، ولذا فإن هذه الشؤون إما أن تتقدم أو تتقهقر . وحيث لا يهدينا العقل إلى الطريق القويم ، تسوقنا الضرورة » [٢٥]. لذلك يجب على الملكيات والجمهوريات أن تغزوا جيرانها ، وهذه هى علة تفوق روما على دويلات الإغريق المكونة من المدن . وليست القومية هى الهدف ، ولكن الغزو هو الغاية ، وما القومية سوى عامل يبسط هذا الهدف ويقربه من متناول اليد : « فما من مقاطعة اتحدت أو عرفت السعادة إلا بعد أن خضعت لأمير واحد ، أو لدولة واحدة ، كما حدث فى فرنسا وأسبانيا »[٢٦] . وهما دولتان محاربتان أعجب مكيافللى بهما كل الإعجاب . أما سياسة الغزو فإنها تماثل سياسة روما : وتتكون من زيادة سكان البلاد وكسب الحلفاء لا الرعايا ، وإقامة المستعمرات ، وتقديم غنائم الحرب للخزينة ، والمحافظة على بقاء الدولة غنية والفرد فقيراً ، وفوق كل شىء آخر الاحتفاظ بجيش مدرب قوى ، إذ أن المصدر الأساسى لحق الدولة هو قوتها ورذيلتها الوحيدة ضعفها . لذلك اقتضت الضرورة

القصوى أن يكون للدولة رديف عسكرى (ميليشيا) وتجنيد عام وهما من الأمور التى لم تكن معروفة فى تلك الأيام التى كانت الجيوش فيها تتكون من الجنود المرتزقة . و « مصلحة الدولة » تعلو على كل اعتبار آخر . أما الغزو وتوازن القوى فهما هدفا كل عمل دبلوماسى .

إن ما قام به ميكافللى هو أنه رفع إلى مستوى المبادئ العامة ، الأساليب الشائعة التى كانت تطبقها جميع الدول الإيطالية فى أيامه . فقد استبق الأمراء والحكام المستبدون قواعده . وطبقت حكومة الأعيان التجارية فى البندقية مبادئه فى الغدر ومصلحة الدولة وكفاية الإدارة خلال أجيال عديدة . ولكنه بتحرير نفسه تحريراً مطلقاً من جميع القواعد والقوانين العليا مهما كان شكلها ، يظهر وكأنه تشبه بالباباوية التى كان يكرهها كراهية شديدة . فقد كانت الباباوية مطلقة السيادة أكثر من أية دولة أخرى . ومع أن البابا كان مقيداً من الناحية النظرية بالقانون الطبيعى فقد كان بوسعه أن يتغاضى عن مخالفات ذلك القانون ، كما فى حوادث تعدد الزوجات ، وأن يجد تأويلا لأى « يمين » مهما كانت . وعلاوة على ذلك فقد قرر مجمع كونستانس أثر علاقاته مع هاس Hus أن نقض العهد مع الملحدين أمر مسموح به . وجاء مكيافللى فاستبدل الكنيسة بالدولة ، والعدو بالملحد ، وأسس الدين الحديث القائم على تمجيد الدولة . وقد أخذت الدول القومية الناشئة بحرفية مبادئه تقريبا ، وكانت أشد الجماعات تطبيقا لها « جمعية المسيح » التى يعرف أتباعها باليسوعيين — وهى أعلى مثال على انصهار الفرد فى بوتقة بيئة عضوية . وقد كان على الفرد فى تلك البيئة التى قيل عن أهدافها بأنها مقدسة أن يصبح « كالجيش » بين يدى قائده .

قوة القانون الدولى الزاجرة

إذا كان مكيافللى قد وضع الإرشادات والنصائح التى يجب على الدول المستقلة اتباعها — والتى اتبعتها كلما كان ذلك ملائما حتى يومنا هذا — فإن غروسيوس وضع فى كتابه « حقوق الحرب والسلام » الذى نشر عام (١٦٢٥)

أسس النظرية القانونية التى كانت تلك الدول تعود إليها فى تبرير أعمالها ؛ والمثل الأعلى الدولى الذى كان غاية ما تطمح إليه . كان غروسيوس قانونياً ورجل دولة هولاندى ، شهد بأم عينيه النتائج التى تؤدى إليها قواعد مكيافللى عند ما طبقت فى صراع هولاندا ضد أسبانيا فى حرب الثلاثين سنة فى ألمانيا، فدفعه ذلك إلى محاولة وضع بعض القيود على ما سمى « بمصلحة الدولة » التى كانت من غير قيد ، وكانت تغطى على كل اعتبار آخر . ولم يحاول غروسيوس أن يوقف تنافس الدول ذات السيادة ، ولكنه حاول أن يضع نظاماً لذلك التنافس . وقد كان مثله الأعلى « الحرب المتمدنة » وهو الذى أصبح مثلا أعلى لأوربا فيما بعد . وهو يوافق على ما نادى به دانتى من أن الحياة الإنسانية بكاملها وجوهرها تكوّن مجتمعاً واحدا ، ولذلك فإن بعض القوانين — وأهمها المحافظة على العهود — ثابتة ثبوت الطبيعة البشرية . وكان انتشار البروتستانتية وما تبعها من إنكار للقانون الرومانى الذى حافظت عليه البابابوية وطبقته حتى ذلك الوقت قد ترك — بعد زوال سلطة البابا — المجال مفتوحاً أمام أمرين : أما نظام مكيافللى وما ينتج عنه من كفاح مميت بين الأمم من أجل البقاء لا تتخلله هدنة ، ووضع مصطلح لمبادئ الشرف وحسن السلوك بين الأمم . ويمكن القول إن الناس بصورة عامة — حتى رجال الدولة لم يكونوا على استعداد لاتباع مكيافللى دائما . لذلك رحبوا بغروسيوس حين وضع أسساً لمصطلح للشرف ، بقطع النظر عما إذا كان هذا المصطلح سيطبق أو لا يطبق .

اتجه غروسيوس إلى حيث اتجه الإسكندر المقدونى من قبل عندما جوبه بمشكلة حكم عدد من الشعوب الشرقية وإلى حيث اتجه المشرعون الرومانيون عندما امتد حكم روما على الكثير من الأمم الغربية — أى إلى قانون الطبيعة . والعقلُ البشرى عندما يجابه عدداً من العادات المتناقضة فى ما بينها ، فإنه يسهل عليه أن يبحث عن بعض لمبادئ الأساسية فى العدالة وحسن المعاملة التى تسمو فوق هذه العادات وترتفع فوق الواقع الذى يأمر بالأخذ بها ، وتشكل بالنتيجة

قياساً للحكم عليها . ثم إن النظرة إلى الكون كأنه إنسان صغير — وهى النظرة التى سادت حتى مجىء العلم الحديث ينشأ عنها اعتبار تلك المبادئ الأساسية كأنها من صميم بناء الكون وروحه وكأنها قوانين إلهية أو طبيعية . ولو اعتبر الإنسان مصدر هذه المبادئ الأساسية وبنيت على مجرد مفاهيم من صنع الإنسان فى العدالة والحق ، لكان ينقصها الثبات والصفة الإلزمية الشاملة . وقد توصل اليونان إلى مثل هذا المفهوم حين قابلوا الطبيعة مع مختلف قوانين الإنسان . وبتأثير المذهب الرواقى انتشر المفهوم القائل بأن الطبيعة عملية عقلية كبيرة ، وأنها روح النظام والحق بين جميع الحكام الرومانيين . ونشأت عن الغزوة الرومانية مشكلة مماثلة : ما هو القانون الذى يجب أن يطبق على الرعايا الجدد والغرباء ، طالما أن القانون الرومانى المدنى jus civile هو للرعايا الرومانيين وحدهم ؟ توصل الحقوقيون الرومانيون إثر ذلك إلى وضع قانون دولى jus gentium أو قانون شعوب العالم الذى جمعه رجال مشبعون بمثال الرواقية الأعلى فى قانون الطبيعة . وهكذا امتزج قانون الطبيعة وقانون الأمم واعتبر هذا المزيج القانون الذى بناه العقل الطبيعى لجميع الأفراد . وعندما أعيد القانون الرومانى فى القرن الثانى عشر ، أخذ هذا المفهوم القائل بنظام فى العدالة والحق ، مستقل تمام الاستقلال عن أى تشريع إنسانى له ، أو موافقة عليه واعتبر أفضل وسيلة فعالة من أجل نقد جميع المؤسسات . فاستعمله مناهضو البابوية من أجل تأييد الإمبراطورية ، واستخدمه الدستوريون فى الكنيسة ضد الملكية ومن أجل إقامة مجلس كنسى . ولقد أشرنا إليه من قبل عند بحثنا المحاولات المختلفة لتحديد الأساس العقلى للسلطة ، على نحو ما فعل هوبس والسوزيوس معا . ونال هذا المبدأ القانونى الأخلاقى سنداً قوياً ، عندما اكتشف العلم الجديد قوانين الطبيعة الثابتة المنسجمة بالمعنى المادى . ولما كان العقل متغلغلا فى الطبيعة ، فقد بدا من السهل الاعتقاد أن الطبيعة هى أساس القوانين الأخلاقية والقوانين الرياضية على حد سواء . ويعود الفضل فى التمييز بين القانون الوصفى والقانون الجبرى إلى

سبينوزا وحده بما كان له من تفكير نير واضح .

أصبح قانون الطبيعة أساساً لجميع الحقوق الطبيعية والواجبات الكلية ، وخدم الغرض الذى قصد له من ضبط طغيان الأمم المستقلة . يبتدئ غروسيوس كما يبتدئ أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى من المبدأ القائل بأن الإنسان اجتماعى بالطبع . فالشهوات الطبيعية والتبصر العقلى يجذبان الأفراد بعضهم صوب بعض ، ويفرضان سلوكاً ينسجم مع الوجود الاجتماعى . وهذه الحياة الاجتماعية ممكنة إذا تحققت شرائط لا يمكن تحققها بدونها . وما الأخلاق الطبيعية سوى الانصياع لهذه الشرائط . وكل ما يجعل تحقيق الحياة الاجتماعية للكائنات العاقلة من الأمور المستحيلة فهو خطأ . فالقانون الطبيعى ينشأ إذن من مبادئ كامنة فى الطبيعة البشرية ومطالبها ، فهو والحالة هذه كلى ثابت لا مفر منه كالطبيعة البشرية ذاتها . ومع أن الله خالق الطبيعة قد أرادها فى جميع أعماله ، إلا أنها أصبحت مستقلة عن أمره ، ولم يعد فى استطاعته أن يجعل صواباً أمراً هو فى حكم العقل خطأ ، كما ليس فى استطاعته أن يجعل مجموع اثنين مع اثنين يساوى أكثر من أربعة . ويستطيع عقل الإنسان أن يهتدى إلى الصواب بدراسة شرائط الحياة الاجتماعية ، كما يهتدى تماماً إلى الصواب بدراسة الرياضيات . ومقياس الصحة فى السلوك الإنسانى هو التطابق العقلى مع حاجات الوجود الاجتماعى .

فأما فيما يختص بالعلاقات بين الأفراد فإن هذه المبادئ تشكل أساس كل حكومة مدنية ؛ إذ أن مثل هذه الحكومة تنال من الأفراد الطاعة نتيجة اعترافهم بتلك المبادئ . ويرجع إبداع غروسيوس إلى تطبيقه لهذه المبادئ على العلاقات بين الأمم ، واعتباره الدول ذات السيادة بمثابة الأفراد فى وحدة اجتماعية أكبر . وفى جمعية الأمم هذه — وهى فكرة ما كان العالم المسيحى فى القرون الوسطى ليقبل بها — لأنها جمعية ، توجد واجبات متقابلة لا يمكن إهمالها إذا كان لتلك الجمعية أن تستمر فى وجودها . ومثل هذه المبادئ — بالشكل الذى طبقت فيه فى علاقات

أفضل الأمم — تشكل قانون الأمم jus gentium . وقد حاول نحروسيوس أن يحتفظ بالتمييز بين قانون الطبيعة الذى ينادى العقل بأنه أساسى وجوهرى ، وبين قانون الأمم المكون من العرف المطبق . ولكن الاختلاف فى العادات وصعوبة التوصل بوساطة العقل إلى معرفة ما هو أساسى ، دفع بالقانونين لأن يتوحدا عملياً كما حصل فى القانون الرومانى قبلا . وهكذا لم يكن القانون الدولى كما خرج من أيدى غروسيوس مجرد بيان عن المثل الأعلى للسلوك القومى ، ولا مجرد وصف للطريقة التى بها عاملت الأمم بعضها بعضا ، ولا مجرد تأكيد علمى للضرورات التى يجب أن تتحقق من أجل بقاء المجتمع الأوروبى ، وإنما كان صهراً لهذه الأمور الثلاثة معا . وأن ما حاول غروسيوس القيام به هو أن يستكشف وجود واجبات مشتركة تعتبر ملزمة بصورة عامة حتى ولو لم تطبق دائماً ، وأن يعطى لهذا المثل الأعلى كل القوة الممكنة وذلك بإقامة أسسه فى العادة والعقل . إنه لمن السهل أن نرى السبب فى أن القانون الدولى ، الذى ما زال مرتبكاً مضطرباً حتى يومنا هذا ، كثيراً ما تضمن مبادئ مكيافللى . والواقع أن فى القانون الدولى صراعاً بين المثالية والواقعية . فهو يترك تأويل قواعد المعاملات بين « أفضل الأمم » إلى كتاب معينين ، كما يترك أمر تقرير مقياس ما هو ضرورى لحفظ المجتمع الأوروبى وبقائه إلى الوطنيين من رجال الدولة . وأفضل ما يحققه ، أنه يبقى فى عقول الحكام ونصب أعينهم مفهوماً حياً قوامه أن الدول تشكل مجتمعاً واحدا ، وأن عليهم نوعاً من مسئوليته المبهمة إزاء بعضهم بعضا ، فى أن لا يخرقوا العرف السائد خرقاً فاضحا . وإذا ما قورن هذا بما جاء به مكيافللى ، فإنه من غير شك تقدم يذكر . جاء فى رسالة شهيرة عنوانها « الحرب فى مدرسة السيدة أوربا » . إن القانون الدولى يشبه مصطلح الشرف الذى يتبعه صبية المدارس . فهو لا يهدم الأنانية أو التخاصم أو الغش ، وكثيراً ما يحمى المشاكس ويجبر المسالم على القتال ، ولكنه يعطى شيئاً مشتركا . وعلاوة على ذلك فإن مذهب المساواة بين جميع الدول المستقلة — وهو مذهب بالغ الأهمية

من الناحية النظرية ومهمل من الناحية العملية قد قوى من اللامسئولية القومية التى كان يهدف إلى الحد منها . فكل دولة صغيرة تجد الشجاعة للتقدم بمطالب فاضحة كما تفعل جاراتها من الدول العظمية القوية . وإننا لنرى بأم أعيننا الدول الجديدة فى أوروبا تتبع قاعدة « أفضل الأمم » بأن تمجد ذاتها فى استقلالها .

ولكن بالرغم من ذلك كله فقد كان لغروسيوس أثر . فقد تخوض الأمم الحروب بالاستناد إلى قانون الطبيعة ، ولكن عليها أن لا تنسى وجود رابطة إنسانية مشتركة حتى بين الأعداء ، مع أن هذه الرابطة قد لا تكون سوى الحقد المشترك . ولما كانت الدول لا تخوض الحروب إلا بقصد الوصول إلى السلام وجب أن تكون الحروب إنسانية وعادلة بمقدار كاف ليكون السلام ممكنا . وما من دولة واحدة تستطيع الاكتفاء بذاتها حتى لا تكترث بعلاقات منظمة مع الدول الأخرى ، أو برأى الإنسانية بصورة أوسع . ولو أننا نظرنا إلى جميع المبادىء التى كان غروسيوس وغيره من المفكرين السياسيين يتداولونها ، لظهر لنا بديهياً أن الدول الأوروبية كان يجب عليها بعد أن نجحت فى حل المجتمع المسيحى القديم الذى كان يحكمه البابا وقانونه الكنسى ، أن تبرم عقداً اجتماعياً جديداً فيما بينها ، تنشىء بموجبه سلطة جديدة ذات سيادة وقانوناً ملزماً تتقيد جميعها به . ولقد قدمت لهذا الغرض « المشروع الكبير » الذى وضعه سالى Sully وهنرى الرابع ومشروع آبى دى سان بيير Abbé de Saint Pierre غير أن الطبقة المتوسطة وجدت الحرية القومية فى ظلال قانون الطبيعة أكثر جدوى وربحاً فلم تؤيد مثل هذه المشاريع . فضلا عن أن قوى الوطنية التى أصبحت أمراً واقعاً كانت ستحول دون تحقيقها على أى حال .

وهكذا تم وضع الحجر الأساسى على قاعدة النظرية التى تدعم المؤسسات السياسية الجديدة التى قامت على أنقاض النظام الإقطاعى والإمبراطورية الكنسية فى القرون الوسطى ومهد الطريق لامتلاك الطبقة التجارية السيطرة مباشرة

فى الحكم ، وللتنافس التجارى الشديدة الذى وقع فى القرن التالى . وتناسى الناس خدمة الإنسان للإنسان ، والواجبات المتقابلة ، والسلام الكلى . وحل محلها التماحك حول الحقوق ، والاندفاع الأعمى وراء الثروة والرفاهة ، والحروب وشائعات الحروب . ولكن كانت تنمو وسط هذه الثمار الغريبة وردة التسامح والمصالحة . ودخلت العالم قوة جديدة هى قوة العلم .

المصـــادر

1. J.A. Symonds, *Revival of Learning*, 12.
2. Machiavelli, *Prince*, ch. 26.
3. Shakespeare, *King Richard II*, Act II, Scene 1.
4. Luther, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 594.
5. Machiavelli, *Prince*, ch. 17.
6. J. Bodin, *De Republica*, Lib. I, cap. 1.
7. Ibid., Lib. I, cap. 8.
8. Justinian's *Codex*, I, 17.
9. Hobbes, *Leviathan*, ch. 13.
10. *Ibid.*, ch. 11.
11. *Ibid.*, ch. 13.
12. *Ibid.*, ch. 13.
13. *Ibid.*, ch. 18.
14. *Ibid.*, ch. 17.
15. Machiavelli, *Prince*, ch. 17.
16. J. Bodin, *De Republica* (Frankfort, 1641), 162.
17. Althusius, *Politica*, ch. II, Sec. II.
18. Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. Machiavelli, *Discorsi*, III, 41.
22. Machiavelli, *Prince*, ch. 18.
23. Machiavelli, *Discorsi*, I, 59.
24. Machiavelli, quoted in P. Smith, Age of the Reformation, 590.
25. Machiavelli, *Discorsi*, I, 6.
26. *Ibid.*, I, 12.

المراجع

النمو الاقتصادى

اقرأ بالإضافة إلى المراجع المذكورة فى الفصل السادس : A.F., Pollard, *Factors in nod. Hist.*; Max Weber, *Gen. Econ. Hist.*; H. Sée, *Modern*

Capitalism; J.A. Hobson, *Evolution of Modern Capitalism;* G.N. Clark, *The 17th Century;* F.L. Nussbaum, *Absolutism, Mercantilism, and Classicism.* W.J. Ashley, *Econ. Organization of England;* E. Lipson, *Econ. Hist. of England;* A.P. Usher, *Industrial H. of England;* W. Cunningham, *Growth of English Industry and Commerce;* G. Unwin, *Ind. Organization in the 16th and 17th cent.;* R.H. Gretton, *The English Middle Class.*

التربية

J.H. Rose, *Nationality in Mod. Hist.;* C.J.H. Hayes, *Essays in Nationalism Hist. Evol. of Modern Nationalism.* Hulme, c. 3; Pollard, chs. 1, 3; Acton, c. 9. Machiavelli, *The Prince, Florentine History, Discourses on Livy;* P. Villari, *Life and Times of Machiavelli.* J.R. Green, *England,* c. 7. Historical plays of Shakespeare.

النظرية السياسية

G.H. Sabine, *H. of Pol. Theory;* J.N. Figgis, *Theory of the Divine Right of Kings, Studies in Pol. Thought from Gerson to Grotius;* J.W. Allen, *H. of Pol. Thought in the 16th c.;* O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society,* 1500-1800. F.J.C. Hearnshaw, *Soc. and Pol. Ideas of some Great Thinkers of the Ren. and Ref., of the 10th and 17th cents.*

مذاهب المصلحين

Sabine c. 18; Allen, Pt. I; Hearnshaw, *Ren. and Ref.,* chs. 7, 8; Thœltsch, c. 3. L.H. Waring, *Pol. Theories of Luther;* H. Baron, *Calvins Staatsanschauung; A Defense of Liberty against Tyrants,* ed. Laski; H.L. Osgood, Political Ideas of the Puritans," in *Pol. Sci. Qu.,* 1891; H.D. Foster, Pol. Theories of the Calvinists," in *Am. Hist. Rev.,* 1916; C.E. Merriam, *American Pol. Theories.*

المذاهب الزمنية

Machiavelli, Sabine, c. 17; Figgis, *Gerson to Grotius,* c. 3; Hearnshaw, c. 4; H.J. Laski, *Machiavelli and the Present Time,* in *The Dangers of Obedience.* Bodin, *De la Republique,* Knolles tr.; Allen, III, c. 8; Sabine, c. 20; Hearnshaw, *10th and 17th c.,* c. 2. Hobbes, *Leviathan, De Cive, Phil. Rudiments; The Phil. of Hobbes,* ed. F.J.E. Woodbridge. Accounts by J. Laird, Leo Strauss; Leslie Stephen, C. Robertson, F. Tonnies.

Althusius, *Politica*, ed. Friedrich; Hearnshaw, 16th and 17th cents., chs. 4, 7; O. Gierke, *Johannes Althusius*. W. Graham, *English Pol. Phil. from Hobbes to Maine;* G.P. Gooch, *Pol. Thought from Bacon to Halifax, English Democratic Ideas in the 17th cent.* (with H.J. Laski); H.J. Laski, *Rise of Liberalism; ibid.* in *Enc. Soc. Sciences*, I.W. Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Rev.*

المذاهب الاقتصادية

E. Heckscher, *Mercantilism; ibid.* in *En. Soc. Sci.* J.W. Horrocks, *H. of Mercantitlism.* G. Schmoller, *The Mercantile System.* C.W. Cole, *French Mercantilist Doctrines, Colbert.* T. Mun, *England's Treasure by Foreign Trade, A Discourse of Trade.*

القانون الدولى

Grotius, *On the Law of War and Peace;* Sabine, c. 21. G.G. Butler and S. Maccoby, *Dev. of Int. Law;* T.E. Holland, *Studies in Int. Law;* E. Nys, *Les origines du droit international;* A. Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe*, 17e. *siècle.*

الفصل التاسع

الاهتمامات الجديدة فى العصر الحديث

عالم الطبيعة

جلبت النهضة معها رد فعل ضد الزهد والاتجاه الأخروى ، ووجهت عقول الناس إلى الحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشوها على هذا الكوكب الأرضى . وأضافت حركة الإصلاح الدينى تقديساً دينيًّا إلى كل جهد إنسانى يبذل فى كرمة الرب . وقد ظهر خلال هذا العصر أناس هنا وهناك صدفوا عن حكمة القرون الوسطى واتجهوا صوب نوع من التعلم أكثر تواضعًا على ما يبدو. ولكن كان أصحاب هذه الوجوه النادرة منبهرين لا بالروح الإنسانية وإمكانياتها اللامتناهية ، ولكن بالعالم الكبير الذى يعيش الإنسان حياته فيه . ولقد استأنفت أوربا الغربية - من خلال أبحاثهم - سيرها على طريق الاكتشاف العلمى من حيث توقف الإغريق الإسكندريون قبل ألف سنة . وكانوا فئة قليلة فى البدء ، اضطرت لأن تشق طريقها وسط ازدراء بل مقاومة اشترك فيها الإنسانيون Humanists والمصلحون على السواء . ولكن المفكرين المنقطعين فى أبراج منعزلة أو مكتبات منفردة ، أخذوا على أنفسهم ، بشكل متزايد ، مهمة استقراء طرق الطبيعة ، وبعد جهود طويلة صابرة قاسية ، استطاعوا قرب نهاية القرن السابع عشر أن يجعلوا المعرفة العلمية تؤثر فى عقول الطبقة المثقفة . ولم يكتب لا للحركة الإنسانية ولا لحركة الإصلاح الدينى أن تحدث أكبر ثورة فى اعتقادات الناس بالرغم مما بدا من نجاح الحركتين خلال قرون ، بل كتب ذلك للعلم . فلقد قيض له أن يبنى عالمًا جديداً يحل محل العالم الذى تهدم بعد

النهضة . وهذا العلم التطبيقى الذى يستخدم الطاقة فى إنتاج البضائع والسلع هو الذى حول مجتمع القرون الوسطى إلى الحضارة الفوضوية المعقدة التى نعيش فيها اليوم . ومع أن العلم لم يظهر كعامل هام فى اعتقادات الناس أو فى أفعالهم إلا منذ القرن الثامن عشر ، فإنه لم يصل فى الواقع إلى الجماهير من الناس إلا فى الجيل الأخير ، وهدم بذلك الارتباط الوسطى بالقرون الوسطى الذى طبع التاريخ الحديث . أما ولادة العلم ثانية فى عقول الفئة القليلة ، والأفكار الكبيرة الجديدة التى بنى عليها ، فقد دخلت العالم فى القرن السادس عشر – القرن الإنسانى .

ولإظهار التباين بين الروح القديمة والروح الجديدة نورد نصين : الأول مأخوذ من عظة دينية لجون تولر Tauler وهو صوفى إنجيلى من سترا سبورغ عاش فى القرن الرابع عشر وشارك فى الاهتمام الاجتماعى الذى ازدهر فى حركة الإصلاح الدينى فيما بعد ، قال :

« أبنائى : يجب أن لا تبحثوا عن علم كبير . بل يكفى أن تدخلوا أغوار نفوسكم وأن تفقهوا ما هى حقيقتكم الروحية والطبيعية . لا تغوصوا على أسرار الأمور الإلهية طارحين الأسئلة عن المبدأ والمعاد والعدم والوجود أو جوهر الروح لأن المسيح قال : « ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والفصول التى هى من قوة الآب » . أبنائى الأعزاء : لن يعلمنا الروح القدس جميع الأشياء بحيث يمكننا التنبؤ بما إذا كان حصاد السهول أو قطاف الكروم سيكون حسناً أو سيئا ، وبما إذا كان الخبز سيكون غالياً أو رخيصا ، أوما إذا كانت الحرب الحاضرة ستنتهى قريبا . كلا يا أبنائى الأعزاء . بل إنه سيعلمنا جميع الأشياء التى نحتاجها فى سبيل حياة كاملة ، وفى سبيل معرفة الحقيقة الإلهية الخفية ، وقيود الطبيعة ، وخداع العالم وخبث الأرواح الشريرة . إذ كما يقول القديس أوغسطين : « إنه لرجل تعيس ذلك الذى يعرف جميع الأشياء ، ولا يعرف الله . وإنه لرجل سعيد ذلك الذى يعرف الله ولو جهل كل أمر آخر . ولكن ذلك الذى يعرف الله وكل شىء آخر لا يصبح مباركاً بسبب ذلك ، لأنه لا يكون مباركاً إلا فى الله وحده »[1]

أما النص الثانى فهو من كتاب اتلانتا الجديدة *New Atlantis* لفرنسيس بيكون ، يصف فيه مركبًا انكليزيًّا يصل خلال سفرة جريئة فى الأبحار الجنوبية من تلك السفرات التى كان البحارون الإنكليز يقومون بمثلها فى عهد الملكة اليصابات — يصل إلى جزيرة يوتوبية . وفى الجزيرة مؤسسة رئيسية هى معهد كبير مكرس للبحث العلمى . ويأخذ حاكم الجزيرة المسافرين داخل هذا المعهد قائلا :

« لتحل بركة الله عليكم يا أبنائى. سأعطيكم أكبر جوهرة أمتلكها . لأننى سأهبكم من أجل محبة الله والناس الصفقة التى قامت عليها عظمة بيت سليمان . . . إن غاية مؤسستنا هى معرفة الأسباب والحركات الخفية للأشياء ، وتوسيع حدود المملكة الإنسانية ليستطيع الإنسان صنع جميع الأشياء الممكنة » . [٢]

فتولر يمثل القرون الوسطى ، وبيكون نبى العهد الجديد .

اهتمام القرون الوسطى بالطبيعة

يجب أن لا نفترض أن هذا الاهتمام البالغ بالطبيعة كان أمراً جديداً فى القرن السادس عشر . ذلك أن الكثير من الجدة التى تحيط بالأحياء العلمى فى ذلك الوقت تعود إلى السمعة السيئة التى نشرتها الحركة الإنسانية حول اهتمام أهل القرون الوسطى فى الأشياء والحوادث الطبيعية من أجل ذاتها دون الإنسان . والحقيقة أنه منذ فجر نهضة القرن الثانى عشر واهتماماتها الفكرية ، اتجه التعلم الذى كان يغذيه اتساع الحياة الاقتصادية ، صوب المشهد الطبيعى الذى كانت تجرى به جهود الإنسان . ويمكن أن نجد فى القرون الوسطى مصدرين لهذا الاهتمام فى المعرفة الموضوعية : والتجارة التى سعت فى البلاد البعيدة النائية وراء الذهب والكماليات الثمينة والبهارات . وتأثير العلم الإغريقى الذى جاء نتيجة لاكتشاف أرسطو عن طريق العرب .

توسع أوربا

نتج عن نشوء التجارة والمدن أن أسس الأوربيون طرقًا تجارية كانوا يسافرون عليها بانتظام صوب الشرق . فالحملات الصليبية — وهى فى الواقع أولى المجازفات الاستعمارية الأوربية من أجل امتلاك أراض جديدة وابتزاز خيراتها — سرعان ما أصبحت تجارية قدر ما كانت دينية . فالإيطاليون الدهاة — الذين كانوا جد متمدنين إذا قيسوا بالشعوب الشمالية وما كانت عليه من إيمان بسيط — اغتنوا من نقل الصليبيين على مراكبهم ومن الاتجار مع العدو الغنى . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر استمرت لهم صلات منتظمة مع الممالك الإسلامية فى الشرق الأوسط ، ومع الهند والأقسام النائية من روسيا والصين . ومع أن معظم الأقسام الشرقية من طرق القوافل هذه لم تكن فى أيدى الأوربيين فقد استطاع الكثيرون من الغربيين اجتيازها . وسعى عدد من الرهبان الفرنسيسكان إلى تنصـــير الإمبراطورية المونغولية ، كما أن تجاراً ومغامرين كماركو بولو البندقى أيقظوا اهتمامًا شعريًّا باليابان البعيدة . وعندما اتجه البورتغاليون والأسبانيون جنوباً واستداروا حول أفريقيا ثم غرباً صوب الهند مباشرة ، مدفوعين برغبة لاقتسام التجارة مع المرافئ الإيطالية ، فقد كانوا يلبون نداء رغبات ملحة لم يكن عنها فى تلك الأيام من محيد . فسفرة كولومبوس كان لا بد أن تتم سريعًا على أى حال . إلا أن اكتشافه لقارة جديدة فى طريق الهند كان مجرد أمر عرضى ، بل إن هذه القارة نفسها كانت معروفة عند الشماليين المغامرين . ثم إن اكتشاف عالم جديد وسلب خيراته أثر تأثيرًا قويًّا على الخيال الشعبى ، لأن أنفس الناس كانت مهيأة للاهتمام بأشياء كهذه . ومع ذلك فقد كان لهذه الاكتشافات أثر كبير فى توسيع أفق الحياة العقلية . ففى الشرق مملكة بعد مملكة من شعوب كثيرة مثقفة تفوق حضاراتها بكثير الحضارة الأوربية مما أرغم الأوربيين على الاعتراف بتفوقها المادى . وفى الغرب قارات لم تعرف بعد .

وجميع هذه الأقسام كانت خارج نطاق عالم القرون الوسطى المسيحى وخارج الكنيسة . ولقد حكمت الكنيسة بالخطأ على الرأى القائل بأن الناس يعيشون على الجهات المتقابلة من الكرة الأرضية محتجة أنه لو كان الأمر كذلك لما كان الجنس البشرى منحدراً كله من آدم ولما أمكن أن ينقذه المسيح .ثم اتضح خطأ الكنيسة فى زعمها هذا . وتقلصت الإمبراطورية الرومانية المتعجرفة التى بدت للناس خلال ألف سنة وكأنها تضم الكرة الأرضية Orbis Terrarum — تقلصت إلى مجرد بحيرة محدودة من مقاطعة واقعة على حوض المتوسط .

لقد بدأنا ندرك أثر اتساع الأفق الأوربى نتيجة لاكتشاف باقى أجزاء العالم فى التغيرات التى تتابعت بسرعة بعد عام ١٥٠٠ وتقوم أهمية العلاقات التجارية مع الشرق ، وأهمية الممالك التى أنشأها الغزاة الأسبان فى أميركا ، فى أنها كانت العوامل المباشرة الفعالة فى الثورة التجارية الكبيرة التى نؤرخ بها بدء الأزمنة الحديثة . وهكذا ربما كان توسع أوربا هو العامل الأساسى فى انتصار حضارة المدينة وصناعة سكان المدن وتجارتهم . ولولا هذا النمو التجارى على مستوى قومى بل عالمى لما وجد الناس بمثل هذه السرعة أن عقائدهم ومؤسساتهم القديمة أصبحت غير كافية لدرجة تستدعى اليأس منها . ومن المرجح أن تكون هذه النتيجة الاقتصادية لانتشار نفوذ أوربا أكثر العناصر أهمية بالنسبة لتغير الأفكار بين الناس . ولكن من الصحيح أيضاً أن توسع أوربا فرض على عقل العالم المسيحى بطرق غير متناهية ، رد فعل فكرى مباشر . وقد حدث خلال التاريخ أن نتج عن الاحتكاك بحضارات وعقائد أخرى انحلال مجموعة من المؤسسات والآراء المتبلورة ، وإعطاء الناس نظرة مستنيرة عالمية . فنهضة القرن الثانى عشر فى أوربا كانت تعنى أولا بالنسبة للشعوب الأوربية احتكاكها مع العالم الإسلامى والثقافة القديمة التى حافظ عليها . أما الآن وقد انفتح أمام الأوروبيين نصف جديد من الكرة الأرضية — هذا إذا لم نقل شيئاً عن بلاد الشرق القديمة — فقد كان حتماً أن يخسروا شعورهم الإقليمى الضيق الساذج .

ولا ريب فى أن حركة الإصلاح الدينى وحركة النهضة لم تتأثر تأثراً عميقاً بهذا الاتساع فى الأفق . فكلتا الحركتين كانتا من نتاج قوى مبكرة اكتمل نضجها . وكلتاهما كانت تتطلع إلى الوراء . والحقيقة أنهما كانتا الزهرات الأخيرة فى القرون الوسطى أكثر مما كانتا الثمار الأولى فى العهد الجديد . فلا إيرازموس Erasmus ولا لوثر أبديا اهتماماً بالعالم الجديد . ولم يدرك الأوروبيون ضخامة عالمهم إلا بعد حركة التنوير التى تمت فى آخر القرن السابع عشر وفى القرن الثامن عشر . فالعلم والشعور العالمى الواسع ابتدءا معاً عهدنا الجديد . ولم ترم أوروبا حتى يومنا هذا شعورها الإقليمى الذى يجعلها ترى فى عاداتها وعقائدها ومثلها العليا الدينية والأخلاقية سمواً أعلى بكثير مما فى الحضارات الأخرى . ومما لا ريب فيه أنه عندما وجد الأوروبيون أن أميركا بلاد متوحشة وعلى مثل ذلك التأخر ، قوى شعورهم الوطنى بتفوقهم . وحتى عندما اكتشفوا الثقافات الشرقية الكبيرة ، فإنهم وقفوا مندهشين يشخصون إليها بتعجب الطفولة كما فعل البربر قبلُ أمام روما والإسكندرية ، وكادت ، لولا شقة الأنفس ، أن لا تثير فيهم سوى الغريزة البدائية فى السلب والنهب . والذى يدهشنا أن الأوربيين الذين تعلموا بشغف من المسلمين ، والذين اندفعوا بشوق وراء الحكمة الإغريقية والرومانية ، ظلوا زمناً طويلا من غير أن يتأثروا باكتشافاتهم الجديدة . ولم تأخذ النتائج الفكرية الأولى للشعور الأوربى المتسع بالعالم شكل تنشيط مباشر للفكر ، قدر ما أخذت شكل اتساع فى الخيال واستعداد لقبول أى شىء لم يسمع به ، وتحسس فى أن العالم المسيحى لم يكن على أى حال سوى جزء صغير من الكرة الأرضية . وطبيعى أن يكون الرجال السابقون لزمانهم كمونتين Montaigne الريبى ، أول من أدركوا أهمية البلاد الجديدة وعاداتها . وقد تخيل كل من مور More وبيكون « مدنهما الفاضلة » فى العالم الجديد . وخلع الناس على الرجل الأحمر صفة مثالية من النبل . ولكن المغامرين الأسبان والقرصان الإنكليز لم يروا فى تلك الاكتشافات سوى مجال جديد للثروة والقوة ، كما رأى

اليسوعيون الأبرار فيها مجالا لهداية أناس جدد إلى الإله الصحيح . وكان لا بد لأوربا أن تنتظر مجيء مفكريها أمثال هوبس ولوك وفولتير والروح العلمية فى القرن الثامن عشر قبل أن يجتاز اهتمامها فى عجائب الأرض طور المراهقة .

ولكن زهو هذه التجارب الجديدة الكثيرة . وقصص المسافرين الطافح بالعجائب والغرائب ، وروايات الحب الفاتنة ككامونيز لوزيادز Camoen's Lusiads التى احتفلت بها البورتغال – أول بلاد المغامرين – بإمبراطوريتها فى الهند ، انضمت إلى الفيض الجديد من الثروة المتدفق إلى مدن إيطاليا وأسبانيا وهولاندا ، لتعزل مشاكل القرون الوسطى واهتماماتها باعتبارها غير ذات موضوع . فهنا عالم لغزى . وهنا ممالك جديدة بكاملها تنتظر من يفتتحها . وعظيم هو الإنسان . ومدهشة هى إمكانيات الحياة الإنسانية .

اكتشاف العلم العربى

وسط هذا العالم الذى أخذت رقعته فى الاتساع اتجه رجال القرون الوسطى إلى المعرفة العلمية التى وجدوها فى مكاتب العرب وجامعاتهم الغنية . وحين أخذ الغرب يستيقظ فى مطلع القرون الوسطى انتقل مركز الثقافة الإسلامية بنتيجة فعل المتعصبين من المصلحين المسلمين ، من الخلافة الشرقية إلى أسبانيا . وعن طريق أسبانيا جاءت أول معرفة بمؤلفات أرسطو الكبيرة . ولكن المسلمين أنقذوا من العالم القديم شيئاً كان أرسطو ، بالرغم من عبقريته ، عاجزاً كل العجز عنه ؛ وهو العلم الرياضى والآلى . ويظهر أن عظمة العرب كانت كامنة فى مقدرتهم على تمثل أفضل ما فى التراث الفكرى للشعوب التى احتكوا بها أكثر مما كانت فى أى إبداع أصيل . فقد أخذوا من العالم اليونانى المعرفة الرياضية والطبية التى احتقرها الرومانيون ، ونبذها المسيحيون جانباً وراحوا يعملون بصبر وجهد فى ذلك الطريق الذى ازدراه الإغريق فى أوج عظمتهم ، تابعين طريق التطور البطيء والتكييف العملى . وقد اكتسبوا من الهند الأرقام « العربية » التى

لا يمكن الاستغناء عنها ، وشكل التفكير الجبرى الذى لولاه لما استطاع المحدثون قط أن يبنوا على الأسس التى وضعها الإغريق . وبنوا فى القرن العاشر فى أسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فحسب ، بل كان علماً طبق على الفنون والصناعات الضرورية للحياة العملية . وعلى الإجمال كان العرب يمثلون فى القرون الوسطى التفكير العلمى والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلها فى أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة . وخلافاً للإغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب الصبورة . أما فى الطب وعلم الآليات ، بل فى جميع العلوم ، فقد استخدموا العلم فى خدمة الحياة الإنسانية مباشرة ، ولم يحتفظوا به كغاية فى حد ذاته . وقد ورثت أوربا بسهولة عنهم ما ترغب أن تسميه بروح « باكون » التى تطمح فى « توسيع نطاق حكم الإنسان » على الطبيعة .

وعلاوة على ذلك تأثر العرب تأثراً عميقاً بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة التى كانت سائدة فى الأراضى الهلينية — وهى الأراضى التى كانت أول ما وقع تحت حكمهم . ولكنهم حتى حين أخذ بلبهم أرسطو « الفيلسوف » فإنهم أعطوا فلسفته صبغة أفلاطونية قوية . ومع أن أفلاطون والذين انضموا تحت لوائه ممن حملوا اسمه لم يعنوا كثيراً بالاتجاه البيولوجى النظامى الذى عرفت به المدرسة المشائية ، فإنهم شددوا على الرياضيات ، وهى أهم شىء بالنسبة للعلم الطبيعى . وربما أخذوا تشديدهم هذا عن الفيثاغوريين — تلك الجماعة الغريبة التى مزجت بين معرفة دقيقة لقوة الأرقام واحترام صوفى وتقديس لها . وبينما امتص التقليد المسيحى صوفية الأفلاطونية الجديدة وأهمل علمها الرياضى ، فإن العرب أظهروا حباً متساوياً للناحيتين . وعلى ذلك حين نشأت الجامعات فى العالم المسيحى فإنها وجدت أن أسبانيا لم تحتفظ بالعلم الإسكندرى فحسب ، بل أضافت إليه الشىء الكثير أيضاً .

ولقد شهد القرن الثانى عشر عملية التمثيل الكبرى لهذا العلم . وتم ذلك فى مركزين رئيسيين : صقلية والأندلس ، حيث تلاقت الثقافتان المسيحية والإسلامية .

وكثيراً ما كان علماء اليهود وسطاء فى هذه العملية . فى عام ١٠٦٠ ترجم قسطنطين الإفريقى كتب هيبوقراط وجالينوس وأسس مدرسة طبية فى سالرنو قرب نابولى . وتبع العلماء الجيوش الأسبانية بحماسة بحثاً عن الكتب . وبعد أن أخذ المسيحيون طليطلة أصبحت هذه المدينة مركزاً كبيراً للدراسة . وسافر اديلارد أوف باث Adelard of Bath إلى أسبانيا وصقلية ليعمل على ترجمة الكتب الرياضية والعلمية . وقد ترجمت كتب إقليدس عن اللغة العربية عام ١١٠٠ ، وصرف جيرار أوف كريمونا (١١١٤ – ١١٨٧) سنين عديدة فى طليطلة حيث ترجم عن العربية اثنين وتسعين كتاباً بينها الماجسطى لبطليموس وكتاب القانون لابن سينا فى الطب . وقد استعلمت هذه الكتب الجديدة فى شارتر حيث وجدت فيها أشهر مدرسة فى القرن الثانى عشر ودرسها تييرى أوف شارتر (١١٠٠) ووليام أوف كونش (١١٤٥) وعلماء آخرون كثيرون . وكانت كتب إقليدس وبطليموس أول ما ترجم عن الإغريقية فى صقلية عام ١١٦٠ . وكان كتاب الرياضيات الأساسى الذى استعمل فى القرون الوسطى والذى وضعه ليوناردو بيزانو ودرس فى باريرى هو الذى أدخل التجديدات العلمية العربية فى أوربا . وطاف رجال من أمثال جروستست – الذى كان يعتبر مصدر إشعاع علمى فى أوكسفورد – أوربا وأسبانيا سعياً وراء مؤلفات فى العلوم الرياضية والتجريبية . أما شغفه بالكتب وحماسته لها حين استولى الصليبيون على القسطنطينية عام ١٢٠٤ وأرسلوا سيلا جديداً من المخطوطات الإغريقية لعلماء الغرب فشىء بالغ فى التأثير .

علم الطبيعة فى ذروة القرون الوسطى :

وهكذا وجد منذ أول القرن الثانى عشر تقليد مستمر من العلم الطبيعى أضعف من سيطرة مدرسة توما الإقوينى خلال مدة قصيرة من الزمن امتدت من ١٢٥٠ إلى ١٣٠٠ ولكنه عاد فظهر بقوة فى الجيل التالى . وقد ارتبطت

الفكرة الأساسية فى العلم التجريبى العامل على اكتشاف الأسس الرياضية لتركيب الطبيعة بنظرية البصريات التى عرفتها المدرسة العربية الأفلاطونية وخاصة كما وضعها كل من ابن الهيثم وابن جبيرول اليهودى . فالنور الإلهى هو وساطة كل ما فى الطبيعة من علل وهو الذى يخلع الصور على جميع الأجسام . لذلك تخضع كل عملية فى الطبيعة إلى القوانين الهندسية فى البصريات . ولقد وضع ويتليو Witelo فى بادوا عام ١٢٧٠ كتاباً فى علم المرئيات اعتمد فيه على ابن الهيثم . كذلك ألف ديتريش أوف فرايبرغ D. of Freiberg فى علم النور وأعطى التفسير الهندسى الصحيح لقوس القزح . وقد اخترع بيير دى ماريكور P. de Maricourt – وهو أبرز عالم اختبارى فى زمنه حتى دعاه تلميذه روجر بيكون « سيد التجربة » – اخترع عدة آلات وكتب كتاباً فى المغناطيس عام ١٢٦٩ . وكان يعتقد أن « عمل الأيدى » يجب أن يصحح علم الطبيعة الرياضى وأن يوسع منه .

وعندما جاء منتصف القرن الثالث عشر كانت أسس علم الطبيعة الإغريقى العربى هذا قد استقرت بقوة فى أوكسفورد التى أصبحت أيام غروستست Grosseteste زعيمة المدارس فى علم الطبيعيات الرياضى المناقض لعلم أرسطو الكيفى. ولقد ذهب غروستست إلى أن هنالك علم طبيعة واحداً كلياً هو علم البصريات ، وأن مبادئه الرياضية هى مفتاح كل معرفة فى العالم . وحاول أن يفسر حوادث الطبيعة بالخطوط الهندسية والأشكال والزوايا ، لأن الطبيعة تتبع فى أفعالها دائماً أقصر الطرق الرياضية وأفضلها .

ومع أن معظم ما كتبه تلميذه القدير روجر بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٢) تمثل مع بعض التنقية ، العلم التقليدى الشائع فى هذه المدرسة بكاملها ، فإنك لواجد فيها ما يبدو أنه أقرب إلى النظرات العلمية الثاقبة التى تتنبأ عن المستقبل . ولما كان بيكون شديد الولع بالآداب الإغريقية والعلوم الهلينية فقد جمع فى نفسه جميع اهتمامات فرنسيس بيكون مع نفور من العلم النظرى

المجرد ورغبة فى المعرفة التطبيقية وما تعطى المرء من سيطرة على الطبيعة . كذلك كان لديه الكثير من هفوات فرنسيس بيكون ، وبينها شعور مبالغ فيه بأهميته وإبداعه ، وميل لتجاهل زملائه العلماء والتقليل من أهميتهم ، ومقدرة على التلاعب بكليات براقة ، مع أنه ليس فيما عرفه ما يثبت تلك الكليات . وكان دائم الشكوى ، محاولا إيجاد الأعذار لعدم تحقيقه ما تبجح به من وعود . ولم يخترع شيئاً من الأشياء التى نسب إليه اختراعها ، ولكنه كتب عن اختراعات كثيرة كالبركار ، والعدسة الزجاجية ، وملح البارود ، وكلها أمور كانت معروفة من قبل . ولكنه إلى جانب اعتقاده بأفكار غريبة عجيبة ذهب إلى « أن الرياضيات هى الحروف الهجائية لكل فلسفة » . وأن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة الهندسة — وهى حقيقة لم تخطر ببال الفقهاء المشرعين فى عصر اليصابات . وأما العلم التجريبى فيجب أن يأتى بعد علم البصريات وعلم الفيزياء ، لكى يطبق نتائجهما ويجعلها واضحة ملموسة بينة . وهو علم مستقل لا طريقة كلية . وليس لدى بيكون فكرة عن أية طريقة تجريبية واضحة بدليل قوله :

« إذا قارنا العلم التجريبى بجميع العلوم الأخرى وجدنا أن له عليها ميزة خاصة — وتلك أنه يفحص نتائجها بوساطة التجريب . لأنه يمكن معرفة مبادئ العلوم الأخرى بالتجريب ، أما نتائجها فتستخرج من تلك المبادئ بوساطة البراهين . وإذا كانت هذه العلوم بحاجة إلى معرفة دقيقة كاملة بتلك النتائج ، وجب عليها الاستعانة بهذا العلم التجريبى . صحيح أن فى حوزة الرياضيات تجربة مفيدة تساعدها على حل مسائلها الخاصة بالأشكال والأعداد ، وهى تنطبق على جميع العلوم وعلى الاختبار ذاته ، لأنه لا يمكن معرفة علم من العلوم بدون الرياضيات ، ولكن إذا أردنا التوصل إلى معرفة كاملة ممحصة وجب أن نتبع أساليب العلم التجريبى » .[٤]

وأما الميزات الأخرى لمثل هذا العلم فهو أنه يؤدى إلى استخلاص حقائق كامنة فى بقية العلوم لا يمكن اكتشافها بأية طريقة أخرى ، وإلى استنباط

وقائع جديدة بوساطة الاستنتاج . وهو يفتح السبيل لتكوين معرفة لا يمكن التفوق عليها عن الماضى والحاضر والمستقبل والقيام بأعمال عجيبة بالاعتماد على الآلات والأدوات المخترعة . وإذا نحن توقفنا عند هذا الحد من مذهب بيكون لوجدنا أنه قريب الشبه من مذهبى غاليليو وديكارت . ولكن حين يتعدى هذا الحد نجده يدخل فى أبحاث عقيمة كأن يحاول إيجاد تفسير رياضى لمقاييس فلك نوح .

وبإحياء أرسطو دخلت الحياة العلمية مادة على درجة من القوة لا تسمح بتجاهلها . فقد ظلت كتاباته فى الطبيعيات خلال قرون عديدة نقطة البدء لكل علم طبيعى مهما تباعد الناس عنها مع الزمن . وظلت نظريته فى العلم سائدة حتى مجىء نيوتن ، بالرغم من اختلاف الناس فى تأويلها . على أنه منذ ابتداء القرن الرابع عشر بدأت حركة مثابرة ومستقرية لإعادة تركيب التقليد الأرسطوطاليسى وعندما اتجه هذا الاستقراء إلى علم الطبيعيات ، أدى على مراحل تدريجية إلى نشوء المشاكل الرياضية والآلية التى عرفت فى عصر غاليليو . وحين وجه إلى المنطق أدى إلى صياغة الطريقة العلمية والتركيب العلمى بدقة ، على الشكل الذى نادى به المكتشفون الأولون من العلماء فى القرن السابع عشر .

وتولت مدرسة أوكسفورد دور الزعامة فى هذه الثورة الفكرية . وترك ويليام أوف أوكام — وهو أول من مهد الدرب لهذه الطريقة الجديدة — تلامذته مسيطرين لا فى أوكسفورد فحسب ولكن فى باريز ذاتها وكانت قبل ذلك معقل التومائيين . وقد كان هذا الاتجاه الحديث يتمثل فى نزعة تجريبية ريبية هدمت تماماً فى القرن الرابع عشر المذاهب الكبيرة التى وضعت باعتناء زائد قبل مائة سنة ، فتلاشى أثر ذلك القول بالضرورات العقلية والوحدات والتمييزات الميتافيزيقية . أما حوادث الطبيعة فلا يمكن اعتبار أى منها حقيقياً إذا لم يكن حادثاً ملاحظاً أو علاقة بين حوادث ملاحظة . والمقياس الوحيد

للحقيقة الطبيعية هو التجريب . وفى الوقت ذاته بنى أتباع أوكام على هذا الأساس علماً طبيعياً وضعياً وضع الأسس لعلمى الفلك والتحريك فى القرن السابع عشر . وتوصل عدد من كبار علماء باريز إلى اكتشافات هامة فى دراسة الحركة والأجسام الساقطة . فوضع جون بوريدان J. Buridan مفهوم الاستمرار واعتبر الجاذبية حركة تسارعية متسقة . وحاول البرت أوف ساكسونى A. of Saxony أن يضع قوانين للأجسام السابقة والكتل أكثر دقة مما عرف حتى وقته . واتخذ نقولا أوف أوريزم N. of Oresme ثلاث خطوات حاسمة : فاخترع فكرة الهندسة التحليلية واكتشف قانون الحركة التسارعية المتسقة ، ودافع بشدة عن حركة دوران الأرض وكانت فرضية واسعة الانتشار . وهكذا استبق العلماء عند عام ١٣٧٥ عبقرية ديكارت وغاليليو وكوبرنيق . وتقدم العلم الطبيعى تقدماً مستمراً إلى أن ظهر علماء عام ١٥٧٥ . ولم يعق سرعة تقدم العلم سوى انتقال الاهتمام الفكرى إلى مشاكل الحركة الأدبية الإنسانية ووجود ضرورة لتمثل مجموعة جديدة من القيم . لكن الأفكار الرئيسية لعلم الطبيعة الرياضى ، كان قد توصل إليها تلامذة أوكام فى القرن الرابع عشر ، أى قبل مائتى سنة من تطور الاختبار التجارى والتكنولوجى ، بشكل يكفى لدعم النمو العلمى بثبات واستمرار .

تحيز حركة الأدب الإنسانى ضد العلم :

كونت حركة إحياء الأدب الإنسانى عائقاً بالغاً فى وجه تطور العلم الطبيعى . فلو لم تحصر هذه الحركة جهود أفضل المفكرين فى حكمة لا علمية بجوهرها ، كان ينادى بها الرومانيون — وهم الذين انصرف وعيهم إلى الأمور المدنية وإلى الأخلاق المضيقة ، لولا ذلك لكان من الجائز أن تؤدى هذه الاهتمامات العلمية القوية إلى ظهور مثل غاليليو قبل القرن السابع عشر بوقت طويل . ولو نمت ثقافة علمية أصيلة كنتيجة لتطور الفنون الحرة لكان العالم قد تجنب خمسمائة سنة من صراع عقيم مع فتات الأدبين اللاتينى والإغريقى .

والعالم على أى حال نادراً ما فهم الروح الصحيحة لذينك الأدبين. ومع أن العلم ليس بالحكمة الوحيدة، إلا أن أكثر ما وصل إله العصر الحديث من حكمة أصيلة واستنارة صحيحة إنما تم بفضل العلم الطبيعى الذى ازدراه الناس باستمرار، لا بفضل تدريس الصرف والنحو الذى كان يفرض على أجيال من صبية المدارس .

ولقد احتقر الإنسانيون ، من بترارك ومن جاء بعده ، الطبيعة واتجهوا صوب الإنسان . وعبر بترارك عن احتقاره لاهتمام الناس بالكتب الشعبية الشائعة فى علم الحيوان وطبائعه وفى كتب الأسفار : « لأنه حتى لو كانت جميع الأشياء التى ترويها مثل هذه الكتب صحيحة فإنها لا تساعد الإنسان بأى شكل من الأشكال على تحقيق حياة سعيدة ؛ إذ ما هى الفائدة التى نجنيها عندما نعرف طبيعة الحيوانات والعصافير والأسماك والزحافات ، بينما نجهل طبيعة الجنس البشرى الذى ننتمى إليه ، ولا نعرف أولا يهمنا أن نعرف مصدر حياتنا وإلى أين نعود ؟ »[٦] ولم يبد ، حتى أيرازموس العظيم ، اهتماما فى الاكتشافات الكبيرة التى تمت فى أيامه ، لأنه لم يكن فقط عديم الاكتراث بالعلم الطبيعى ، بل كان يكرهه فى الواقع . وهو يسخر فى مقطع مشهور من كتابه « مديح الحمق » من فلاسفة الطبيعة والرياضيين .

الحملة على عقم فلسفة القرون الوسطى وفقدان موضوعها :

ومع ذلك فإن حركة الآداب الإنسانية قدمت مساعدة كبيرة إلى الحملة التى شنت على فلسفة القرون الوسطى ونجحت فى إعطاء تلك الفلسفة المفهوم الذى تعرف به فى هذه الأيام . ولقد أخذ الناس فى الغرب يشعرون بالاستياء من علم ظهر أنه منقطع الصلة بمشاكل الحياة المدنية الجديدة المعقدة ، سواء أكانت فى عالم الإنسان أم فى عالم الطبيعة . ولم يكتف المهاجمون بالقول إن نظام توما الإقوينى الفلسفى ، ونظام خصومه من أتباع المذهب اللفظى ، كانت كلها عقيمة وعديمة الفائدة — وهما صفتان كان كل من أرسطو

والإقوينى يعتقدان أنهما من مزايا فلسفتهما — بل قالوا بأنها كانت فقيرة ، هزيلة ، جرداء ، حتى فى نطاق الحقيقة . وقد كان هذا الاتهام قائماً على أسس قوية : ذلك أن طريقة فلسفة القرون الوسطى كانت تستبعد التجريب وتعتمد فى مقدماتها أو نقاط ارتكازها على السلطة أو الملاحظة الشائعة ، وهما عادة مصدران قابلان للخطأ وغير كافيين — ومع ذلك فقد بنت عقلية القرون الوسطى على مثل هذه الأسس بناء ضخماً وانتهت إلى تلك التمييزات الدقيقة التى أعطت الفلسفة المدرسية بعد انحطاطها تلك السمعة السيئة . وقد نعت فرنسيس بيكون بحق النتائج المحتمة لمثل هذه الفلسفة بأنها مجرد أشكال للمعرفة . « لأنه إذا كان عقل الإنسان وذكاؤه يعملان فى المادة — وهو عمل ينتهى إلى تأمل مخلوقات الله — فإنه لابد لهما أن يعملا وفقاً للمادة وهما محدودان بها . ولكن إذا كان عقل الإنسان يتخذ ذاته موضوعاً له — كما ينسج العنكبوت بيته — كان لا نهاية لعمله وانتهى فى الواقع إلى علم يشبه نسيج العنكبوت يثير العجب لدقته ولكن لا جوهر فيه ولا فائدة منه » .[٧] وعلاوة على ذلك فإن علم المدارس الفلسفية أهمل غايته الصحيحة — وهى مجد الله — وأصبح وسيلة لزيادة سلطة الإنسان فوق الإنسان وعاملا على رفع شهرته وزيادة ماله بوساطة الظفر فى المجادلات .

كان روجر بيكون واعياً لهذه الأخطار فى القرن الثالث عشر . وكان العلم الأرسطوطاليسى ذاته نتيجة للبراهين التى كانت تستعمل من أجل إقناع الخصم . كذلك كان المنطق الأرسطوطاليسى طريقة تستعمل فى جعل الخصم يقر بمبدأ عام ثم يخطأ نتائجه التى يتوصل إليها بالاستناد إلى ذلك المبدأ . ومنطق كهذا هو دون ريب أداة مدهشة من أجل عرض مبادئ تقليدية مسلم بها والذهاب بها إلى نتائجها البعيدة ، كما فى الفقه واللاهوت المستند إلى الوحى . ومن هنا جاء رواجه بين فلاسفة القرون الوسطى واعتمادهم عليه . ولكنه لم يكن ليأتى بالشىء الجديد الذى لم يعرف قبل . يقول روجر بيكون : « هنالك طريقتان لاكتساب المعرفة . البرهان والتجريب . أما البرهان فهو يغلق المشكلة

ويجعلنا نحن نغلقها أيضاً . ولكنه لا يقدم دليلا ولا يزيل الشك ولا ينتهى بالعقل إلى الراحة المنبثقة من الوعى لامتلاك الحقيقة ، إلا إذا كانت الحقيقة قد اكتشفت عن طريق التجريب » . (٨)

كذلك فان بطرس رامو Pierre Ramus — وهو عالم فرنسى من أتباع الحركة الإنسانية فى القرن السادس عشر — ومن القائلين بأن كل ما علمه أرسطو هو خطأ ، يعطينا صورة حية عن سوء استعمال علم البرهان . قال :

« لم أسمع قط خلال السنين الصاخبة من الدراسة الجامعية التى أمضيت فى سبيلها الأيام والأشهر والسنين ، كلمة واحدة عن تطبيق المنطق . لقد كنت أؤمن حينذاك (وعلى العالم أن يكون ذا إيمان حسب أرسطو) أنه لم يكن من الضرورى أن أقلق نفسى فى تحديد المنطق وغايته ، طالما أن هدفه الأساسى هو إيجاد دافع لصخبنا وجدالنا . وعلى ذلك جادلت وخاصمت بكل ما أوتيت من قوة . وإذا كنت أدافع فى الصف عن قضية ما بالاستناد إلى المقولات ، فقد كنت أعتقد أن من واجبى أن لا أتنازل لخصمى قط ، حتى لو كان مائة مرة على حق . وإنما كان علىّ أن أبحث عن تمييز فى غاية الدقة لكى أحيط الموضوع بكامله بالغموض . ولو كنت أنا المخاصم من جهة أخرى فقد كان كل همى وجهدى ينحصران ، لا فى تنوير الخصم ، ولكن فى التغلب عليه بحجة من الحجج سواء أكانت صالحة أم سيئة . هذا ما تعلمته ووجهت إليه توجيهاً . ولقد كانت مقولات أرسطو أشبه ما يكون بكرة تعطى للأولاد ليلعبوا بها حتى إذا فقدوها كان من الضرورى استرجاعها بالصخب والضجيج . وإذا استعيدت كان من الضرورى المحافظة عليها وعدم السماح للخصم باستردادها . ولقد كنت مقتنعاً حينذاك أن الديالكتيك بكامله إنما هو عبارة عن التخاصم بأصوات عالية شديدة » . (٩)

ويظهر رابليه Rabelais فى وصفه لطريقة تعليم التلميـذ جارجانتوا Gargantva كيف أن روح الحركة الإنسانيـة كانت تؤازر هـذا الاشمئـزاز . فالأستـاذ توبـال هولوفـرنس Tubal Holofernes

ينجح فى جعل تلميذه أكثر فأكثر حمـــاقة ، وذلك بإجبـــاره أن يصرف خمس سنوات فى تعلم الأحرف الهجائية حتى يستطيع استظهارها عكسياً . ثم يلقنه خلال ثلاث عشرة سنة كاملة وستة أشهر وأسبوعين الكتب المدرسية المعروفة فى القرون الوسطى إلى أن يحفظها بالعكس أيضاً . ثم يعقب ذلك بدراسة المجاميع الرومانية المتأخرة خلال ستة عشر عاماً ، تلك المجاميع التى كانت كل ما وجده أول البرابرة .

غير أن فرنسيس بيكون يعطى فى كتابه « تقدم التعليم » : المنشور عام ١٦٠٥ أوسع نقد تفصيلى للعلم فى القرون الوسطى . فإن غاية ذلك العلم أن يمد سيطرة الإنسان فوق الإنسان ، ولما كانت طريقته تقوم على المخاصمة فهو « تعليم خصامى » . وغاية طريقة أرسطو فى أشكالها الشديدة هى البرهان ، وفى أشكالها المعتدلة الإقناع . وهى تحمل قنديلا صغيراً ينير الطريق لكل مجادل وكل معترض ، عوضاً عن أن ترفع مشعلا من النور لإنارة الطريق فى بحث الحقيقة « إن طريقة الاكتشاف والبرهان التى توضع بموجبها أكثر المبادئ كلية بادئ ذى بدء ثم تقاس عليها البديهات المتوسطة وتثبت بوساطتها ، هى سبب الخطأ ولعنة جميع العلوم » .[١٠] وإن أكثر ما كان الناس بحاجة إليه هو طريقة لاكتشاف الحقائق الجديدة لا لتعليم الحقائق المعروفة أو إقامة الدليل عليها . وقد لخص ديكارت عام ١٦٣٧ كل ذلك بقوله : « وأما فيما يتعلق بالمنطق فإن أنواع القياس وأكبر قسط من التدريس الباقى تصلح لتفسير الأمور التى يعرفها المرء (أو كما يقال فى فن لولى Lully إنه يمكن المرء من التحدث من غير إصدار حكم فى تلك الأمور التى يجهلها) أكثر مما تصلح فى تعليمه شيئاً جديداً » .[١١]

إحياء علم الرياضيات الإسكندرانى :

اشترك جميع الناس فى هذا الاستياء من أهداف علم القرون الوسطى وثماره .

وكان الكثيرون يبحثون عن المعارف الطبيعية والحكمة الأخلاقية حتى حين كان اندفاع حركة الآداب الإنسانية على أشده . أما نمو العلم الطبيعى فقد كان يتم باستمرار ولكن ببطء . وقد شهدت أواخر القرون الوسطى مدرستين علميتين رئيسيتين : مدرسة أوكام ، وكانت مراكزها المنيعة موزعة بين أكسفورد وباريس . ومدرسة ابن رشد الإرسطوطاليسية التى كانت على اتصال وثيق مع المدرسة الطبية الكبيرة فى بادوا . ويعود عمل المدرسة الأولى إلى القرن الرابع عشر وعمل المدرسة الثانية إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وتناولت الأولى علم التحريك ونظرية الحركة ومنطق الاستمرار . وتناولت الثانية علم الأصول والتوسع فى التحريك . وقد تقدمت المدرستان بالاستناد أولا إلى نقد إيجابى لفلسفة أرسطو الطبيعية . وكانت مدرسة بادوا تعرف فى عام ١٤٠٠ جميع ابتكارات المدرسة الأوكامية وتدرسها . وأما المشاكل الناشئة فقد أصبح مركز الاهتمام بها من الآن فصاعداً فى شمالى إيطاليا. وما تم فيها من توسع ووضع لها من حلول كان من عمل الإيطاليين بالدرجة الأولى. فكاجيتان أوف تيين Cajetan of Thiene (١٤٦٥) — وهو صاحب أكبر نزعة انقلابية فى العلم بين علماء مدرسة بادوا — شرع مناقشة كبيرة بحث فيها جميع الأدلة فى تأييد علم طبيعة رياضى مقابل علم كيفى . وكان علماء بادوا منـــذ زمن بولس البندقى P. of Venice (١٤٢٩) إلى زمن Cremonini كريمونينى (١٦٣١) واعين تمام الوعى للتباين الواضح النهائى بين علم الطبيعة الأرسطاطاليسى العريق وعلم الطبيعى الغاليلى (نسبة إلى غاليليو) الناشئ . وقد ساهم الصراع النقدى الذى نشأ كنتيجة لهذا التباين مساهمة قوية فى تطور العلم الغاليلى .

وحوالى عام ١٥٠٠ تجدد الاهتمام بعلم التحريك كما وضعه أساتذة باريز فى السوربون ، فأدى ذلك إلى طبع مؤلفاتهم . ومما يدل على جهل أتباع الحركة الأدبية الإنسانية، أن إيرازموس ولويس ڤيڤس Louis Vives — وكانا حينذاك تلميذين فى باريس — سخرا من « الأبحاث التافهة » فى الحركة التسارعية

المتسقة ، والأجسام الساقطة، والأعداد اللامتناهية . ولكن علماء باريز استمروا فى عملهم إلى أن وفق أخيراً دمنيكو دى سوتو Domenico de Soto بين كل من البرت Albert واورزم Oresme عام ١٥٤٥ وتوصل إلى القانون الصحيح للأجسام الساقطة .

فى هذه الأثناء كان ليوناردو دافينشى يقرأ كتابات أساتذة باريز وعلماء الطبيعة من بادوا التى نشرت حديثاً ، ويقابل بين المبادئ الأساسية للطريقة الرياضية وعلم التحريك من جهة وبين المذهب الأرسطوطاليسى من جهة ثانية . وقد ظهرت فى القرن السادس عشر فى إيطاليا أقلية قوية من العلماء المتشددين كانت تبحث فى نظرية القذائف والمجانيق . وتوسع كل من تارتاغليا Tartaglia وكاردانو Cardano وسكاليجر Scoliger وبالدى Baldi فى هذه الأفكار على مراحل متتابعة من النقد العلمى ، حتى وضع بينيديتى Beneditti نهائياً عام ١٥٨٥ المبادئ الأساسية لعلم التحريك الغاليلى . وهكذا كان علم التحريك الذى وصل إلى غاليليو نتيجة لإعادة بناء علم الطبيعة الأرسطوطاليسى على ضوء تفسير الطبيعة تفسيراً رياضياً . والحقيقة أنه كلما توسعت دراسات تاريخ الفكر فى أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة كلما اتضح أن أكثر الابتعادات الجريئة عن العلم الأرسطوطاليسى ، إنما تمت داخل الإطار الأرسطوطاليسى ذاته ، بالاعتماد على تفكير نقدى فى المذاهب الأرسطوطاليسية ، مهما تنوعت مصادر الأفكار التى غذت ذلك النقد .

وقد كانت أساليب الرياضيين الإغريق أولى هذه الأفكار المكتشفة حديثاً . والحقيقة أن المساهمة الوحيدة التى يستطيع أتباع الحركة الأدبية الإنسانية أن يزعموا أنهم قدموها إلى نهضة العلم الحديث هو أنهم دفعوا الناس لدراسة أصول العلم الإسكندرى القديمة . وقد عرّفت الدعوة لعلمى الرياضيات والميكانيك الإغريقيين الناس على أرخميدس وهيرو Hero ، وابولونيوس Apollonius ، وبابوس Papus وديوفانتوس Deophantus . أما أساليب أرخميدس الرياضية فى التحليل والتركيب التى نشرها

تارتاغليا فى أول طبعة لاتينية عام ١٥٤٣ ، فقد كانت العنصر الوحيد الذى لم يكن فى حوزة مدرسة أوكام فى القرن الرابع عشر أو فى مدرسة بادوا فى القرن الخامس عشر. وكان من أثر نشرها أن اكتسحت مدرسة بادوا الموقف بأسلوبها الكمى .

ثم نشأت مسائل فنية تكنولوجية ساعدت فى إذكاء الاهتمام فى الطريقة الرياضية بمعالجة المشاكل الطبيعية . من ذلك مثلا أن التوسع فى الملاحة الذى تم فى القرن السابق استوجب وضع لوائح فى النجوم أكثر دقة من التى عرفت قبل . فاضطر الناس إلى الرجوع إلى علم الفلك الرياضى الذى وضعه بطليموس فى سبيل القياسات الضرورية لوضع هذه اللوائح مما أدى فى النهاية إلى زوال الطريقة الأرسطوطاليسية اللاكمية فى الفلك . كذلك أدت المشاكل الجديدة الناشئة عن تطور التحصين والمدفعية إلى ضرورة إيجاد علم آلى عملى . وعندما طبق تارتاغليا عام ١٥٣٧ الفنون الرياضية على المجانيق ظهرت كتابات كثيرة فى معالجة هذه المشكلة الملحة بالذات . وقد كان من أثر أرخميدس بصورة خاصة أن اندفع الناس للاجتهاد فى « الهندسات العملية » و « العلوم الجديدة » النافعة . وأن ما بحثوا عنه ووجدوه فى الأقدمين هو بالدرجة الأولى عبارة عن أساليب فنية فعالة وطرائق مثمرة تؤدى للاكتشاف . وكان الصناعيون وأصحاب الحرف هم الذين دعموا هذا الاهتمام بالرياضيات . وما إن انصب هذا الاهتمام الرياضى على المشاكل الفنية حتى أخذ يعنى عناية متزايدة بمسائل ظلت حتى ذلك الحين من نطاق « الفلسفة الطبيعية » . فكتاب غاليليو « العلمان الجديدان » وجد أول قرائه ، بطبيعة الحال بين صناع دار السلاح فى البندقية . وقد كان أمثال هؤلاء الصناع هم الذين رفعوا الرياضيات بالتدريج إلى المكانة العليا التى احتلتها فى القرن السابع عشر . أما غاليليو ذاته فكان أكبر علماء الهندسة العمليين » .

النداء المباشر للطبيعة

وهكذا يصعب القول إن العلم الطبيعى فى مطلع العصور الحديثة قطع كل

صلة بالعلم القديم . وواقع الأمر أنه كان برمته تطوراً متصلا للعلوم التى تسنى لها نقد أكثر مما تسنى لغيرها والتى عرفت فى أواخر القرون الوسطى . وقد استمدت هذه العلوم حوافزها من الضرورات التقنية ووحيها من الاتصال المتجدد بمآثر الفكر الإسكندرى . وفوق ذلك كله لعبت الملاحظة المستقلة للطبيعة دوراً صغيراً بادئ الأمر ، وخاصة فى علمى الفلك والطبيعة الرياضيين . وتوصل كوبرنيق إلى اكتشافه المأثور لا من جراء ملاحظة النجوم لأن آلاته كانت دون ما توصل العرب إليه بكثير ، وصبره كان دون صبرهم ، إنما من جراء قراءة شيشرون الذى لمح أن هيكتاس Hiketas قال بدورة الأرض حول محورها دورة يومية . وأخذ عن اريستارخوس Aristarchus فكرة دوران الأرض حول ذاتها بل وفكرة دورانها حول الشمس . وقد بدأ بالعمل على وضع صيغة لنظامه بعد أن اطلع على هذه الأفكار وحدها ، ودون اعتماد على الملاحظة الجديدة . ولم يكن غاليليو ذاته مديناً بما توصل إليه فى علم التحريك إلى الاكتشافات التجريبية . وهو يروى أنه نادراً ما اعتمد على التجريب إلا من أجل إقناع خصومه الأرسطوطاليسيين الذين كانوا يطلبون شهادة الحواس. وظل مصراً طيلة حياته بكاملها على الخطأ الفادح بأن ج — وهى تمثل تسارع الجاذبية — تساوى خمس عشرة قدما فى الثانية . ووضع علم الديناميك بتطبيق أساليب أرخميدس الرياضية على الرسوم الهندسية التى وضعها الأوكاميون فى باريز .

وكما يحصل دائماً لم يتحول الناس عقب النهضة إلى الدراسة المتفحصة للطبيعة إلا بعد أن فشلت كل فكرة وكل سلطة أخرى . وساعد فى تطور العلم ما نشأ عقب إحياء العلم القديم من تعرف الناس على ثروة من الأفكار المتناقضة فاضطروا إلى الاعتماد على العقل للحكم بينها . وهذا ما حدث بالضبط عقب الإصلاح الدينى ونشوء تأويلات متناقضة للكتاب المقدس فرضت اتجاهاً دينيًّا عقليًّا . فليس من المستغرب إذن بعد أن وجدت نظريات جمة تحارب بعضها بشدة ومرارة أن ينشأ بين المتنورين من أمثال مونتين اتجاه ريبى . وكانت الريبية

إحدى نتائج هذه الفترة بكاملها ؛ إذ بعد ما الذى عرفه الناس؟ إنه قليل جداً حتى الآن . ومع ذلك نجد آخرين من ذوى المراس الشديد لم يستطيعوا الاكتفاء بمثل هذا الإنكار للعقل . فهنا كوبرنيق الذى يقول إن الأرض تدور وبطليموس الذى يقول إنها لا تدور . ولنصنف النجوم مع تيخو Ticho ولنحدق من خلال منظار غاليلى . وهنا يعلم أرسطو نوعا من علم الطبيعيات بينما يعلم أرخميدس نوعاً آخر مختلفاً تمام الاختلاف . ولنرم مع غاليليو الكرات من الأبراج أو ندحرجها على السطوح المائلة . ولقد تم هذا الرجوع للطبيعة أولا فى النواحى العملية . واضطر كبارا المهندسين الفنانين كليوناردو وميكل أنجلو ورافائيل ودورر إلى دراسة التشريح والرياضيات والميكانيك ليتمكنوا من الرسم والبناء الصحيح . ويحسن بنا الانتباه إلى أن ستيفنوس Stevinus كان مهندساً عسكرياً ، وأن ديكارت استخدم كمهندس فى الجيش الهولاندى. وجاءت عن طريق الأطباء أول معرفة أصيلة ذات طبيعة تجريبية خالصة . فترك فيزاليوس Vesalius عادة إجراء العمليات بالاعتماد على طب جالينوس ، وأخذ بتشريح الأجسام الإنسانية ، كذلك اكتشف هارفى الدورة الدموية ووصف جلبرت Gilbert المغنطيس . وتحدث باليسى Palissy الخزاف عن أسباب المتحجرات التى شاهدها وهو يفتش عن الطين المناسب لأوانيه الخزفية والفخارية.

كذلك يجب أن لا نهمل اعتبار الحافز الذى تأتى من الاستعمال المتزايد للآلات والأجهزة الدقيقة فى حياة الصناعيين التجارية والاقتصادية التى أخذت تصبح أكثر فأكثر تعقيداً . وعندما استعار الغربيون من الشرق البركار والسدس (السدس آلة لقياس ارتفاع الشمس من أجل معرفة الطول والعرض فى البحر) الضروريين لسد حاجات التجارة المتنامية ، وأخذوا باستعمال اللوائح الفلكية من أجل الاهتداء لطريقهم عبر البحار ، وعندما استوجب البارود تحسين التحصينات والوسائل ، وعندما ازداد اعتماد الصناع على الآلات المساعدة فى حرفهم ، نشأت مجموعة من الاختبارات والمعارف الجديدة فى الطبيعة مستقلة تمام الاستقلال عن العلم التقليدى . وتعلم الناس فوق ذلك كله ضرورة القياس

الصحيح ، والحسابات الدقيقة ، واكتسبوا عادات آلية فى التفكير ، أثبتت منفعتها فى الحياة اليومية .

الطريقة الجديدة

أما بالنسبة للذين أهملوا سلطة القدماء فقد بدا أن المشكلة الرئيسية هى مشكلة إيجاد طريقة موثوقة معصومة عن الخطأ . وهذه المشكلة وإن تكن غير بارزة الآن لأن العلم يستطيع اليوم أن يستند إلى مآثره التى حققها دون اهتمام كبير بالطريقة التى يعتمد عليها أو بوثوقها النظرى ، غير أن الحالة لم تكن كذلك عندما أخذ العلم ينفصل عن كل شىء تقليدى اعتاد الناس أن ينظروا إليه بإكبار وإجلال . وهكذا أصبح البحث عن طريقة جديدة توصل إلى معرفة أكيدة المشكلة العلمية الكبرى فى القرن السادس عشر . ومن دواعى السخرية أن اكتشاف كوبرنيق ذاته لدورة الأرض ، زاد من شك الناس فى الحواس والاختبار ، وجعلهم يعتبرون الرياضيات المعرفة الوحيدة التى لا تتزعزع . فإذا كانت عين الإنسان كاذبة فيما يتعلق بدورة الأرض ، فأين تصدق؟ وهذا يفسر لنا كيف أن نيوتن وصل فى الطريقة الرياضية إلى نهايتها يوم لم يكن العلم التجريبى قد ولد بعد . وقد أنفق رامو Ramus من علماء القرن السادس عشر عدة سنين جاهداً من أجل التوصل إلى طريقة جديدة. واستطاع برونو أن يؤمن نفقات حياته من إلقاء المحاضرات على جموع كثيرة فى كل مدينة حل فيها بتجواله حول الطريقة الجديدة لاكتشاف الحقيقة .

وقد عالج كل مكتشف علمى مشكلة الطريقة . وترك كل من هؤلاء أقوالا منفصلة تشير إلى موضع الاهتمام الجديد . فالمصلح والعالم الاجتماعى الأسبانى ڤيڤس Vives وصف التجريب بأنه الطريق الوحيد للحقيقة . ولكن المعرفة الجديدة لم تكن لتأتى بمجرد الاختبار الأعمى . وكان ليوناردو واعياً ذلك تمام الوعى حين قال : «الطبيعة مليئة بالأساليب اللامتناهية التى لم تكن موجودة قط

فى التجربة » . [١٢] وهذا العبقرى الغريب الدائم التساؤل الذى لم ينجز شيئاً قط – ترك وراءه مفكرات عديدة سجل فيها أفكاره . ومع أنه لم ينشر شيئاً منها لكنه يظهر خلالها وكأنه قد استبق غاليليو بمائة سنة على الأقل . إن حب الرسام لسطح الأشياء جعله يظل أميناً للمبدأ التجريبى ، ولكن بصيرة المفكر الفنان حدقت وراء ما يمكن العلم وحده أن يتغلغل فيه فوجدت الرياضيات . ومن أقواله : « إن من يعتمد على سلطة الآخرين يجهد لا فكره وإنما ذاكرته » . [١٣] « يقولون إن تلك المعرفة التى تنبثق من الاختبار هى معرفة آلية . وإن المعرفة التى تولد فى العقل وتنتهى إليه هى معرفة علمية على أنه يبدو لى أن تلك العلوم التى لا تتولد من التجربة – وهى أم كل يقين – والتى لا تنتهى فى الملاحظة – أى تلك العلوم التى لا تمر فى منبعها أو سياقها المتوسط أو نهايتها بإحدى الحواس الخمس هى علوم باطلة وطافحة بالأخطاء» . [١٤] « ولكننى سأقوم بتجربة قبل آن أتقدم فى البحث . لأن غايتى هى أن أقدم الحقائق أولا ثم أقيم البرهان بوساطة العقل فى أن التجريب مرغم أن يتبع هذه الطريقة المعينة . وهذه هى القاعدة الصحيحة التى يجب على الباحثين فى ظواهر الطبيعة اتباعها . وبينما نرى أن الطبيعة تبتدئ من العلل وتنتهى فى التجريب علينا أن نتبع طريقاً معاكسة فنبتدئ من التجريب ثم نكتشف بوساطته العلل » . [١٥] ولكن مع أن المعرفة يجب أن تبتدئ وأن تنتهى فى التجريب فإن طريقتها يجب أن تكون رياضية محضة . « إذ لا يمكن أن نسمى أى بحث بالعلم الصحيح إلا إذا اتبع طرق البراهين الرياضية » . [١٦] « وإن من يحتقر يقين الرياضيات لن يكون بوسعه أن يفحم المذاهب المترفة التى تنتهى إلى حرب كلامية » . [١٧] و « حيث يوجد صخب وضجيج لا توجد معرفة صحيحة . لأن الحقيقة لها نهاية واحدة فقط وحين تصبح هذه النهاية معروفة ينتهى الخصام إلى الأبد » . [١٨]

وهنا نجد جميع عناصر الطريقة الجديدة تقريباً ، ولكنها لم تطبق تطبيقاً جديًّا مقنعاً إلا عندما جاء غاليليو. وحتى فى كتاباته فإن مبادئ الطريقة لا ترد

إلا بصورة عرضية وفى شيء من الغموض . فهو يقول إن غاية البحث العلمى « ليست فى ماهية الجواهر الداخلية الصحيحة ، ولكن فى معرفة بعض صفاتها »[١٩] وهذا يعارض العلم التومائى الذى يحث عن « الماهيات » أي الغايات . ويجب أن تكون التجربة والحواس نقطة الابتداء . إذ « يستحيل أن يتعارض الاختبار الحسى مع الحقيقة » . [٢٠] ومع ذلك جاء كوبرنيق . فأكد دورة الأرض بالرغم من أن اليقين الحسى يثبت عكس ذلك ، فلا نستطيع أن نقف عن الوقائع التى نلاحظها ، بل يجب أن نفتش عن الأسباب الكامنة وراءها . « لذلك وجب أن يرافق العقل الحواس » الذى يجب عليه فى المحط الأخير أن ينسق التجريب العلمى وأن يمتحنه . « إننا نتفق جميعا على معرفة الظواهر ، ولكننا نشق طريقنا ضدها بوساطة العقل . فإما أن يثبت العقل صحة التجربة وأن يكتشف ما فيها من خطأ » .[٢١] وكان أسلوبه الواقعى على حد وصفه مزيجاً من الطريقتين التحليلية والتركيبية metodo risolitivo and metodo compositivo . ولنأخذ مثالا واحداً كمثال الكرة التى تتدحرج على سطح مائل . ما علينا إلا أن نحلل هذا المثال تحليلا كاملا إلى أن نصل إلى المبدأ الرياضى البسيط الذى يتجسم فيه — وهو قانون التسارع — ثم نستخلص النتائج بصورة رياضية ونمتحنها باختبار آخر . إن المعرفة العلمية الكاملة التى تتكون لدينا على هذا الشكل تكون قد اجتازت امتحان الاتفاق مع الحقائق ، ثم مرحلة الاستنتاج من القوانين الرياضية الأساسية فى الطبيعة . وتلك هى فى الواقع طريقة علم الفيزياء حتى يومنا هذا . ويعود الفضل فى صياغتها إلى غاليليو .

لكن هذه الطريقة كانت مدفونة فى سجل اكتشافات غاليليو ووراء خصوماته العنيفة التى سببها مزاجه الحاد . وكان فرنسيس بيكون فى الوقت ذاته يؤلف كتابه « الأداة الجديدة » أو المنطق الجديد — فى إنكلترا ويرسم الخطوط الأولى لمذهبه فى المنهج . أما الحوادث التى جمعها بصبر ولكن من غير خطة أو اعتماد على الرياضيات فلم يقدر لها أن يستعملها كبار علماء الطبيعة فى

القرن السابع عشر . لكنه حين نظر أبعد منها إلى ما وراء الاهتمامات الضيقة التى تثيرها ، تنبأ عن المجالات الأكثر اتساعا التىلم تستعمل الرياضيات فيها لا استعمالا قليلا بعد . فجمع هذه الحوادث على هذا الشكل هو مصدر المعرفة الوحيدة . وقد اتبع دارون طريقة بيكون بحرفيتها فى التاريخ الطبيعى وفى علم الحياة حين صاغ نظريته الشهيرة .

ويشترك كل من بيكون وديكارت بهذا الإيمان المبكر بالمنهج . يقول بيكون : « إن جميع الآثام وجذورها فى العلوم تقريبا ترجع العلة فيها إلى ما يلى : إننا حين نعظم خطأ ونعجب بقوى العقل الإنسانى نهمل البحث عن العوامل الصحيحة لمساعدته . فلا اليد المجردة ولا العقل إذا تركا لذاتهما يستطيعان أن ينجزا الشىء الكثير . ولكن العمل يتم بواسطة الأجهزة والأدوات الأخرى المساعدة ، وهى كلها ضرورية للعقل قدر ما هى ضرورية لليد » . [٢٣]
وذهب معاصره ديكارت إلى أبعد من ذلك . فهو الذى نظم أفكار غاليليو وعممها وأشاعها بين الناس . « إن القوة التى نستطيع بوساطتها أن نكون حكما وأن نميز بين الخطأ والصواب — وهى الحس المشترك أو العقل — متساوية بالطبيعة بين جميع الناس . ولا ينشأ التعدد فى أفكارنا من أن بعض الناس هم عقليون أكثر من الآخرين . ولكن فقط من أن أفكارنا تمر بطرق متنوعة . لأنه لا يكفى أن نمتلك قوى عقلية جيدة . ولكن الأمر الأساسى هو أن نحسن استعمالها » . [٢٣]
وبكلمة واحدة المنهج هو السر كله فى نجاح العلم ، ذلك المنهج الذى هو « أداة للمعرفة وأكثر قوة من أية أداة أخرى ورثناها عن أية هيئة إنسانية والتى يمكن اعتبارها بمثابة مصدر لجميع الأدوات الأخرى » . [٢٤]

وحين كتب فرنسيس بيكون فى نهاية هذا العصر الذى تكونت معتقدات جديدة فيه ، عقب الاشمئزاز الذى أحس به الناس إزاء العلم القديم والبحث عن منهج جديد ، فقد لخص بحق فيما كتبه هذا التغير الفكرى العميق . وقد رأينا هجومه على « العلم الجدلى » . ولا يقل احتقاره للثقاة الإغريق الذين استشهد

بهم العلماء من أتباع الحركة الإنسانية عن احتقاره « اللعلم الجدلى» . فهو يصف الحركة الإنسانية بأنها « علم رقيق » كثير الادعاء لا يطعى الإنسان أية قوة يعتمد على « النسخ أكثر مما يعتمد على الوزن » . وهو دراسة فى الكلمات أكثر مما هو دراسة فى المادة . أما مشهورو الإغريق « فلهم جميع الخصائص التى تميز الصبية . فهم سريعون فى إلقاء نافه الكلام دون أن يولدوا شيئا . وحكمتهم تطفح بالكلام ولكنها مجدبة بالأفعال » . (٢٥) ونحن « نكاد لا نجد بين جميع المذاهب اليونانية وتشعباتها ، فى عدد من العلوم المعينة بعد انقضاء هذه السنين الكثيرة ، اختبارا واحدا يمكن أن يستفيد منه الإنسان ويحسن حالته بوساطته ويمكن بالحقيقة إرجاعه إلى نظريات الفلسفة وتأملاتها » . (٢٦) وهم لم يعرفوا لا الغاية الصحيحة ولا الطريق الصحيح للعلم الواحد الحقيقى . أخذ بهم غرور مؤذ « فى أن مكانة العقل الإنسانى حط منها الاعتماد الطويل الوثيق على الاختبارات والجزئيات التى تخضع للحس وتحد منها المادة » . (٢٧) لقد كانوا يحتقرون المختبرات والحقيقة أن عصرنا الحاضر — وهو شيخوخة الإنسانية — هو الذى يجب اعتباره بالعصر القديم وهو الذى يستحق أن نعتمده كثقة وكمرجع بالاستناد إلى الخبرة الواسعة التى تراكمت فيه . وفى هذا العصر أخذ الناس يصدفون عن جميع أنواع العلم — جدلياً كان أو رقيقاً ناعماً — باحثين عن طريقة توصل إلى معرفة أكيدة نافعة .

روح بيكون

هذه هى النغمة الكبيرة التى ردد صداها جميع أولئك الباحثين المتعطشين للعلم — المعرفة النافعة . ولم يعد مجد الله غاية العلم بل أصبحت الغاية الجديدة توسيع سيطرة الإنسان على الطبيعة — ومع أن العالم ما فتئ بالنسبة للكيماويين الأفلاطونيين والفلكيين والسحرة الرمز الكبير لخالقه ، وعملا يجب إحاطته بالإعجاب من أجل محبة الله ، فقد ظل السحر مع ذلك — أو القوة — هد فهم الأساسى .

فبيكو ديللا ميرندولا Pico della Mirandola كان يبحث بشغف شديد عن كتب القدماء السرية وكتابات السحرة ويسمى السحر «القسم العملى من العلم الطبيعى بل أنبل قسم فيه والغاية المطلقة للفلسفة الطبيعية » . [٢٨] فالسحر يجمع قوى الطبيعة التى وزعها الله فى العالم ويتطوع لخدمتها . وباراسيلسوس Paracelsus الذى كان مزيجاً غريباً من طبيب حكيم وباحث عن القوى الخفية للأشياء . وكاردانو Cardans وهو طبيب مشهور وصاحب تبرير علمى لتفسير الاحلام ، وقارئ للآكف ، وعارف بالأشباح ورموز المستقبل والفلك — جميع هؤلاء هل كانوا يمثلون إلا السعى من أجل السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لإرادة الإنسان والحصول على نتائج دون معرفة أسبابها الطبيعة — وهو جوهر السحر — كما أن التعطش للقوة السحرية صواب العلم الصحيح ؟ وقبل الاعتماد على التجريب من كان يستطيع إنكار القول بأن الطبيعة قد تكون عاملة بفضل قوى وفضائل دفينة ؟ وهل أحد القولين فى المحط الأخير معقول أكثر من الآخر ؟ قال بيكون فى وصف هذا « العلم العجيب » بأن أهدافه نبيلة وإن كانت وسائله فجة مغرورة .

وفى هذا السعى من أجل السيطرة على الطبيعة ، وفى هذه الروح الفاوستية للعلم الجديد ، تقترن أخيراً معرفة العالم بخدمة الإنسان . ويصبح العلم فى هذه المرحلة أكثر إنسانية وأقل ألوهية . العلم الذى يخدم لا أولئك الذين بنوا الكاتدرائيات لتحملهم للعلاء صوب الله ، بل الطبقات التجارية والصناعية المتزايدتين فى القوة . ولقد آمنت الطليعة من المفكرين العلميين بهذا الإنجيل الجديد الذى يدعو إلى إخضاع الطبيعة لإرادة الإنسان . لكن واحداً من هذه الطليعة تبناه بفضل حماسته الشديدة ، وإلحاحه على أهميته ، وهو الذى نعنيه حين نتحدث عن « روح بيكون » . قال : « ليس الهدف الصحيح المشروع للعلوم شيئاً آخر سوى أن تمنح الحياة الإنسانية اكتشافات وقوى جديدة » . [٢٩] والقوة المنشودة ليست فى سيطرة الإنسان على الإنسان ، وإنما فى سيطرته على الطبيعة ، وما هذه

القوة سوى ثمرة المعرفة . ولكى يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة عليه أن يطيعها ، ولكن لا باستباق حوادثها بأحلام سحرية بل بدراستها وتفسير حوادثها . هذا هو السبيل لأن تنشأ مملكة الإنسان . ومثل هذا البحث « صعب أن نسعى إليه . ودنىء أن نفكر به . وقاس عند تسليمه . وغير حر للعمل بمقتضياته . ولا متناه فى العدد والدقة » . [٣٠] ومع ذلك فهو أثمن درة بين ما يمتلكه الإنسان لأن معرفة الأسباب وحركات الأشياء الخفية أثبتت عن مقدرتها فى توسيع حدود مملكة الإنسان ، وجعل جميع الأشياء ممكنة بالنسبة إليه .

ولإقامة الدليل على أن جميع الباحثين فى شؤون الطبيعيات اتفقوا على هذا الهدف العلمى للعلم ولم ينفرد بالإيمان به هذا النبى الملهم : يكفى أن نستشهد بمقطع شهير من ديكارت لخص فيه الاتجاه الجديد للعالم كله حين قال : « يمكن إدراك معرفة جد نافعة فى الحياة . وبوسعنا أن نستعيض عن تلك الفلسفة التى كانت تدرس فى المدارس القديمة فى القرون الوسطى بفلسفة عملية . وبوساطة هذه الفلسفة ، نستطيع إذا تمكننا من معرفة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وجميع الأجسام التى تحيط بنا وأفعالها بذات المقدار من الوضوح الذى به نعرف مختلف الصناعات وأصحابها — نستطيع بالشكل ذاته أن نستخدمها فى السبل التى أعدت من أجلها ، وبذلك نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها » . [٣١]

المصادر

1. *Tauler's Sermons*, ed. H.R. Allinson, 324-26, 354.
2. Francis Bacon, *New Atlantis*, World's Classics ed., 265.
3. Albert the Great, *De causis et propritatibus elementorum et planetarum*, quoted in Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, II, 535.
4. Roger Bacon, *Opus Majus*, ed. Bridges, II, 172, 173.
5. Dante, *Paradiso*, Canto II, v. 95.
6. Petrarch, *Opera* (1581), 1038, quoted in Robinson and Rolfe, *Petrarch*, 41, 42.
7. Francis Bacon, *Advancement of Learning*, II, 6.
8. Roger Bacon, *Opus Majus*, ed. Bridges, II, 167.
9. E.P. Graves, *Peter Ramus*, 21, 22.
10. Francis Bacon, *Novum Organum*, Bk. I, Aphorism 69.
11. Descartes, *Discourse on Method*, Part II.
12. Leonardo, *Frammenti letterari e filosofici*, ed, E. Solmi, 112.
13. Quoted from Sedgwick and Tyler, *Short History of Science*, 235.
14. Leonardo, *Frammenti*, 94, 95.
15. *Ibid.*, 85-88.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, 93-95.
19. Galileo, *Opere*, Edizione nazionale, V, 187.
20. *Ibid*, XVIII, 247.
21. *Ibid.*, I, 279.
22. Francis Bacon, *Novum Organum*, Bk. I, Aphorism 2.
23. Descartes, *Discourse on Method*, Part I.
24. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*' Rule 4.
25. Bacon, *Novum Organum*, Bk. 1, Aphorism 71.
26. *Ibid.*, I, 73.
27. *Ibid.*, I, 83.
28. Pico.
29. Bacon, *Novuum Organum*, I, 81.
30. *Ibid.*, I, 83.
31. Descartes, *Discourse on Method*, Part 6.

المراجع

اقرأ مراجع الفصل العاشر

الفصل العاشر

مشهد الحياة الإنسانية الجديد

ثورة كوبرنيق

نتج عن هذا الاهتمام المتزايد بالطبيعة والعلم ، والتشبث بالبحث والرياضيات والمنهج ، أن شهد القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر بحق — بل قل شهدت قلة ضئيلة من أصحاب العقول المتنورة ، كوناً جديداً يتخذ شكله . فلقد حدثت ثورتان كبيرتان فى الفكر . وما سياق التاريخ الفكرى بعد ذلك إلا سجل بالدرجة الأولى لتشرب عقائد الناس بنتائج هاتين الثورتين . وقد أصبح القرن الثامن عشر عصر «التنوير» لأن هذه النتائج كانت تنتشر بسرعة فائقة بين الطبقات المتوسطة . وأما فى أواخر القرن التاسع عشر فربما أمكن القول إن العلم قد أصاب الخيال الشعبى ، أما اليوم فليس فى الغرب عدد ضئيل من الناس المتعلمين الذين حافظوا على عادات فكرية تحدرت إليهم من عصر مبكر ، ومع ذلك تجد فى نفوسهم إلى جانب هذه الأفكار القديمة اعتقاداً بعالم الطبيعة الجديد .

حطمت هاتان الثورتان قيود عالم القرون الوسطى وما فرضته من تصنيف مرتبى للكيانات المختلفة ، تنتهى إلى سلطة عليا . وجعلت مثل ذلك التنظيم مستحيلا بالنسبة للعقل الإنسانى المتحرر . وأخذت تتلاشى — ببطء ولكن بحزم — مختلف أنصاف الحلول التى وضعها الناس ليسهلوا على أنفسهم الصدمة الناتجة عن الغوص على الكون الغريب الجديد ، حتى إذا وصلنا إلى يومنا هذا وجدنا بين المفكرين عدداً ضئيلا جداً لا يعى المعانى البعيدة التى تضمنتها ثورتا كوبرنيق وديكارت . وقد بدت ثورة كوبرنيق فى أول الأمر وكأنها مجرد نقض

لسلطة بطليموس والحقيقة أنها قذفت بالإنسان من مكانه الذى اعتصم به بكبرياء معتبراً نفسه مركز الكون وغايته ، وجعلت منه بقعة صغيرة على كوكب من المرتبة الثالثة يدور حول شمس من المرتبة العاشرة ، والكل يسبحون فى محيط كونى لا نهاية له . وإن تفاهة الإنسان المطلقة أمام الإرادة الجبارة الشديدة التى عزاها كالقان لإله عبوس تبدو أبهة ومجدا إذا قيست بالمكان الذى أعطاه علم الفلك الحديث للإنسان .

ولكن ثورة ديكارت جاءت مسرعة فى أعقاب هذا الاكتشاف ــ وكانت ثورة أهول أثرا ، إذ جعلت مصير أرسطو أسوأ من مصير بطليموس . فبينما غلب هذا الأخير على أمره فى حقل معرفته ، أبعد أرسطو واطرحت جانباً جميع مؤلفاته باعتبارها غير واردة وعديمة الأهمية . واحتلت الرياضيات محل الغايات ، وأخذ النظام الآلى الثابت الشديد مكان الإرادة والتبصر الإنسانيين . فليس فى مسالك اللانهاية التى تعصف فيها الرياح ، وعالم الجماد والنبات والحيوان ، وليس فى هذا الكون بكامله كائن آخر كالإنسان ، أحس وتألم ، وأحب وآمل ، وفكر وعرف . فلقد كان الإنسان وحيداً بكل ما فى الوحدة من معنى ، وسط آلة كونية واسعة معقدة . أما أشباح الملائكة ، وأحابيل الشياطين ، والعجائب اليومية التى تتم بفضل تدخلات قوى خارقة للطبيعة ، فقد اختفت كلها كما اختفت معها أصوات دعوات الملهوفين فى صلواتهم . وفى مكان ما ــ مكان قد يكون فى المناطق البعيدة التى لا تستطيع عين الإنسان إدراكها ، فى مكان يرتد البصر والحس خاشعاً عنه وهو حسير ، تقيم القوة الكبيرة التى صنعت كل هذا . قوة صلبة لا تغير منها رغبات الإنسان . ولربما كانت قوة شملت حكمتها اللامتناهية حتى الإنسان الصغير فى النظام الكونى الواسع . وظلت عقول الناس ثابتة فى مثل هذا الإيمان خلال قرنين . ولقد عزّ على النفس الإنسانية أن تتنازل عن هذا الأمل العميق بأن هنالك من يأبه للإنسان ويكترث به ، وبأن لحبر الإنسان مكانا فى قلب القوة المدبرة للكون ، وبأن الإنسان لم يكن وحيداً

فى هذا الكون ــ عزّ عليها أن تتنازل عن ذلك رغم انعدام الأدلة الحسية التى تؤيده . وبقى من ذلك العالم الذى عرفته القرون الوسطى كله شىء واحد للذين دخلوا هذا الكون الكبير البارد بكامل قلوبهم ــ هو الإيمان بخالق صنع الإنسان على صورته ومثاله ، وأب محب حكيم بنى كل هذه الآلة الواسعة من أجل خير الإنسان . وليس للإنسان أن يتساءل عن الأسباب التى حدت بالإرادة الإلهية لأن تهدر كل هذه القوى على الإنسان الهزيل . ولئن كان العالم الذى أبدعه الله ، مفتوحاً للفكر الباحث ، فإن معنى الطرق الإلهية يفوق إدراك الإنسان . وأما هذه البقية المؤثرة من الملحمة المسيحية فقد تناولها القرن التاسع عشر ، لا بقصد دحضها ــ فالإيمان لا يمكن دحضه ــ ولكن على الأقل ، ليجعلها بالنسبة إلى الكثيرين أمراً غير وارد وعديم الأهمية . فلقد أصبح الإنسان أيضاً فى نظر هؤلاء مجرد جزء من هذه الآلة الواسعة . ولربما أجمل زهرة فيها ــ أو ربما كان عارضاً كونياً وربما جاء بنتيجة الغلط . وعلى الصرخة الأبدية التى تنبعث من أعماق النفس حين تتساءل لماذا ؟ جاء الجواب نحن نجهل Ignoramus ، بل قد جهلنا ، Ignorabimus .

بساطة الطبيعة وتناسقها

أخذ كوبرنيق على عاتقه كعالم رياضى أن يكتشف « نظاماً أكثر تعقيلا » لحركات الأجسام السماوية ــ نظاماً يفسر ما يبدو من عدم انتظام فى سرعتها بالاستناد إلى وجود سلسلة من الحركات المتسقة . وكانت قد نشأت فى القرن الخامس عشر مدرسة من الفلكيين فى نورمبرغ فى طليعتهم پويرباخ Peuarbach وريجيو مونتانوس Regiomontanus عنيت بمقابلة لوائح المشاهدة التى وضعها العرب والأسبان ودرسوا نظرياتهم الفلكية . وأصبح التباين بين أفلاك أرسطو البلورية الجافة ، ونظام بطليموس ــ وهو رياضى محض ــ واضحاً كل الوضوح ، وأصبح ضرورياً من أجل إيجاد انسجام بين النظرية من جهة والعدد

الوافر من المعلومات الدقيقة التى جمعت حديثا من جهة ثانية ، تعقيد نظام بطليموس من جديد ، وذلك بأن يضاف إليه حركات للأجسام السماوية دائرية ومنفصلة غير مرتبط بعضها بالبعض الآخر.

وعندما أم كوبرنيق إيطاليا ليدرس فى جامعات بولونيا وبادوا، أفضل ما كتبه القدماء فى علم الفلك ، وجد تناقضا فى مذاهب الثقاة منهم وتعقيداً بالغاً فى النظريات . فنفر من نظام بطليموس الكونى كما فسرته وتوسعت به مدرسة نورمبرغ ، لأنه كان يؤمن إيماناً شديداً ببساطة الكون الرياضية وانسجامه . وكان معنى ذلك بالنسبة إليه ، أن ظواهر الكون الكثيرة ، تعتمد ، من خلال نظام مترابط واحد ، على عدد قليل من البديهيات الهندسية . فالطبيعة على حد ما ذهب إليه تدرك غايتها فى غير الفلك بأبسط الطرق دون لف ودوران ، وبوساطة تفاعل منسجم بين جميع العناصر . وهى تسعى لأن تربط عدة معلومات بعلة واحدة ، أكثر مما تسعى لزيادة عدد العلل . قال :

« لقد بذلت كل جهدى لأقرأ من جديد جميع كتب الفلاسفة التى تمكنت من الحصول عليها، وذلك لكى أتأكد أن أحداً منهم قال بوجود حركات أخرى للأجسام السماوية غير التى افترض وجودها أولئك الذين يعلمون العلوم الرياضية فى المدارس . فوجدت أولا أن شيشرون يذكر بأن هيكتاس من سرقسطة اعتقد بأن الأرض تدور . ووجدت بعدئذ فى بلوتارخ ما يشير إلى أن آخرين أخذوا بهذا الرأى . . . . فأخذت ذلك نقطة ابتداء لى وشرعت فى التفكير عن حركة الأرض . . . . ومع أن الفكرة بدت باطلة لى ، إلا أنه لما ذهب الآخرون ممن سبقونى إلى افتراض وجود بعض الدوائر من أجل تفسير حركات النجوم ، فقد اعتقدت أنه يحق لى أن أجرب ما إذا كان افتراض حركة ما للأرض لا يعطى تفسيرات أفضل لحركات الأفلاك السماوية . وهكذا بعد أن افترضت وجود حركات نسبتها فيما سيأتى من هذا الكتاب ، إلى الأرض وجدت أخيراً بعد البحث الدقيق أنه عندما تربط حركات الكواكب الأخرى بدورة الأرض ،

وعندما تحسب على هذا الأساس حركة كل نجم من النجوم . فإن الظواهر الفلكية لا تستتبع عن ذلك فحسب ؛ بل إن نظام النجوم وأحجامها وكراتها والسماء ذاتها ، تتصل كلها بعضها ببعض ، بحيث لا يمكن لأى شىء أن يبدل مكانه دون أن تحدث فوضى فى الكون بكامله ». [١]

لقد اعتقد كل واحد من رواد العلماء الذين حققوا الثورتين الفكريتين الأساسيتين بالبساطة الرياضية فى الطبيعة اعتقاداً جازماً . ولم تكن هذه البساطة بالنسبة إليهم مجرد مبدأ أصولى نافع ولكنه كان الحقيقة الأساسية عن الكون . وأدى ذلك إلى ظفرهم ، كما أدى أحياناً إلى أخطاء كانت الملاحظة وحدها تستطيع الكشف عنها . وقد كان إسحق نيوتن يؤيد هذا التقليد الكبير ويعبر عنه أيضاً حين قال كلماته المأثورة : « إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . ويكثر البطل كلما قلت المنفعة . لأن الطبيعة ترضى بالبساطة ولا تتخذ مظاهر الأبهة والعلل التى ليس لها معنى » [٢] وسواء أمكن تبرير هذا المبدأ الكونى أم لا — وهنالك كثيرون بالطبع يرون فيه مجرد اندفاع من جانب العقل الإنسانى — فقد لعب الإيمان به دوراً أساسياً واضحاً فى الخروج من العالم المعقد المتعدد الوجوه الذى عرفته القرون الوسطى ، والوصول إلى كون منتظم .

وإذا قبلنا بمثل هذا المبدأ كانت أدلة كوبرنيق قاطعة . وبالرغم من أن بينة الحواس والملاحظة المشتركة تثبتان العكس فقد ظل متمسكاً بعقيدته العقلية وهى أن التحليل الرياضى يجب أن يحل مكان تجربة العوام . وكانت دعوة كوبرنيق موجهة إلى عالم الهندسة الذى يستطيع أن يقدر التفوق و « التعقيل الأكبر » الذى يتصف به النظام الجديد ، وذلك بالرغم من الصعوبات الإلهية التى بدت أول الأمر وكأنما لا يمكن التغلب عليها . وقد ظن كوبرنيق أنه من الأفضل من أجل تبسيط مذهبه أن يسلم بأن النجوم الثابتة تقع على مسافة جد بعيدة عن الأرض بحيث لا يظهر تغير واضح فى مراكزها . غير أن هذه الحقيقة رفعت براخى Brache إلى رفض حركة دورة الأرض مما أقلق غاليليو قلقاً كبيراً . ولم

تحل هذه المشكلة حلا معتمداً على التجريب إلا عام ١٨٣٨ حين أبصر بسّل Bessel مثل هذا الاختلاف فى زاوية الإجرام السماوية إذ نظر إليها من زاويتين مختلفتين على سطح الأرض .

غير أن البساطة قادت كوبرنيق إلى الخطأ . فهو لم يثر شكاً قوياً فى النظرية القائلة بأن الكون متناه ومحدود ضمن الدائرة القديمة من النجوم الثابتة التى قال بها بطليموس. وكذلك احتفظ بفكرة الكواكب التى تتحرك باتساق فى محجر دائرى ، أو مؤلف من دوائر تطف على بعضها كالتى قال بها بطليموس . وكان السبب الذى دفعه إلى هذا الاعتقاد الفكرة الأفلاطونية السائدة فى القرون الوسطى أن عدم القول بحركات دائرية متسقة مثل هذه « يجب أن ينشأ إما من عدم انتظام فى القوة المحركة ـــ سواء أكانت داخل الجسم أو خارجه ـــ أو من عدم تساو فى الجسم المتحرك . . . وكلاهما أمران يرفضهما الفكر مرتعدا إذ لا يليق أن نأخذ مثل هذه الفكرة عن أجسام كونت على أفضل شكل ممكن » . (٣)

على أنه بسبب الاحتياطات التى أخذها ناشر كتاب كوبرنيق « حركات الأجسام السماوية» De Revolutionibus Orbium Celestium حين كان كوبرنيق نفسه على سرير موته عام ١٥٤٣ فقد عرضت هذه النظرية للعالم لا بشكل نظرية عن واقع الطبيعة الحقيقى مع أدلتها وبراهينها ، ولكن كمحاولة افتراضية فى الحسابات الرياضية . وقد تلقاها عالم الدراسات الفلكية على هذا الأساس ، وسرعان ما درست جنباً إلى جنب مع المذهب القديم . ومع أن لوثر حسبها فكرة حمقاء ، بسبب ما جاء فى الكتاب المقدس من أن يوشع وقف الشمس ، وملنختون ـــ اعتبرها نظرية الحادية وقال بوجوب طيها ، ومع أن فرنسيس بيكون كتب عن كوبرنيق « بأنه رجل لا يأبه لإدخال القصص الخيالية من أى نوع كانت فى الطبيعة طالما أن حساباته تظل صحيحة » . (٤) ـــ مع ذلك لم تتخذ ضدها أية إجراءات رسمية سواء فى البلاد البروتستانتية أو فى البلاد الكاثوليكية . ما الذى تم إذن على يدى كوبرنيق ؟ لقد وسع حدود العالم إلى حد بعيد ولكنه لم يحطمها .

وخفض عدد دوائر بطليموس من تسع وسبعين إلى أربع وثلاثين . وأدخل المفهوم الجديد فى أن الحركة نسبية تختلف بحسب من يلاحظها . وجعل الأرض تدور حول الشمس عوضاً عن أن تدور الشمس حول الأرض . ولقد كانت كل هذه الأفكار هامة ولكن لم يكن بينها فكرة ثورية واحدة إلا بالمعنى السلبى . لكن الفكرة الغريبة التى جاءت فى كتابه هى أن الثقاة القدماء كلهم مخطئون . وأنه حتى الملاحظة والحس المشترك معرضان للخطأ . أما العقل المستند إلى الحساب الرياضى فهو وحده ما يمكن أن نثق به . وقد اتضحت حاجة الناس إلى جمع ثروة من الملاحظات الدقيقة لكى يعمل فيها العقل .

الدعوة لملاحظة الطبيعة

وقد قام بهذا الجهد تيخو براخى وهو عالم من الدانمرك بنى مرصداً فلكياً كبيراً وجمع خلال عدد من السنين معلومات تتناسب دقتها مع عدم وجود تلسكوب لديه . وجاء أكثر مساعديه نبوغاً كبلر فاستعمل ملاحظاته واستخلص منها نتائج كانت بدء طور جديد فى علم الفلك . وقد تعلم كبلر من براخى أن يضبط اندفاعه الشديد وراء البساطة والانسجام فى الطبيعة الذى ورثه عن الأفلاطونية الجديدة ، وذلك بإخضاعه للحساب الرياضى الشديد والملاحظة الدقيقة للحوادث . وصرف حياته باحثاً عن العلاقات بين مختلف الكميات العددية فى النظام الشمسى — أو ما سماه « انسجام العالم » — وكانت سجلات تيخو الدقيقة قد أظهرت استحالة حساب مسارات الكواكب بالاستناد إلى تركيب من الحركات الدائرية كما فعل كوبرنيق ، وعلى ذلك أخذ كبلر فى تجريب جمع دوائر جديدة مرة بعد أخرى ، حاسباً نتائج كل واحدة منها ، ومقارناً بينها وبين السجلات . وقد انتهت إحدى خططه الهندسية إلى مجرد خطأ مقداره ٨ وكان يميل إلى التوقف عند هذا الحد . غير أن اعتقاده بضرورة التحقق من الواقع دفعه لأن يتخذ خطوة حاسمة . قال : « بما أن الكرم الإلهى قد جاد علينا

بملاحظ بالغ فى الدقة هو تيخو براخى تنتهى ملاحظاته إلى مجرد خطأ مقداره ٨
كما يتضح فى هذا الحساب . . . . لذلك كان من الضرورى أن نعترف بجميل
هذه الهبة الإلهية وأن نستفيد منها . . . . إذ لو استطعت أن أعتبر ٨ كمية مهملة
طولانيا لكنت قد صححت الفرضية على أساس من اعتبار هذا الخطأ . ولكن
لما لم يكن بالإمكان إهمال هذه الكمية فقد دفعنى الرقم ٨ لإعادة تنظيم علم الفلك
بكامله وأصبح هذا الرقم موضوع جزء كبير من هذا الكتاب » . (٥) وهكذا
فرض على الناس أخيراً أن يتحققوا من صحة الحساب بالملاحظة .

ثم جرب ثانية أن يأخذ ، لا دائرة ، وإنما منحنياً بيضوياً محاولاً تطبيق
المعلومات عن المريخ على مسار بيضوى الشكل . وأخذ بعد ذلك أبسط شكل
معروف للمنحنى البيضوى وهو القطع الناقص فنجح اختباره . وثبت هذا النجاح
إيمانه بما يسميه « بساطة الطبيعة وانتظامها المتسق » . فقد اكتشف أخيراً الشكل
الصحيح لمسار الكوكب وهو قطع ناقص تقع الشمس فى أحد محرقيه . ولما أبهجه
هذا الاكتشاف أخذ بالبحث عن القانون الثانى الذى يحدد مقدار تغير حركة
الكوكب معللا ذلك بأنه طالما أن الأرض هى مركز المخلوقات التى تقيس الأشياء
كان من المعقول أن نتوقع أن تكون قياسات النظام الشمسى ذات علاقة بسيطة
بأبعاد الأرض . فتوصل إلى قانونه الثانى وهو أن نصف القطر الواصل بين الشمس
وكوكب ما يمسح سطوحاً متساوية فى أزمنة متساوية . ولما رأى صحة انطباق
قانونيه السابقين على مسار المريخ حصل لديه اقتناع فى أنه وجد قوانين جميع
الكواكب . لأن انسجام الطبيعة يستوجب « أن يكون لجميع الكواكب عادات
متشابهة » . ووضع قانونه الثالث وهو يعبر عن العلاقة الرياضية الكائنة بين
الزمن اللازم لدوران كوكب ما حول الشمس دورة كاملة وبين بعده عنها .

ماذا كانت أهمية عمل كبلر ؟ لقد أظهر نجاح طريقة البحث عن علاقات
رياضية بسيطة ، وضرورة التثبت منها بالحساب والملاحظة . وأظهر أن للسماوات
قوانين كلية منتظمة . وأنها لا تختلف عن القوانين الأرضية — وأن حركاتها

ليست كاملة أى لست دائرية — وأن سرعتها ليست متسقة . وتتضح أهمية هذا الاكتشاف الأخير عندما نقارن بينه وبين المذهب الإرسطوطاليسى القائل بأن السماوات كاملة ثابتة لا تقبل التغير . بخلاف الأرض المتبدلة — وأنها تشكل من مادة مختلفة تدعى « العنصر الخامس » وهو أفضل العناصر . أما الفكرة القديمة عن كيانات مرتبية تختلف كيفياً بعضها عن بعض ، وتقترب من الكمال كلما ابتعدت عن مركز الأرض — تلك الفكرة التى عبر دانتى عنها أفضل تعبير : فقد تلاشت أمام القانون الرياضى المتسق . ولم تعد القوى المثالية السامية العالية تعمل فى نطاق ، والقوى المادية الوضيعة تعمل على الأرض . وعفت ديموقراطية الحوادث الفردية المتساوية فى الرتبة على النظام الأرسطوطاليسى الإقطاعى القائم على تسلسل منتظم لرتب غير متساوية . وتقوم أهمية هذا التغير على أن جميع الأشياء ، بما فى ذلك النائية والسامية — لا بد أن توصف وتفسر بالاستناد إلى الحوادث والقوى المألوفة العادية . وبكلمة أخرى توطدت إمكانية التجريب وضرورته . وبقى على غاليليو أن يوضح للناس هذه المفاهيم البالغة الأهمية بالملاحظة الواقعية المعتمدة على المرصد .

كان غاليليو قد سبق ووضع معظم نظرياته فى المجانيق والديناميك ، وكان أستاذاً شهيراً فى الرياضيات فى جامعة بادوا حين استرعت الملاحظة الفلكية انتباهه . وفى عام ١٦٠٤ ظهر نجم جديد فأثبت رياضياً أنه يجب أن يكون فى منطقة النجوم الثابتة ، مؤيداً بذلك ملاحظة مماثلة أوردها تيخو عام ١٥٧٢ ، ومثبتاً أن التغيرات تقع فى السماء كما تقع على الأرض . وكان صانع نظارات هولندى قد أتم صنع مرصد عملى عام ١٦٠٨ . فلما اتصل الخبر بغاليليو صنع مرصداً آخر لنفسه وأخذ يراقب السماوات فى السنة التالية . ونشر عام ١٦١٠ كتابه « الرسول الكوكبى » وقدم للعالم فيه ثمار ملاحظاته الرائعة . فقد استطاع أن يبصر الجبال على القمر وأن يحسب ارتفاعاتها . واكتشف أربعة من النجوم التابعة للمشترى ، تدور حول ذلك الكوكب كما يدور القمر حول الأرض .

ووجد أن الزهرة تمر فى مراحل كالقمر . وعلى ذلك يجب أن تكون جسماً مظلماً يشبه الأرض فى أنه يتلقى ضياءه من الشمس . وأثبت حسابياً أن البقع السوداء أو « الكاف » التى تظهر على الشمس يجب أن تكون شديدة القرب من سطحها . وأن سياقها لا بد أن يكون كما هو تماماً لو أن الشمس دارت على محورها خلال شهر .

وتقوم أهمية هذه الاكتشافات على ناحيتين : أولا أنها أثبتت نظرية كوبرنيق إثباتاً تجريبيًّا ، وخرجت بها من حيز الرياضيات إلى حيز الوجود الطبيعى . ثانيا أنها حطمت بشكل قاطع التمييز الأرسطوطاليسى بين الأرض والسماء ، وأحلت اتساق الطبيعة محل التسلسل القديم بين كائنات تعلو بعضها فوق بعض فى مراتب الكمال . وكان من الطبيعى أن تثير هذه الأمور عاصفة من المعارضة شنها أولئك العلماء الذين اعتادوا تعظيم سلطة أرسطو . ورغبة فى المحافظة على كروية القمر الكاملة ونعومته قال أحد هؤلاء العلماء إن الأودية الظاهرة فى القمر ممتلئة بجوهر بلورى غير مرئى. فرد غاليليو بأن مثل هذه الفرضية عظيمة لحد يدفعه للتأكيد أن فى القمر جبال من هذا الجوهر البلورى أعلى عشر مرات من تلك التى شاهدها . ورفض كبار العلماء أن يرصدوا أقمار المشترى خلال المرصد الذى كان لديه . فكتب بصدد ذلك :

« حين رغبت أن أرى النجوم التابعة للمشترى لأساتذة فلورنسا رفضوا أن يراقبوها أو أن ينظروا بالتلسكوب . ويعتقد هؤلاء الناس أن ليس من حقيقة فى الطبيعة للبحث عنها ، وأن لا حقيقة سوى ما يمكن مقارنته فى الأصول ».[٦]

وكتب أحد الخصوم :

« هنالك سبع نوافذ أعطيت للحيوان مركزها فى رأسه ومن خلالها ينفذ الهواء للجسد . . . أنفان وعينان وأذنان وفم . وفى السماء — وهى تشبه جسداً صغيراً — نجمان مفضلان ، ونجمان غير منسقين ، ونجمان مضيئان ، والمشترى وهو

غير مستقر وحيادى . ونستنتج من هذا ومن أمور كثيرة مماثلة فى الطبيعة كالمعادن السبع . . . إلخ أن عدد الكواكب يجب أن تكون سبعة بالضرورة . وعلاوة على ذلك فإن هذه النجوم التابعة للمشترى لا تبصرها العين المجردة . فهى عديمة التأثير على الأرض . وإذن فهى عديمة الفائدة ــ والنتيجة أنها غير موجودة . . . والآن إذا زدنا من عدد الكواكب فإن هذا النظام الجميل يقع بكامله مهشماً على الأرض . (٧)

ورد غاليليو على أمثال هذه الأدلة جميعها بروح العالم الحديث فقال :

« إننى لأصغى باستغراب كثير عندما تؤخذ صفة الثبات كأمر مبجل مكتمل يميز عن التغير الذى ينعت بأنه عكس ذلك . وأنا أؤكد أن أكثر ما يميز الأرض هو بالضبط التغيرات التى تتم على سطحها . (٨)

وهنا نرى العلم الحديث القائم على الاختبار والمهارة اليدوية يتحدى العلم القديم القائم على تأمل الكمال الثابت الذى لا يتغير .

وقد أدت معارضة خصوم غاليليو من العلماء لأفكاره الجديدة وسخريته اللاذعة التى كان يصبها عليهم دون انقطاع ، إلى سعى هؤلاء لاكتساب الكنيسة الكاثوليكية إلى جانبهم وإثارة نقمتها عليه . وبعد تردد ناتج عن وجود كرادلة كثيرين يحترمون غاليليو ويهتمون بأفكاره، ــ إن لم يعتقدوا بها تمام الاعتقاد ــ وبينهم الكردينال بابيرينى الذى أصبح فى ما بعد البابا أربن الثامن ــ انساقت الكنيسة على كره منها إلى دعم الأرسطوطاليسيين وإلى إعلان نظرية كوبرنيق مناقضة الكتب المقدسة . أما النقطة الحقيقية التى أثارت الخلاف فهى مجد السماوات لا دورة الأرض ، وخصومة غاليليو لأرسطو لاخصومة كوبرنيق لبطليموس . وقد انساق غاليليو ، رغم كونه كاثولكيا مخلصافى إيمانه ــ ولو أن اعتقادته الدينية لم يكن لها سوى أقل الأثر فى أبحاثه العلمية ــ انساق إلى إنكار القول باعتبار الكتاب المقدس حجة فى العلم ــ مستشهداً بالكردينال بارونيوس

القائل : « غاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء لا كيف تسير السماوات » . وكتب فى رسالة إلى صديق له : «أعتقد أنه يجب أن لا تبتدئ فى مناقشة المسائل الطبية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة ولكن بالتجارب الحسية والبراهين الضرورية . »[٩] وقررت محكمة التفتيش « إن النظرية القائلة بأن الشمس هى مركز العالم وإنها ثابتة لا تتحرك هى خاطئة وفاسدة ، وهى نظرية إلحادية من حيث الشكل ، ومباينة للكتاب المقدس . بينما النظرية القائلة بأن الأرض ليست مركز العالم ولكنها تتحرك ، وأن لها حركة يومية هى خاطئة وباطلة فلسفيا – وتعتبر من وجهة اللاهوت على الأقل بأنها مغلوطة » .[١٠] وعلى ذلك استدعى غاليليو وطلب إليه أن يترك الرأى السابق . ووضع كتابه – دوران الكواكب » – فى قائمة الكتب المحرمة عام ١٦١٦ إلى أن يتم تصحيحه .ونشرت هذه التصحيحات الضرورية بصورة رسمية عام ١٦٢٠ . وتضمنت تعديلات قليلة تظهر مبادئ كوبرنيك كمجرد فرضيات رياضية غايتها تسهيل الحسابات وبعد ذلك أصبح البابا أربن شديد الصداقة لغاليليو وقضى الكثير من حاجاته .

ثم ظهر عام ١٦٣٢ بين منشورات الكنيسة أكبر كتب غاليليو وأكثرها تأثيراً وعنوانه «محاورة حول النظامين الرئيسيين فى العالم ». Dialogue on the Two Chief Systems of the World فأورد فى شكل حوار ناعم شفاف ، وبمهارة فائقة ، جميع الأدلة لتأييد وجهة نظر كوبرنيق . وذكر الكتاب أن أكبر ميزة لهذا المذهب هى بساطته الفائقة وانسجامه إذا ما قورن بمذهب بطليموس بما فيه من تعقيد وغموض . وقد أغضب هذا الأمر الأرسطوطاليسيين غضباً كبيراً . فأقنعوا البابا أربن أن سيمبليشيو الذى يجعله غاليليو محور كتابه بكامله على أنه من اتباع فلسفة القرون الوسطى كان صورة عنه بنفسه . فشعر البابا أن كبرياءه قد أهين وأمر أن يساق غاليليو أمام محكمة تفتيش . ومع أنه لم يسجن أبداً فقد هدد بالتعذيب واضطر لأن ينكر ويعلن ويشتم الأخطاء المشار إليها . ثم نفى إلى مزرعة فى الريف سنة ١٦٣٣ . ووضعت « محاورته » وكتب كبلر وكوبرنيق

فى قائمة الكتب المحرمة ولم يخرج منها إلا عام ١٨٣٥ .

الثورة الديكارتية

وهكذا بلغت ثورة كوبرنيق ذروتها فى غاليليو . ولكن وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هى ثورة ديكارت التى خلقت علم الفيزياء الجديدة . فقد توجت النظرة الآلية فى الطبيعة عمل أجيال من العلماء ربما أحرزوه من تقدم مستمر . وعندما استعانوا بما كتب أرخميدس وعلماء الإسكندرية الآخرون، تمكنوا من إحراز نصر ساحق . وانساقوا فى نشوة ظفرهم إلى إهمال مذاهب أرسطو فى الطبيعة القائل بوجود تسلسل مرتبى فى أنواع الأشياء التى يسعى كل منها لتحقيق غرضه بإدراك الكمال وفق طريقته الخاصة . وأحلوا محل هذه النظرة الإيمان الفائق فى أن الطبيعة آلة رياضية كبيرة منسجمة منظمة . ولما كانوا على ثقة من إيمانهم فقد اثبتوا لخصومهم الريبيين بواسطة التجارب العملية أن الحقيقة كانت إلى جانبهم . قال غاليليو : «كانت الجهالة أفضل معلم عرفته إطلاقاً . إذ لما كان على أن أثبت لخصومى صحة نتائجى ، وجدتنى مضطراً إلى إقامة الدليل عليها بعدد من التجارب المتنوعة ، لم أجد ضرورة قط للقيام بها من أجل إقناع نفسى فحسب» .[١١] وتظهر هذه الفقرة الأخيرة بوضوح كيف أن العلم الحديث ولد من إيمان فى تفسير الطبيعة الرياضى أخذ العلماء به طويلا قبل أن يثبتوه بالتجريب .

يلتهب هذا الإيمان قوياً فى كتاب ليوناردو « قطع أدبية وفلسفية » الذى كنا قد استشهدنا به . فهو مقتنع أن كل قوة فى الطبيعة تنتهى إلى نتائج من نوع معين تفصح عن ذاتها فى نظام معين . فالضرورة هى « قيد الطبيعة الأبدى وقاعدتها لأن « الطبيعة محكومة بقانونها الذى يعيش مبثوثاً فيها . » ومع أن جوهر هذه القوى — وهو الذى هدف الأرسطوطاليسيون إلى البحث عنه — قد يكون اكتشافه فى غير متناول البحوث الإنسانية ، غير أن نتائج فعلها يمكن أن تعرف . « أن تحديد ماهية العناصر ليس فى مقدور الإنسان ولكن الكثير من نتائجها معروف[١٣]

وتعرض قوانين الطبيعة ذاتها فى طريق ثابت لا تتغير ، وفيه تتبع كل نتيجة سببها .

وقوانين الطبيعة بسيطة ومنتظمة فى آن واحد . إذ يتم كل فعل من أفعالها فى أقصر طريق وهذه الضرورة الأبدية فى القانون رياضية فى أساسها . ومن هنا كانت الرياضيات وحدها هى طريق وصولنا إليها . وبسبب هذا التكوين الرياضى للعالم يمكننا أن نطبق معرفتنا الرياضية على التجارب . كذلك نستطيع بسبب هذا النظام العقلى أن نجد فى تجربة واحدة قانونها الرياضى ، ونستنتج منه عدة حقائق أخرى يثبتها التجريب فى ما بعد . « فالنسب لا توجد فى الأعداد والقياسات وحدها ، ولكن فى الأصوات والأوزان ، والأزمنة والأمكنة ، و فى كل قوة . . . وليس من يقين حيث لا يمكن تطبيق أحد العلوم الرياضية » .

فالرياضيات تكشف الأسرار الحقيقية فى الطبيعة. « والعصفور آلة تعمل وفقاً للقوانين الرياضية » . [١٥] وحياة العالم الاقتصادية بكاملها طبيعية ، كمية ، رياضية .

إن التباين بين هذه النظرية وبين العلم التومائى الأرسطوطاليسى بكامله واضح جلى . فقد كان موضوع البحث بالنسبة للأخير مختلف أهداف الأشياء وجواهرها أو ماهياتها وتمييزاتها الكيفية . ولم يكن فيه أى أثر لكل ما يتصل بالانسجام ، والعلاقات بين الحوادث وقياسها قياساً دقيقاً ، وعن الكيف فى الأشياء . حتى إذا جاء ليوناردو اختفت جميع مواضيع البحث التى عرفتها فلسفة القرون الوسطى وانتقلنا إلى عالم العلم الحديث .

ونجد أن إيمان كبلر ببساطة النظام الكونى ، وانسجامه ، ونظامه الرياضى ، يمثل النزعة الفيثاغورية ، بصوفيتها ، تمثيلا كاملا . فهو فى كتابه الأول « سر العالم » يسعى إلى اكتشاف العلاقات الرياضية المحددة الدقيقة فى العالم ، التى هى من وحى الروح الإلهى . والكون صورة للثالوث المقدس . فالشمس المركزية هى الآب . والكرة المحيطة هى الابن . والعلاقات الهندسية بينهما وبين الكواكب

والأفلاك هى الروح القدس . وكان « اكتشافه الكبير » أن الأجسام الخمسة النظامية التى قال بها كل من فيثاغوروس وأفلاطون يمكن وضعها فى الأفلاك الحقيقية التى تتحرك ضمنها الكواكب . وأن هناك اتصالا بين الأشكال الهندسية الأساسية وتوزيع الكواكب فى الفضاء . وقد قام بأبحاثه الأخيرة عن العلاقات البسيطة بين مداراتها مدفوعاً بعقيدة أن « العالم يشترك كله فى المادة » . وأنه حيث « توجد المادة توجد الهندسة أيضا » . وكان كلما تقدم فى عملية التثبت من صحة نظرياته بالملاحظة الدقيقة أخذ اهتمامه الدينى يتضاءل قال : « اعتقدت فى ما مضى أن القوة التى تحرك الكواكب هى نفس حقيقية . لكننى أظهرت فى بحثى عن المريخ أنه لا توجد نفس مثل هذه . واستنتجت أن هذه القوة يجب أن تكون قوة مادية » . (١٧) وبدلاً من « سر الكون » الذى تحدث عنه فى أول كتاب له، أخذ الآن يتحدث عن « الفيزياء السماوية » . ولكنه ظل مع ذلك « انسجام فى العالم » .

أسس علم التحريك

ترك لغاليليو أن يحول هذا الإيمان إلى أسلوب رياضى دقيق . وقد وصف مبدأه الأساسى فى المنهج حين كتب يقول : « يجب أن يوضع على الصفحة التى تحمل عنوان مجموعة مؤلفاتى ما يلى : سيدرك القارئ هنا من عدد لا يحصى من الأمثلة ما هى فائدة الرياضيات من أجل التوصل ألى أحكام فى العلوم الطبيعية . وكيف تستحيل الفلسفة الصحيحة دون التوجيه الهندسى ، كما نصت على ذلك حكمة أفلاطون الرشيدة » . (١٨) فالرياضيات تعبر أفضل تعبير عن التركيب الطبيعى للأشياء . « والفلسفة مكتوبة فى ذلك الكتاب الكبير المفتوح دوما أمام نظرنا . ولكننا لا نستطيع فهمه إذا لم نتعلم أولا اللغة التى كتب بها وأحرفها وهذه اللغة هى الرياضيات . والأحرف هى المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى » . (١٩) ثم يستشهد بالكتاب المقدس « صنع الله جميع الأشياء من عدد

ووزن وقياس » . (٢٠) ولكنه يستعمل الصورة الأفلاطونية المألوفة لاليشير إلى رؤيا رياضية فى العالم وإنما إلى طريقة مثمرة . فالتحديد الحرفى أو الكلامى لجوهر الجاذبية لا يأتى بمعرفة جديدة . ولكن المعرفة الجديدة تأتى من كشف المعادلات الرياضية التى تقيس علاقات الأجسام الساقطة . والقول الصحيح عن الطبيعة هو ذلك القول الموضوع فى قالب رياضى . ولا يمكن أن توجد حتى عند الله معرفة أوضح من المعرفة الرياضية .

كان غاليليو باحثاً بالدرجة الأولى أكثر مما هو بانى نظام فكرى . فقد توصل إلى وضع « علمين جديدين » لا « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » . وهو من حيث مزاجه وتدريبه كثير القرب من تارتاغليا والمهندسين العمليين . ويعتبر علمه ذروة التقليد النقدى للأرسطوطاليسية الإيطالية وقد اعتبر مواقفها الأساسية فى القضايا الهامة أموراً مسلمة بها . ويظهر كل ذلك فى أعظم كتبه وهو « البراهين الرياضية لفرعين جديدين فى العلم » حيث يكشف عن نفسه كتابع لأرخميدس لا لفيثاغوروس . وهو يلخص بافتخار مآثره كما يلى :

« غايتى أن أضع علماً بالغاً فى الجدة ، يعالج موضوعاً بالغاً فى القدم . وقد لا يكون فى الطبيعة ما هو أقدم من الحركة ، التى وضع الفلاسفة فيها كتباً ليست قليلة ولا صغيرة . ومع ذلك فقد اكتشفت بواسطة التجربة خصائص لها تجدر معرفتها ، وهى لم يسبق لأحد أن لاحظها أو أقام الدليل عليها . لقد وردت بعض الملاحظات السطحية كالقول مثلا بأن الحركة الحرة لجسم ثقيل ساقط يزداد تسارعها باستمرار ، ولكن هذه الملاحظات لم تشر إلى المدى الدقيق الذى به يتم هذا التسارع . والسبب أنه لم يصل إلى علمى أن واحداً من الباحثين أشار إلى أن نسب المسافات التى يقطعها جسم ساقط فى فترات متساوية من الزمن لبعضها البعض — ابتداء من نقطة سقوطه — هى كنسب الأعداد الفردية التى تبتدئ بالوحدة العددية .

لقد لوحظ أن القذائف والقنابل تتبع خطاً منحنياً . ومع ذلك لم يشر أحد إلى

أن هذا الخط المنحنى هو مخروطى الشكل . لكننى نجحت فى إقامة الدليل على هذه الحقيقة وحقائق أخرى كثيرة ومهمة . وإن ماهو أكثر أهمية من ذلك أنه فتح أمام هذا العلم الواسع — وليس عملى فيه سوى مجرد البداية — طرق ومجالات كثيرة سيستفيد منها علماء أقوى منى عقلا وسيذهبون فيها إلى أبعد نهاياتها وأعمق نواحيها .

والنظريات التى سأناقشها بإيجاز إذا ما تناولها باحثون آخرون ، فستؤدى باستمرار إلى معرفة جديدة مدهشة . وأنه لمن المعقول أن تشمل معالجة قيمة كهذه جميع نواحى الطبيعة باتباع مثل هذه الطريقة » . (٢١)

أما أن يكون غاليليو وضع خطوط علم التحريك (الديناميك) فأمر مدهش فى حد ذاته . غير أن أثر عمله فى العقائد الإنسانية كان أعظم وأهم — فقد حول الناس عن علم الكمالات ، والمراتب ، والغايات ، إلى فكرة قانون كلى فى الطبيعة ، ازدهر حتى أصبح الآن الحقيقة الأساسية فى الكون الذى نعيش فيه . وقد أشار إلى أنه ليس ثمة فوارق فى المرتبة بين الأعداد، وليس فيها غايات ثابتة نستنجها منها . وليس عدد الثلاثة بالعدد الكامل بالنسبة لرجل الإنسان فللإنسان رجلان فقط ، وليست الكرة الأرضية بالشكل المثالى الذى يجب أن تبنى على شاكلته الجدران . والبحث عن الغايات فى عمليات الطبيعة ، إما أن يقيدنا بعدد محدود من الحوادث المنسوخة عن أصل واحد — كما هى الحال فى العلم الأرسطوطاليسى الذى لم يستطع أن يرى شيئاً وراء الحدود الضيقة لملاحظات الناس — أو أن يرى الإرادة الإلهية علة لكل معلول كما هى حال الأفلاطونية فهى بالنتيجة لا تفسر شيئاً لأنها تستطيع تفسير كل شىء . وقد كان بوسع الله أن يجعل الشمس تدور حول الأرض أو لا يفعل . وإذاً فلا معنى لتفسير أسباب الحركات الفلكية بكونها منبثقة عن غاية إلهية . وليس بوسعنا أن ندعى معرفة الغايات الإلهية . ويكفينا البحث عن الطريقة الدقيقة التى

تتحقق بها هذه الغايات ، وأن نستخدم معرفتنا فى إخضاع الحوادث لأهدافنا الإنسانية .

وإذن ، فقد وقع تغيران كبيران : فقد اعتبر أن للعلم نظاماً آلياً فأصبح هذا النظام فى الوقت ذاته منقاداً لسيطرة الإنسانية عليه . يقول غاليليو « الطبيعة قاسية ثابتة لا تتخطى قط القوانين المحددة لها ، شأن من لا يعنى إذا كانت أسبابها الخفية وطرق أعمالها فى نطاق مقدرة لاكتشاف الإنسانى أم لا . »[٢٢] ويلخص كاتب معاصر تغير الطبيعة كما يلى :

عندما أفلتت الطبيعة من قبضة الأهداف الثابتة التى كانت ممسكة بها ، تحررت الملاحظة وانعتق الخيال ، ونشط التجريب الرامى إلى خدمة الأهداف العلمية والعملية . ولما لم تعد الحوادث الطبيعية خاضعة إلى عدد معين من الأهداف أو النتائج الثابتة أصبح حصول أى شىء من الأمور التى يتصور حدوثها . والقضية هى فقط قضية العناصر التى يمكن جمعها حتى تستطيع أن تعمل مع بعضها . وسرعان ما خرج علم التحريك من كونه علماً مستقلا وأصبح أداة لمهاجمة الطبيعة . فآلات المخل ، والدولاب ، والبكرة ، والسطح المائل ، علمت الإنسان ما يتم حين نستعمل الأشياء فى المكان من أجل تحريك بعضها خلال فترات معينة من الزمن . وأصبحت الطبيعة بكاملها عبارة عن مشهد فيه جذب ودفع ، ودواليب مسننة ومخل ، وحركات أجزاء أو عناصر تنطبق عليها مباشرة معادلات الحركات التى تنتجها آلات معروفة .[٢٣]

تفسير الطبيعة الآلى

كان غاليليو عالماً فزيائياً حصر جهده بدراسة الظواهر الآلية والفلكية وتردد فى تعميم طرقه ومبادئه . أما معاصره ديكارت ، وهو رياضى لامع ، وواضع علم الضوء ، فقد أمكنه أن يرى بوضوح لا مزيد عليه ، المعانى الواسعة لهذه الأمور . وكان أول من أوضح للعالم نتائج العمل العلمى الذى كنا نتحدث عنه . ورسم

فى كلام واضح خطوط الكون الجديد الكاملة الذى شرع الناس فى الدخول إليه . نشر عام ١٦٣٧ أول مؤلفاته وهو « بحثه فى الطريقة » ، وأولى نتائج أبحاثه وتطبيقاته فى الهندسة والضوء والطبيعيات العامة . وحين توفى عام ١٦٥٠ كان قد أذاع شهرة التفسير الرياضى للطبيعة فى كامل أوربا . وأوحى الثقة لكثير من الباحثين المنعزلين فى أن يستمروا فى عملهم . وربى رهطاً من التلامذة فى فرنسا وهولندا وألمانيا وإنكلترا . فى هذه الأثناء كانت الدماء تسيل فى ألمانيا من جراء المعارك « الدينية » فى حرب الثلاثين سنة . وكانت إنكلترا توجه كل قواها فى الجدل الدينى والسياسى . وكانت إيطاليا واقعة فى قبضة الإصلاح الكاثوليكى ولكن فرنسا كانت قد حققت وحدتها القومية فى ظلال حكم ملكى قوى مطلق ، تديره الطبقة المتوسطة وتستغله لنفسها فى الوقت ذاته ، كما أن هولاندا كانت قد توجت الحرية السياسية والازدهار التجارى بعد الكفاح المر ضد أسبانيا . وكان هذان البلدان الأخيران مركز أوربا الفكرى خلال القرن السابع عشر بكامله إلى أن جاءت انكلترا إلى المقدمة فى بعض العشرات الأخيرة من السنين . ولقد أصبح المذهب الديكارتى الفلسفة الرسمية فى هولاندا وفرنسا تقريبا . وأصبح العلم الجديد للمرة الأولى محبباً إلى الطبقات المثقفة . وأخذ رجال كفونتنيل مثلا يكتبون قطعاً صغيرة منمقة عنه لتوضع على موائد زينة السيدة . ومهد الطريق أمام نيوتن ، الذى يمكن القول عنه إنه أكبر الديكارتيين ليحقق مذهبه التركيبى الكبير . كذلك مهد الطريق أمام الجمهور ليتلقى باحترام وتوقير الصورة التى وضعها عن آلة العالم المنسجمة .

لقد عبر شانو Chanut وهو أقرب أصدقاء ديكارت أفضل تعبير عن رؤيا صديقه إذ كتب على قبره : « حين قارن ديكارت فى عزلته الشتوية أسرار الطبيعة بقوانين الرياضيات ، تجرأ إلى الأمل بأن يستطيع فتح أسرار الطبيعة والرياضيات بمفتاح واحد » . [٢٤] والإشارة هنا هى إلى الحادث الذى وجه حياة ديكارت بكاملها . فهو بعد أن تلقى أحسن علوم زمانه فى فرنسا ، شعر بكراهية لكل ما

تلقاه ما عدا الرياضيات ، فاتجه إلى « كتاب العالم الكبير » وبحث عن المعرفة فى البلاطات والجيوش ، وفى تجاربه مع الناس ، مقتنعاً بأنه « قد يلقى مقداراً من الحقيقة ، عند كل إنسان مفكر فى قضاياه الخاصة التى إذا أخطأ فيها كانت عواقبها وخيمة عليه ، أكثر مما يلقى عند رجل أدب وعلم فى مكتبته ، وهو يتأمل فيما لا يوصل إلى نتيجة » . [٢٥] وقد علمته الاختلافات التى وجدها فى عقائد الناس أن يكون عديم الثقة بالعادات وأن يصغى إلى صوت العقل وحده . فقرر ذات يوم وهو قابع فى غرفته هرباً من البرد ، أن يطرح جميع اعتقاداته التى لا يثبتها العقل . وكان يجهد الفكر فى قضايا رياضية فتراءى له أن منبع العلم الصحيح هو فى أن يجمع أفضل ما فى التحليل الهندسى والجبر . قال : « إننى إذ كنت أفكر فى الأمر بإنعام شديد ، اتضح لى تدريجيًّا أن الأمور التى تحال للرياضيات هى فقط تلك التى يبحث فيها عن الاتساق والقياس . وأنه لا فرق فى أن يتناول القياس الأعداد ، أو الأشكال ، أو النجوم ، أو الأصوات أو أى موضوع آخر . فوجدت النتيجة أنه لا بد من وجود علم كلى يفسر بصورة عامة ذلك العنصر الذى تنشأ وجوده قضايا الاتساق والقياس ، وهى غير محصورة فى موضوع معين . وأدركت أخيراً أن هذا هو ما يسمى بالرياضيات العامة» . [٢٧] « فيجب أن يتضمن مثل هذا العلم مبادئ العقل الإنسانى ، وأن تشمل دائرته التوصل إلى النتائج الصحيحة فى كل موضوع . وعلى ذلك أصرح باقتناعى التام أنه أداة المعرفة أكثر قوة من أى أداة أخرى ورثناها عن أية جهود إنسانية . وأنه مصدرها جميعا » . [٢٦]

ويظهر أنه أشرقت على ديكارت فى تلك الليلة رؤيا قوية شاهد فيها ملاك الحقيقة وأمره هذا بأن يثق فى علمه الجديد الذى سيعطيه كامل المعرفة . فنهض وكأن ناراً قد لمسته ليستأنف تحليله فى الهندسة وسرعان ما أكمل الفرع الذى نسميه الآن بالهندسة التحليلية . ولم تكن هذه لتعنى سوى المطابقة التامة بين الجبر والمكان . أى العالم الحقيقى . وقد أعطى الجبر إلى الإنسان أملا فى اكتشاف أسرار

الطبيعة . ذلك هو مفتاح رمز الطبيعة الكبير . وهذه هى الطريقة الجديدة التى كان الناس يسعون وراءها .

أصبح المكان أو الامتداد من الآن فصاعداً الحقيقة الأساسية فى العالم بالنسبة لديكارت . والحركة أصل كل تغير ، والرياضيات العلاقة الوحيدة بين أجزائه . والجدير بالاهتمام أن هذا الإيمان الديكارتى — وهو يشبه إيمان الرواد فى علمى الفلك والفيزياء — لم يكن فيه أى أثر من الصوفية الأفلاطونية التى ميزتهم جميعا : فلقد جعل من الطبيعة آلة وآلة فحسب . واستبعدت الأهداف والمعانى الروحية معا ووضع ديكارت نفسه أبحاث الضوء بالتفصيل . ولكن أهميته تقوم فى الأكثر على فكرته العامة . فقد توصل إلى خاطر البحث عن تفسير الأشياء جميعها تفسيراً رياضياً خالصاً . وحين أخذته نشوة رؤياه ونجاحه قال متفاخراً : « أعطنى امتداداً وحركة لأبنى لك العالم » . وليس نمو علم الفيزياء الآلى فى القرنين التاليين سوى تطوير لهذه الفكرة . فكل طاقة أرجعت إلى طاقة الحرارة أو الحركة . وانحلت جميع الاختلافات الكيفية فى العالم إلى اختلافات كمية فى الحجم والشكل وسرعة حركة أجزاء المادة . ولا تخرج الكائنات الحية عن هذه القاعدة . فقد أصبحت الحياة مجرد تغيرات كيمائية طبيعية . وجميع الحيوانات آلات تتحرك من ذاتها وينطبق هذا على جسم الإنسان الذى هو عبارة عن آلة طبيعية خالصة . واستبعد عالم القرون الوسطى بصورة واضحة نهائية واستبدل بعالم الفيزياء الحديث . ووضع ديكارت فى فورة حماسته تفسيرات آلية أسرف فى تبسيطها ولم يحاول أن يتحقق منها بوساطة الملاحظة إلا قليلا . غير أن نيوتن وضع الحجر الأساسى فى البناء الديكارتى وهو يفصل « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

العوالم اللامتناهية

وهكذا تمت الثورة التى قلبت كون القرون الوسطى وأحلت الكون الحديث مكانه . ولكن بقى على الناس أن يتكيفوا عاطفياً لكى يدركوا تمام الإدراك أهمية

هذا التغير فى تعيين مركز الإنسان فى عالمه ومكانه منه . وهنا تصل إلى مفكرين كبيرين يمثلان أول من قام بهذا التكيف هما جيورد أنو برونو و بندكت سبينوزا استمد الأول وحيه من كوبرنيق . واستمد الثانى وحيه من ديكارت . فلقد سيطر على برونو الذى عاش فى القرن السادس عشر إحساس حقيقى بلانهاية الكون . وتمثل سبينوزا فى القرن السابع عشر أهمية القانون الآلى تمثلاً حقيقياً . وكلاهما خلق دنيا من العلم الجديد .

كان برونو تابعاً لرهبنة الدومينكان ، ولكنه هرب من الدير وأخذ يتجول فى أوربا محاضراً مجادلا فى جامعات روما وفرنسا و إنكلترا والمانيا وجنيف ، وانتهى إلى محاكم التفتيش ومات حرقاً فى روما ، وشهيداً من أكبر شهداء العلم الجديد . التهبت نفسه حماسة من اكتشافات كوبرنيق . وكان يرى المأثرة الكبيرة لعلم الفلك الجديد فى مبدأ النسبية الشاملة لكل مكان ولكل حركة . فإذا كانت الشمس هى مركز الكون لا الأرض — كما جاء فى علم كوبرنيق — فأين هو المركز الحقيقى للكون إذن ؟ كان يبدو لبرونو فى صباه أن جبل شيكادا موطنه الأصلى هو مركز العالم وأن فيزوف البعيد هو على الحدود الخارجية له . لكنه حين تسلق فيزوف تلاشت أهمية شيكادا أمامه . فأيهما المركز إذن ؟ وهل يمكن أن يوجد مركز حقيقى ؟ وإذا لم تكن الأرض هى المركز . فلم تكون الشمس ؟ نحن نجد أن لهيب الشمعة يتضاءل كلما ابتعدنا عنها . ألا يمكن أن تكون هذه حال الشموس أيضا ؟ ألا يمكن فى الحقيقة أن تكون جميع النجوم ذاتها شموساً وأن تظهر كل شمس جديدة لذاتها وكأنها مركز الكون ؟ فأين هى إذن حدود الكون ؟ وهل له من حدود ؟ أليس هو بالأحرى لا متناه ، فيه لا نهاية من العوالم المماثلة لنظامنا الشمسى ؟ يجب أن يكون هنالك مئات آلاف الشموس التى قد تدور الكواكب حولها ، وربما كانت كل واحدة من هذه الكواكب مأهولة بكائنات أفضل أو أسوأ منا . ويجب أن تكون الطبيعة متماثلة فى جميع أقسامها : ففى كل مكان عوالم ، والمركز هو فى كل مكان وليس فى أى مكان . وعلى ذلك فحدود عالم بطليموس

الضيقة ، التى لم يحطمها تماماً حتى كوبرنيق ذاته ، أخذت تتطاير أمام برونو كلما اندفعت نفسه فى الفضاء اللامتناهى .

ولكن ما هى حينئذ النتائج بالنسبة للإنسان ؟ وماذا تصبح قصة المسيحية الأساسية فى عالم كهذا ؟ فالإنسان لم يعد ابن الله الأوحد . ولربما كان ضائعاً فى لانهاية العوالم . « ليس الإنسان أكثر من نملة أمام اللانهاية . وما النجم بأحسن حالا من الإنسان ». فكيف يمكن أن يكون الإنسان الشخص المركزى فى عالم كهذا ؟ وكيف يمكن أن تمثل دراما على مسرح لا حدود له ؟ ولربما كانت ملحمة الخلاص تتكرر مرة بعد مرة من أجل أبناء الله الآخرين. ولربما كان منقذ آخر يقدم فى هذه الدقيقة بالذات حياته من أجل خلاص سكان نجم بعيد وراء الليل . ولربما ليس من خلاص بل دوران عديم المعنى لشموس دائرة .

ارتعدت نفس برونو أمام الكابوس المرعب . كلا . فالله لا يمكن أن يوجد فى أى مكان من الكون اللامتناهى ، لأنه يجب أن يوجد فى كل مكان . وكما أن الحياة ذاتها هى التى تجعل إصبعى تشير ، وقلبى يخفق ، ودماغى يفكر ، كذلك يجب أن يكون الله حياة الكون اللا متناهى وروحه . « فالطبيعة هى الله فى الأشياء » . والقوة والحياة التى تسرى فى الكل يجب أن تعيش فى كل جزء من الأجزاء . هكذا انتقل برونو من الأفلاطونية إلى حلولية صوفية ، شاعراً بنبض الله فى كل قوة طبيعية ، ناظراً وعابداً مجده ، فى الفيض الكبير فى الكون — هذا الكون الذى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى جسده . وبعد أن ضاع الله من العالم عاد فوجده ثانية فى حياة الكون ذات الإيقاع المتسق ، فى شلالات المياه المتحدرة ، فى الحبوب الناضجة ، وفى دوران شمس حول شمس .

وأخذ برونو يجول حول أوربا — عاليها ودانيها — مندفعاً بنار رؤياه داعياً نفسه موقظ العقول النائمة . قال أحد مؤرخى الفكر الحديث عنه :

« هنا إنسان حلق فى الفضاء ، ونفذ إلى السماوات ، وسارع النجوم ، وتعدى حدود الكون ، وأفنى الأفلاك العجيبة التى سجننا فيها الرياضيون السخفاء

والفلاسفة العاميون . وأعمل مفتاح فضوله الحريص فى خزائن الحقيقة ، فشاهد من الحقيقة كل جميل. وأدركت كل قوة من قوى العقل، أقصى ما يمكن للإنسان مشاهدته وإدراكه . وجرد الطبيعة من ثوبها وقناعها . وأعطى عينين للخلد ورؤيا للأعمى .... ولم يعد عقلنا سجيناً للسماوات الوهمية . . . . نعرف أن هنالك سماء واحدة فقط ، وأثيراً مترامياً ، فيه نيران رائعة تحافظ على الأبعاد الصحيحة فيما بينها بفعل تلك الحياة الأزلية التى تساهم فيها . وهذه الأجسام الملتهبة هى السفراء التى تعلن عن عظمة الله ومجده وجلاله » . (٢٨)

حكم القانون

عاش برونو بعد ثورة كوبرنيق وقبل ثورة ديكارت ، يوم كان الناس ما زالوا يرون نبض الحياة حتى فى الكون اللامتناهى . وقد عرف سبينوزا أن لا حدود للكون . ولكنه عرف إلى جانب ذلك أن الكون لا يفصح عن حياة ، بل عن حكم قانون آلى صلب ، وكان سبينوزا يهودياً مثقفاً من أمستردام ، عاش حياة هادئة وسط هذه التغيرات الفكرية الكبيرة وأنكره اليهود ونقموا عليه وحاربوه . لم يكن فى ظاهره سوى صانع نظارات فقير ، يقوم بتأمين أود حياته من عمله ويسرف فى الدرس والمطالعة . ولكن كانت تلتهب فى نفسه وراء هذا الظاهر الممل شعلة مجد داخلى ، ونور عقل هادئ صاف حدق فى وجه الله . إذ أن سبينوزا يرى غاية المعرفة كما كان يراها توما الأقوينى ، أى فى تأمل تلك الحقيقة التى هى مصدر كل حقيقة . ومع أن المشاكل التى حلها لنفسه كانت أعلى مشاكل الفلسفة السكولاستيكية ، فقد كانت حلوله حلول رجل فهم تمام الفهم معنى العالم الرياضى فى القرن السابع عشر وقبض على ناصيته . ولما كان ذا طبيعة دينية شديدة فقد بحث عن إله يستسلم إليه بكليته ووجد فى ديانة العلم ذلك الإله الذى كان يبحث عنه . أما حسه المرهف الدقيق بما فى العبادة المطلقة ، والاستسلام المنكر للذات إلى قوة الكون ونظامه ، من مجد وفرح ، فأمر لم يكن

ليضاهيه أحد به ، حتى ولا كالفنان ذاته .

استثنى ديكارت أمرين من نظرته الآلية الشاملة ، وهما : الله الخالق والنفس الإنسانية . أما النفس بالنسبة لسبينوزا فهى قبل كل شىء آخر ، جزء من النظام الثابت . وأما الله فهو ذلك النظام بنفسه . قال : نعنى بالله كائناً لا يسهو شىء على كماله مطلقاً فى لانهائيته » . ولما كان عقل الإنسان يستطيع يستطيع الإحاطة بكيانه ، وجب أن يكون الله النظام الكبير فى الكون — نظام القانون الرياضى . وتفيض عن هذا الكائن القوانين والحوادث والحقائق والأشياء كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته .[٢٩]

« يظن البعض أن الله علة حرة ، لأنه يستطيع — بالنسبة لتفكيرهم — أن يمنع تلك الأشياء التى قلنا عنها أن تستتبع طبيعته — أى تلك التى هى فى مقدوره — من أن تتحقق أو أن لا يخرجها إلى الوجود . ولكن هذا مرادف لقولنا إنه بوسع الله أن يحول دون أن تكون مجموع ثلاث زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين . وهى حقيقة تتبع طبيعة المثلث . أو أنه لا يمكن أن تنشأ عن علة معينة نتيجة معينة وهو قول باطل » .[٣٠] فالله لا يرسم قط ، ولم يكن بوسعه أن يرسم أى شىء سوى ما هو كائن . وهو لم يوجد قبل مراسيمه ولا يوجد بدونها » .[٣١]

وليس هذا القول فى الحقيقة سوى الذهاب بالعلم الجديد إلى نتائجه البعيدة . لكن سبينوزا لا يستطيع التوقف هنا . إذ ما يصبح الله الذى صنع الإنسان على صورته ؟ تلك خيالات إنسانية تافهة يجب أن تستبعد . قال :

« سأثبت علاوة ، على ذلك ، أنه لا الفكر ولا الإرادة هما من خصائص طبيعة الله . . . فإذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة ، وجب أن نعطى لهذه الكلمات معانى تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية . لأنه لا بد لفكر وإرادة تشكلان ذات الله أن يكونا متباعدين عن بعضهما البعض تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الإنسانيتين . والحقيقة أن الشىء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم فحسب . ولا يمكن أن يكون من اتصال بينهما أكثر مما بين

كوكب الشعرى والكلب وهو الحيوان الذى ينبح » .[٣٢]

وهكذا ذهب الآب الحكيم المحب الذى يستطيع أن يعود الإنسان إليه فى صلاته . واختفى دون رجعة الصديق الكبير الخفى العطوف وراء العالم .

أما مشهد الحياة الإنسانية فنظام ثابت لانهائى .

لا يحدث شىء فى الطبيعة ضد قوانينها الكلية . بل إن كل شىء يتفق معها وينتج عنها لأن كل ما يحدث يحدث وفق إرادة الله وقراراتها الأبدية . أى إن كل ما يحدث يحدث وفقاً لقوانين وقواعد تتضمن الضرورة الأبدية والحقيقة . فالطبيعة إذن تحافظ على القوانين والقواعد التى تتضمن ضرورة أبدية وحقيقة ، مع أننا قد لانعرفها كلها . فهى بالنتيجة تحتفظ بنظام ثابت لا يتغير » .[٣٣]

وذهب أيضا كل أثر للأهداف والعلل الغائية .

ذلك أن مثل هذه الآراء جميعها تنشأ عن فكرة شائعة مفادها أن جميع الأشياء فى الطبيعة تفعل كما يفعل الأفراد أنفسهم ، أى لتحقيق هدف معين . ومن الاعتقادات المقبولة اليقينية أن الله نفسه يوجه جميع الأشياء إلى هدف معين . . . ويفعل الناس كل أمر من أجل غاية فى نفوسهم ، أى فى سبيل ما هو نافع لهم ، وما يسعون وراءه . وهكذا تراهم يبحثون عن معرفة العلل الغائية للحوادث. وعندما يتم ذلك يفرحون إذ تزول عندهم جميع أسباب الشك . فإذا عجزوا عن تعلم مثل هذه الأسباب من مصادر خارجية اضطروا أن يتلفتوا لأنفسهم من أجل تأملها ، والسعى لتحديد الغاية التى دفعتهم للقيام بعمل معين فإذا فعلوا ذلك حكموا بالضرورة على الطبائع الأخرى قياساً بأنفسهم . ثم لما كانوا يجدون فى أنفسهم وخارجها وسائل شتى تساعدهم فى سعيهم لإدراك ما هو نافع لهم ، كالأعين للنظر ، والأسنان للمضغ ، والأعشاب والحيوانات للأكل ، والشمس للنور ، والبحر للأسماك . . . إلخ ، فإنهم يعتادون اعتبار الطبيعة وسيلة لبلوغ مثل هذه

الخيرات . ولما كانوا يجدون مثل هذه الوسائل المريحة أمامهم دون إجهاد أنفسهم بصنعها ، فإنهم يستنتجون أن لديهم من الأسباب ما يدفعهم للاعتقاد أن كائناً آخر قد صنعها ليستخدموها هم . ولما كانوا يعتبرون الأشياء وسائل ، فإنهم لا يستطيعون الاعتقاد أنها خلقت ذاتها . ولكنهم يحكمون قياساً على الوسائل التى اعتادوا صنعها لأنفسهم ، فهم ملزمون على الاعتقاد بوجود حاكم أو حكام للكون ، لهم حرية كحرية الإنسان ، وأن هؤلاء هم الذين رتبوا ونظموا كل شىء لكى يستعمله الإنسان . . . . وفى سعيهم لأن يظهروا أن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلا — أى أن كل ما فيها يخدم مصالح الإنسان — يبدو أنهم أثبتوا أن الطبيعة والآلهة والناس هم جميعا مجانين. وإننى أتوسل إليك أن تعتبر هذه النتيجة : فهم فى بحثهم عن الأمور الكثيرة النافعة فى الطبيعة ، لا بد وجدوا بعض العوائق كالزواج والهزات الأرضية والأمراض . إلخ . . وعلى ذلك أعلنوا أن مثل هذه الأمور تقع لأن الآلهة قد غضبت من بعض الآثام التى يقترفها الإنسان ، أو لهفوة يرتكبها أثناء عبادته لها . لكن التجربة أثبتت يوماً بعد يوم — وفى عدد لا متناه من الأمثلة — أن الأقدار الصالحة والسيئة تنال الأخيار والأشرار على حد سواء . ومع ذلك لم يتخلوا عن أفكارهم القديمة المتمركزة ، لأنه كان من الأسهل عليهم أن يضعوا هذه المتناقضات فى عداد الأمور التى يجهلون غاياتها ، من أن يهدموا كامل بنائهم الفكرى ليتمكنوا بذلك من الاحتفاظ بحالة الجهالة الحقيقية التى أوجدوها لأنفسهم — خشية أن يبتدئوا كل شىء من جديد . لذلك قالوا بأن من الأمور البديهية أن الأحكام الإلهية تتعالى بكثير عن مستوى الفهم الإنسانى . وقد كان بوسع مثل هذه النظرية أن تخفى الحقيقة عن الجنس البشرى إلى الأبد ، لولا أن الرياضيات قدمت مقياساً آخر للحقيقة فى دراسة خواص الأشكال وذواتها دون اعتبار عللها الغائية . . . .

ليس من حاجة لأن أظهر بالتفصيل أن الطبيعة لا تعرف هدفا معينا . وإن العلل الغائية ليست سوى مجرد خرافات إنسانية . . . إن ما هو بالحقيقة علة

تعتبره هذه النظرية نتيجة والعكس بالعكس . وتجعل آخرا ما هو بالطبيعة أول . وتجعل ما هو أكثر رفعة وأشد كمالا كثير النقص . » (٣٤)

تلك كانت الثورة الكبيرة الأولى التى استنبطها سبينوزا من العلم الجديد . وتقوم ثورة العلم الثانية فى وضع الإنسان وحياته فى قلب الآلة الكبيرة بالذات .

« يبدو أن أكثر الكتاب الذين عالجوا الانفعالات الإنسانية والسلوك الإنسانى قد اعتبروا هذه الأمور خارجة عن الطبيعة لا ظواهر طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة العامة . ويظهر أنهم اعتبروا الإنسان فى الطبيعة كمملكة داخل مملكة . لأنهم يعتقدون أنه يخرج على نظام الطبيعة أكثر مما يخضع له ، وأنه يقرر أمور ذاته بذاته .. . والحقيقة أنه لا يمكن أن يجرى فى الطبيعة شىء بنتيجة نقص فيها . لأن الطبيعة واحدة دائما ، تظهر فى كل مكان ذات القوة فى العقل والتنفيذ . أى أن قوانين الطبيعة وسننها التى تتم وفقا لأحكامها جميع الأشياء ، وتتغير من شكل لآخر ، هى واحدة فى كل زمان ومكان . لذلك يجب أن توجد طريقة واحدة فقط لفهم الطبيعة وحوادثها ، أى من خلال قوانينها الشاملة وقواعدها . وهكذا فانفعالات الحقد والغضب والحسد وأشباهها ، إذا اعتبرت فى ذاتها وجدت أنها تستتبع ذات الضرورة والفعالية فى الطبيعة . وهى معلولات لعلل معينة ، يمكن فهمها بوساطتها . ولها خصائص تجدر معرفتها كما تجدر معرفة خصائص أى شىء آخر ، وتأملها يورثنا لذة وسرورا . وسأعالج إذن طبيعة الانفعالات وقوتها بالطريقة ذاتها التى اتبعتها فى معالجة مشكلة الله والعقل . وسأنظر إلى الأفعال الإنسانية والرغائب بالنظرة ذاتها كما لو كنت أتأمل الخطوط والسطوح والأجسام الصلبة » . (٣٥)

وهكذا كتب سبينوزا كتابه الكبير « بيان الأخلاق بالطريقة الهندسية » .

على أنه ليس بوسعنا أن نزداد توسعاً فى مذهب هذا المفكر الكبير والحقيقة أنه تقدم زمانه بمائة سنة على الأقل فى إدراكه المدهش لما فعلته الثورة الديكارتية فى الإنسان وعالمه . وحين جاء الزمن الذى فهم الناس به سبينوزا ، وحل التقدير

له والإعجاب به محل النفور منه ، يوم كانوا يلقبونه « بالملحد الكريه » . كان العلم قد أنجز ثورة جديدة ، وهى ثورة لم تغير شيئاً مما أوردناه واقتبسناه ، إلا أنها غيرت النتائج الأخرى التى توصل إليها .

فلنودع الآن هاتين الثورتين الجبارتين اللتين غيرتا معتقدات الناس . ولنختتم هذا البحث بنشيد هادئ للعلم استبق سبينوزا فيه الدين الذى ساد العصر التالى فعلا ، قال :

« لقد أتممت كل ما كنت أرغب أن أقوله فى سلطة العقل على الانفعالات وفى حريته . ومنه يتضح مقدار قوة الرجل الحكيم ، وإلى أى حد يتفوق على الرجل الجاهل الذى لا ينساق إلا لشهواته . فالرجل الجاهل مشتت الذهن بصور شتى بتأثير الأسباب الخارجية ، لا يتحقق له أبداً اطمئنان النفس . وهو علاوة على ذلك يعيش كأنما لا يعرف نفسه أو إلهه أو الأشياء من حوله . وحالما ينقطع ألمه ينعدم وجوده .

أما الرجل الحكيم ، فهو ، ما دام حكيما ، نادرا ما تضطرب نفسه ، ولكنه لما كان يعى نفسه والله والأشياء فإن وجوده ، بفعل من ضرورة أبدية ، لا ينعدم قط ، ويمتلك بشكل دائم اطمئنان النفس .

أما إذا كان الطريق الذى أشرت بأنه يؤدى إلى هذه النتيجة — يبدو فى غاية الصعوبة ، فاكتشافه ممكن بالرغم من صعوبته . بل يجب أن يكون الطريق شاقاً إذ نادرا ما أمكن الوصول إليه . لانه لو كان الخلاص فى متناول أيدينا وأمكن إدراكه دون كبير عناء فكيف يمكن إذن أن يهملها جميع الناس تقريبا ، ولكن جميع الأشياء العظيمة هى عسيرة قدر ما هى نادرة » . (٣٦)

المصادر

1. Copernicus, *De Revolutionibus, Letter to Pope Paul III.*
2. Newton, *Principia,* Bk. III.
3. Copernicus, *De Revolutionibus,* quoted in A. Berry, *Short History of Astronomy,* 101.
4. Francis Bacon, quoted in Sedgwick and Tyler, *History of Science,* 203.
5. Kepler, *Commentary on the Motions of Mars,* Part II, ch. 19.
6. Galileo, quoted in Sedgwick and Tyler, 222.
7. J.J. Fahie, *Galileo.*
8. Galileo, *Dialogue on the Two Chief Systems of the World,* quoted in Sedgwick and Tyler, 225.
9. Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christine.*
10. Quoted in Berry, *History of Astronomy,* 159.
11. Quoted in J.J. Fahie, *The Scientific Works of Galileo,* in C. Singer, *Studies in the History and Method of Science,* II, 251.
12. Leonardo, *Frammenti,* ed, Solmi, 97.
13. *Ibid.,* 113.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. Kepler, quoted in H. Hoffding, *History of Modern Philosophy,* 170.
17. Kepler, *Opera,* I, 176.
18. Galileo, ed. naz., VIII, 613.
19. *Ibid.,* IV, 171.
20. Quoted in *ibid.,* IV, 52.
21. Galileo, *Two New Branches of Science,* ed, Crewe and De Salvio.
22. Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christine.*
23. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy,* 68.
24. J.P. Mahaffy, *Descartes,* 27, quoted.
25. Descartes, Haldane and Ross ed., I, 86.
26. *Ibid.,* 13.
27. *Ibid.,* 11.
28. Bruno, quoted in E. Singer, *Modern Thinkers and Present Problems,* 13.
29. Spinoza, Elwes tr., Letter 2, II, 277.
30. *Ibid.,* 60.

32. *Ibid.*, 60, 61.
33. *Ibid.*, I. 83.
34. *Ibid.*, II, 75-77.
35. *Ibid.*, II, 128-29.
36. *Ibid.*, 270.

المراجع

نشوء العلم الحديث

A.N. Whitehead, *The First Physical Synthesis*, in F.S. Marvin, *Science and Civilization;* F.S. Marvin, *The Living Past*, ch. VII, VIII; F.M. Stawell and F.S. Marvin, *Making of the Western Mind.* A.E. Shipley, *The Revival of Science in the Seventeenth Century.* Oliver Lodge, *Pioneers of Science.* A.D. White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (classic). For the intellectual significance of the new science, the histories of philosophy by H. Hoffding and W. Windelband; esp. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, ch. II, III. E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, by far the most illuminating treatment; also A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, chs. I, II, III.

تاريخ العلم والعلوم

General: W.C.D. Dampier-Whetham, *H. of Science;* Preserved Smith, *H. of Modern Culture*, I; A. Wolf, *H. Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th cents.;* W.T. Sedgwick and H.W. Tyler, *Short H. of Science;* F. Dannemann, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung*. Histories of mathematics by W.W.R. Ball, F. Cajori, V. Sanford; classic is M. Cantor's *Ges. der Mathematik.* A. Berry, *Short History of Astronomy;* J. Madler, *Gos. der Himmelskunde*, J.L.E. Dreyer, *H. of Planetary Systems;* P. Duhem, *Le Système du Monde.* Histories of physics by F. Cajori, E. Gerland, F. Rosenberger; E. Mach, *Science of* mechanics, P. Duhem, L'Evolution des Théories Physiques .

الأصول الإسكندرانية وأصول القرون الوسطى

T.L. Heath, *Archimedes, Apollonius of Perga, Works*, ed. Heath. Lynn Thorndike, *H. of Magic and Experimental Science, Science and Thought in the 15th cent.* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science;* C. Singer, *Studies in the H. and Method of Science; From Magic to Science.* P. Duhem, *Système du Monde.* Randall, *Development of Scientific Method in the School of Padua,* in *Jour. of the Hist. of Ideas,* 1940. P. Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci.*

الرواد

J.E. Gillespie, *H. of Geographical Discovery;* Koltie and Howarth, *H. of Geography. Three Copernican Treatises,* ed. E. Rosen; Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Celestium,* Germ. tr.; Kepler, *Opera Omnia;* see Burtt, Hoffding, Dreyer. Dreyer, *Tycho Brahe.* Leonardo da Vinci, *Notebooks,* tr. E. McCurdy; *Des Manuscrits,* ed. C. Ravaisson-Molien; *Frammenti,* ed. E. Solmi; E. McCurdy, *The Mind of Leonardo.* Galileo, *Opere,* Nat. Ed.; *Dialogues concerning Two New Sciences,* ed. Crewe and De Salvio; *Two Greatest Systems of the World,* tr. Saulsbury; J.J. Fahie, *Galileo, His Life and Work;* L. Olschki, *Galilei u. seine Zoit;* Burtt; F. Wieser, *Galilei als Philosoph;* P. Natorp, in *Phil. Monatsh.,* 1882. D. Stimson, *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe.* A.P. Usher, *H. of Mechanical Inventions;* R.N. Merton, *Science, Technology, and Society in England in the 17th cent.;* G.N. Clark, *Sciene and Invention in the Age of Newton.*

فلاسفة العلم الجديد

Descartes: *Oeuvres,* ed. Adam et Tannery; *Philosophical Works,* ed. Haldane and Ross; *Selections,* ed, Eaton; *Rules for the Direction of the Mind, Discourse on Method, Principles of Phil.,* I; *Traité du Monde, de l'Homme.* Studies by A.B. Gibson, J.P. Mahaffy; E. Gilson; G. Milhaud, O. Hamelin. N.K. Smith, *Studies in the Cartesian Phil.;* F. Bouillier, *H. de la Phil. Cartésienne.*

Francis Bacon: *Works*, ed. Ellis, Spedding and Heath; ed. J.M. Robertson; *Novum Organum*, *Advancement of Learning*, *New Atlantis*. Studies by J. Nichol, C.D. Broad; John Dewey, *Reconstruction in Phil.*, c. 1.

G. Bruno: *Dialoghi Metafisici*, ed. Croce; Germ. tr. by Kuhlenbeck. Lives by J. L. McIntyre, W. Boulting, G. Gentile, L. Kuhlenbeck; E. Singer, *Modern Thinkers*, c. I.

Spinoza: *Opera*, ed. Gebhardt, ed. Van Vloten and Land; tr. Elwes; *Selections*, ed. J. Wild; *Political Phil.*, ed. A.G.A. Balz. *Ethics*, tr. W.H. *Tractatus Politicus*, *Tractatus Theol.-Politicus*. Studies by R. McKeon. F. Pollock. H.A. Wolfson, R.A. Duff.

الكتاب الثالث

نظام الطبيعـــة

تطور الفكر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر

الفصل الحادى عشر

آلة العالم وفق نيوتن

على الصفحة الأولى من طبعة قديمة لمؤلفات روسو رسم يصور الروح الفكرية فى القرن الثامن عشر أجمل تصوير . يظهر روسو فى هذا الرسم جالساً وراء منضدته وقد تراءى أمام ناظريه منظر ريفى جميل من حقول خضراء ، وأغنام ، وصفصاف تدلت أغصانه بدلال — تلك الطبيعة المنظمة وفقاً للعقل ، التى حباها هو ومعاصروه إعجاباً مقروناً بأعظم الاحترام . وعلى منضدته مجلدان يبدوان — لو أخذا وحدهما دون غيرهما — وكأنهما أعدا لتلخيص ثقافة العصر وهما : « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica لإسحق نيوتن . « وبحث فى العقل الإنسانى » Essay Concerning Human Understanding لجون لوك .

والحقيقة أن نيوتن ولوك كانا مصدر إشعاع فكرى فى ذلك العصر القيصرى الباهر حين تسنمت إنكلترا زعامة العالم الفكرية دون منازع لمدة أربعين سنة : أى من عام ١٦٨٠ إلى عام ١٧٢٠ إبان حكم ويليام الثالث والملكة حنة لتخسرها بعد ذلك — أو لتقتسمها على الأقل مع فرنسا فى بادئ الأمر ثم ألمانيا . ولا ريب أن اسمى لوك ونيوتن هما الاسمان البارزان فى تلك الفترة التى عقبت النهضة والإصلاح وما تم فيهما من كشف وتحرر ، وسبقت التغيرات السريعة والتيارات المتنوعة التى حصلت فى القرن التاسع عشر ، والتى جرت فيها تلك المحاولة البالغة الروعة لتنظيم العالم على أساس جديد من « العلم التجريبى الفيزيائى الرياضى » . وتقوم أهمية هذين الرجلين — بالرغم من مآثرهما البارزة — لا على ما حققاه بأنفسهما بقدر ما تقوم على ما كانا يمثلانه

بالنسبة لذلك العصر ، إذ أخذت الأعداد المتزايدة من الناس تعتبرهما رمزاً لأفكار عظيمة معينة . وبفضل زعامتهما دخل العلم الجديد بالفعل وللمرة الأولى فى كل حقل من حقول الاهتمام البشرى وسيطر على عقل كل فرد مثقف . وبزعامة أعلام كهؤلاء تحققت تلك الثورة الهائلة فى المعتقدات والعادات الفكرية التى نربطها خطأ فى بعض الأحيان مع النهضة . — وهى الانفصال الكامل عن روح القرون الوسطى — ذلك الانفصال الذى مهد الطريق لنمو أكمل فى القرن التالى . ثم إن العصر الذى تطلع إليهما كمعلمين معترف بهما ، والذى أدخل روح النهضة فى الدين ، والذى جعل الإنسان يتربع وسط العالم الجديد المنظم ، والذى أنشأ علماً فى الإنسان والعلاقات الاجتماعية ، والذى صاغ مذهباً فلسفياً كاملا شاملا مدهشاً فى ملاءمته للطبقة المتوسطة التى انتهى إليها الحكم المباشر بفضل الثورتين الفرنسية والصناعية ، والذى نشر هذه الأفكار بين جميع أفراد هذه الطبقة — هذا العصر دعى بحق « عصر التنوير والعقل » وفيه أسس معتقداتنا الحالية فى كل حقل من الحقول . وهو الذى أدى بصورة طبيعية إلى الفكرتين الكبيرتين اللتين أضافهما القرن التاسع عشر إلى مآثر العصر الذى سبقه — وهما فكرتا التطور والنسبية .

ويمكن القول بأن لوك ونيوتن هما اللذان نظما الأفكار الجديدة التى تقفينا آثارها منذ مرحلتها التكوينية . أما نيوتن فيأتى فى آخر ذلك الصف من عباقرة العلم الذين قاموا بالثورتين الكوبرنيكية والديكارتية . وقد صاغ أخيراً فى شكل رياضى كامل النظرة الآلية فى الطبيعة فحقق تلك العملية الفيزيائية التركيبية العظيمة الأولى التى ارتكز إليها العلم فيما بعد ، والتى بقيت ثابتة غير متغيرة إلى أن ظهرت فى أيامنا هذه ثورة جديدة أخذت تطالب بحق تغييرها . وأما لوك فيأتى كدافع ووريث للصراع الكبير الذى حصل فى القرن السابع عشر من أجل تحقيق الحريات الدستورية والحقوق والتسامح . وتعود الشعبية الواسعة التى تمتعا بها فى عصرهما إلى نجاحهما فى التعبير المنتظم عن الأفكار

التى كانت ملكاً شائعاً للناس عام ١٧٠٠ . ويمكن القول من ناحية أخرى بأن لوك ونيوتن يقفان على عتبة حقبة جديدة ، فيحمل نيوتن لواء الدعوة إلى علم الطبيعة ويحمل لوك لواء الدعوة إلى علم الطبيعة الإنسانية . وتدفقت من وحيهما المآثر الكبيرة فى عصر التنوير . وعلى هدى تعاليمهما أخذ الناس يحولون معتقداتهم ومجتمعهم إلى ما نعرفه اليوم .

ولما امتلك الناس طريقة علمية ناجحة ، هى مزيج من الرياضيات والاختبار ، وضماناً للحقيقة باعتبار أن العقل سلطة فردية وكلية معاً ، فقد أخذوا على عاتقهم مهمة كشف نظام طبيعى يتسم بوجوب البساطة والشمول فى آن واحد . قال فونتنيل Fontenelle وهو الذى عمم بين الناس المذهب الديكارتى — : « ليست الروح الهندسية مرتبطة بالهندسة بحيث لا يمكن إخراجها منها ونقلها إلى حقول أخرى . فلو سطرت يد مهندس كتاباً فى الأخلاق أو السياسة أو النقد ، وربما أيضاً فى البلاغة ، لجاء أدق مما يكتبه سواه . هذا إذا افترضنا التساوى فى الأمور الأخرى »[1] . وقد حقق إسحق نيوتن عملية تركيبية ناجحة من المبادئ الرياضية فى الطبيعة ، حتى إنه طبع الحقل الفكرى بكامله بالمثل الأعلى فى العلم الرياضى وبالتوحيد بين ما هو طبيعى وما هو عقلى . وجرت بوحى لوك محاولة كشف وصوغ لعلم فى الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنسانى ، ولفقد التقاليد الدينية والاجتماعية القائمة على ضوء ما ظهر أنه عقلى ومعقول . أما الفكرتان السائدتان فى القرن الثامن عشر وهما الطبيعة والعقل — واللتان كان لهما فى ذلك العصر أهمية لا تقل عن أهمية فكرة التطور فى القرن الأخير — فقد أخذتا معناهما من العلوم الطبيعية . وحين طبقتا على الإنسان قادتا إلى محاولة كشف فيزياء اجتماعية . فقد دخل الإنسان ومؤسساته فى نظام الطبيعة وفى نطاق الطريقة العلمية المعترف بها . وشبهت العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً بالعلوم الفيزيائية فى جميع الأمور . ونشأت فكرة نظام اجتماعى بسيط شامل يجب أن يفسح مجالاً حراً فيه لنشاط كل

إنسان . وسندرس الآن هذه العملية التركيبية الكبيرة التى تمت فى القرن الثامن عشر مع أهم تشعباتها . مبتدئين بالنظام العقلى للعالم — كما عبر عنه فى نظام نيوتن فى الطبيعة — والطريقة العلمية ، والمثل العليا العلمية ، ثم ننتقل لنتتبع تطبيقاتها فى الدين ، وفى علم الطبيعة الإنسانية الشامل الذى تضمن علماً عقلياً فى العقل ذاته ، وفى المجتمع والأعمال التجارية والحكومة والأخلاق والعلاقات الدولية .

نجاح التأويل الرياضى للطبيعة :

إن الحقيقة البارزة التى تلون كل اعتقاد آخر فى هذا العصر الذى سادت فيه فكرة العالم النيوتونى هى النجاح الهائل الذى أحرزه التأويل الرياضى للطبيعة . لقد رأينا كيف وجد غاليليو أن بوسعه قياس الحركة والتنبؤ عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة . وكيف أن ديكارت عمم ، بالاستناد إلى طريقته وما لاقته من نجاح مبدءاً كلياً فى البحث العلمى ، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنه آلة كبيرة . وكيف أن هذين المفكرين توصلا إلى مفهوم لقوانين طبيعية متسقة هى آلية فى جوهرها . لكن صورة ديكارت الكونية كانت هيكلا غير مكتمل ، ولم تكن الرياضيات والمشاهدات الفيزيائية ، قد تقدمت إلى الحد الذى كان يمكنه من إكماله قبل أن اعتصره الموت المبكر . فترك لتلامذته نظاماً فى العالم قدمه كافتراض موقت ، دون أن يفسح له الوقت مجالا للتثبت منه بوساطة تلك الاختبارات الدقيقة التى أخذ يقر أكثر فأكثر بضرورتها لتحديد أى من الحوادث المشاهدة الحقيقية قد وقعت فعلا بين الحوادث الكثيرة المحتملة التى يمكن استنتاجها من المبدأ الآلى . والفضل فى الكشوف التى جعلت عمل نيوتن ممكناً لا يعود إلى الديكارتيين المتشددين الذين قبلوا الهيكل الذى وضعه ديكارت كشىء نهائى دون أن يحاولوا التحقق منه بالطريقة التى وضعها معلمهم ، وإنما يعود إلى مفكرين أكثر إبداعاً من

هؤلاء . وأولئكْ هم الذين اتفقوا مع غاليليو بتشديده على التجربة ، فأحجموا لمدة جيل كاملْ عن تقديم فرضية عامة . وقد كانت المآثر التى حققتها الرياضيات فى حقلى السوائل والغازات موفقة بصورة خاصة . واخترع توريشللى Torricelli – أحد تلامذة غاليليو – ميزان ثقل الهواء (البارومتر) عام ١٦٤٣ ووزن الجو . وجاء باسكال Pascal بعد أربع سنوات فأكد قياساته بوساطة تجربته الشهيرة حين حمل البارومتر إلى أعلى الجبل ولاحظ الضغط الجوى المتناقص . ويعود إلى باسكال أيضاً الفضل فى وضع قوانين ضغط السوائل بينما استطاع روبرت بويل Robert Boyle الذى درس على غاليليو أن يكشف قانون ضغط الغازات . ومن المهم أن نلاحظ أنه بعد مرور عشرين سنة استعملت هذه الحقائق فى الآلات لرفع الماء . وفى نهاية العصر أخذ محرك نيوكومن Newcomen البخارى فى تطبيق قوة البخار على الصناعة . وقد طبقت الرياضيات على الضوء أيضاً بشكل عجيب ، وتوسع العالم الهولندى هويجنز Huygens بشكل منتظم فى علم الضوء الذى كان كل من ديكارت وكبار قد شرعا فيه . وجاء نيوتن فأعطاه صيغته الكلاسيكية . وقد قاس رومر Roemer سرعة الضوء فعلا عام ١٦٩٥ .

فى جميع هذه الأعمال كانت الرياضيات والتجارب حليفين ناجحين . وتمثل روح العلم الجديد بتأسيس الجمعية الملكية فى لندن عام ١٦٦٢ « من أجل تنشيط العلم الفيزيائى الرياضى التجريبى » . وكانت هذه المؤسسة التى طالما ألحّ ديكارت فى المطالبة بها من أجل التعاون العلمى قد تأسست بوحى من بيكون الذى كان يتوق إلى مؤسسة علمية كبيرة فى المستقبل . لكنها اتبعت بحكمة طرق غاليليو الرياضية أكثر من أساليب علماء عهد البصابات القائمة على مجرد الأبحاث التجريبية . فلئن ارتكز العلم على التجريب فإن غايته الرئيسية كانت ترمى لمدة قرن آخر على الأقل إلى ربط حوادث الطبيعة المشاهدة بالقانون الرياضى . ثم إن العضو البارز فى الجمعية الملكية روبرت

بويل Robert Boyle – الذى سبقت الإشارة إليه – يقتسم مع هويجنز الفخر فى أنه كان أكبر باحث ظهر بين غاليليو ونيوتن . فقد تمكن أن يجمع خيوط الكيمياء السحرية والفيزياء الرياضية . وقد كان لتعميمه لطريقة غاليليو فى التجريب الرياضى تأثير قوى فى نيوتن . وفى عام ١٦٧٤ كشف مايو Mayow وهو عضو آخر من أعضاء الجمعية – الأوكسجين . مع أن قرناً مضى على هذا الكشف قبل أن يستطيع كل من پريستلى ولافوازيه Lavoisier أن يركزاه فى علم كيموى .

عملية نيوتن التركيبية الرياضية :

تم كل هذا العمل التجريبى ، فضلا عن تقدم واسع فى النظرية الرياضية ، خلال جيل واحد بعد موت ديكارت . لكن واضع علم القرن السابع عشر الكبير ، وهو الرجل الذى حقق حلم ديكارت ، ولد عام ١٦٤٢ وهى السنة ذاتها التى توفى فيها غاليليو ، وذلك هو نيوتن . ومع أنه لم ينشر كتابه الخالد « الفلسفة الطبيعية فى المبادئ الرياضية » إلا عام ١٦٨٧ إلا أنه توصل إلى استكشافاته الرئيسية وهو فى الثالثة والعشرين من عمره . وهو يروى لنا قصة استكشافاته وقت حدوثها كما يلى – قال :

كشفت أولا النظرية الثنائية ثم حساب التمام والتفاضل ، وأخذت أفكر فى الجاذبية متوسعاً فيها حتى مسار القمر . ولما وجدت كيف أستطيع أن أقيس القوة التى تضغط بها كرة سطح محيط تدور ضمنه استنتجت من قاعدة كبلر الأولى أن القوى التى تحفظ الكواكب فى مساراتها يجب أن تكون بالمقابل كمربع أبعادها من مراكزها : وبالاستناد إلى ذلك قارنت القوة الضرورية لحفظ القمر فى مساره بقوة الجاذبية على سطح الأرض ووجدت أنهما تتقاربان جداً . وكان كل ذلك عامى ١٦٦٥ و ١٦٦٦ إبان انتشار الطاعون ، لأننى كنت حينذاك فى عنفوان الشباب مندفعاً وراء الاختراعات ودراسة الرياضيات

والفلسفة أكثر من أى وقت بعده » .[٢]

لقد شهدت السنوات الثلاثون التى مرت منذ أن نشر غاليليو « محاورة فى النظامين » تغيراً فكرياً عظيماً . فحيث كان غاليليو مستمراً فى مناقشة الماضى تجاهل نيوتن المجادلات القديمة ، وتطلع بكامله إلى المستقبل واضعاً بهدوء التعريفات والمبادئ والأدلة التى كونت ذلك الحين أساس العلم الطبيعى . ويمثل غاليليو دور الهجوم . أما الظفر فيأتى بعد جيل واحد . وقد توصل نيوتن نفسه إلى كشفين عظيمين : فقد وجد الطريقة الرياضية التى يمكن بوساطتها وصف الحركة الآلية وطبقها كلياً . وتحقق أخيراً ما حلم به ديكارت . فقد توصل الناس إلى تأويل آلى كامل للعالم بتعابير رياضية استنتاجية دقيقة . ولما وضع نيوتن حجر الزاوية على هذا الشكل فى بناء القرن السابع عشر فقد طبع اسمه على صورة للكون ظلت ثابتة فى خطوطها الكبرى ، إلى أن جاء دارون . فقد أتم هيكل العالم النيوتونى الذى ظل خلال القرن الثامن عشر الحقيقة العلمية الأساسية .

وربما كان استكشاف نيوتن لحساب التمام والتفاضل استكشافاً عارضاً . فقد توصل لايبنتز Leibniz إليه بصورة مستقلة ، بالاستناد إلى هندسة ديكارت التحليلية ، بينما وصل عدد من الرياضيين الآخرين كباسكال إلى حدوده . ومهما يكن الأمر فقد كان من المحتم بعد أن جمع ديكارت الجبر والهندسة معاً أن يتقدم الناس ويطبقوا الجبر على الحركة أيضاً . فقد أظهر ديكارت طريقة التوصل إلى المعادلة التى قد تمثل أى منحن بحيث يمكن قياسه بدقة وبشكل مناسب . وقد أدى ذلك كله إلى إفساح المجال لتطبيق التنبؤ المبنى على الحساب على جميع الأشكال . لكن علم التحريك الميكانيكى ومعه أى قياس لحوادث التغير فى العالم ، يستوجب إيجاد معادلة لقانون نمو منحن أو تناقصه أى اتجاه حركته عند أية نقطة . وقد كشف نيوتن مثل هذه الطريقة لقياس الحركة والنمو المستمرين وتوصل إلى جهاز عرف

حتى ذلك الحين من أجل إخضاع العالم للإنسان . ولما كانت أية حركة منتظمة سواء حركة جسم ساقط ، أو تيار كهربى ، أو تبريد كتلة معدنية ذائبة يمكن تمثيلها بمنحن ، فقد صنع الأداة التى يمكن بوساطتها ضبط الأشكال ولكن لا وحدها فحسب بل حوادث الطبيعة — وهى الحلقة الأخيرة فى التفسير الرياضى للعالم . وبوساطتها استطاع عالم كلاغرانج Lagrange فى القرن الثامن عشر ، أو كلارك — ماكسويل Clerk-Maxwell فى القرن التاسع عشر أن يخضعا جميع الحوادث الممكنة القياس إلى عالم الرياضيات الموحد وأن يحسبا ويتنبأ ويراقبا الضوء والحرارة والمغناطيس والكهرباء .

وقد استعمله نيوتن ذاته من أجل صياغة القوانين العامة التى تحكم كل جسم فى النظام الشمسى . وتوصل كبلر سابقاً إلى قانون حركة الأجسام السماوية بالاستقراء من الحوادث المشاهدة ، كما أن غاليليو كشف بشكل مماثل قوانين الأجسام الساقطة على الأرض . وقد وحد نيوتن القانونين فى مجموعة شاملة من المبادئ ، وذلك بحسابه أن انحراف القمر عن خط مستقيم — أى سقوطه نحو الأرض — يقابل تماماً قوة الجاذبية الأرضية المشاهدة . وأثبت أكثر من ذلك أنه يمكن بالاستناد إلى فرضيته أن يستنتج رياضياً قانون كبلر فى حركة الأجسام السماوية من قانونه فى الجاذبية . وتقوم أهمية هذا فى إقامة الدليل على أن القوانين الفيزيائية التى تنطبق على سطح الأرض هى أيضاً صحيحة فى النظام الشمسى بكامله . فما سبره غاليليو ، وما اعتقد به ديكارت دون أن يستطيع إقامة الدليل عليه ، ثبت وأصبح أكثر شمولا . ومعنى ذلك أن أسرار العالم بكامله يمكن أن تبحث بوساطة ما يجريه الإنسان من تجارب ههنا على هذه الكرة . هذا من جهة . ومن جهة ثانية أن العالم آلة ضخمة متسقة مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ، وأن المبادئ الأساسية لما يتم فيه أصبحت معروفة . فحركة الكوكب الهاوى وقطعة العشب الساقطة يمكن وضعهما بقانون واحد . ويمكن أن يفسر عمل كل جسم فى الكون بقانون واحد .

وقد عبر نيوتن عن هذا المبدأ الأساسى فى قاعدة شهيرة قال :

«لن نقبل بعدالآن عللاً للأشياء الطبيعية ، إلا ما كان منها صحيحاً وكافياً لتفسير ظواهرها . لذلك يجب أن نربط لأبعد حدّ ممكن ذات النتائج الطبيعية بذات العلل . إن صفات الأجسام التى لا يمكن أن تنقص أو أن تزيد ، والتى تخص جميع الأجسام التى هى ضمن نطاق تجاربنا ، يجب أن تعتبر صفات كلية لجميع الأجسام مهما كانت . لأنه لما كانت صفات الأجسام معروفه لدينا بواسطة التجارب فقط ، وجب علينا أن نعتبر كلياً كل ما يتفق مع التجارب بصورة كلية . . . ولا يجوز بكل تأكيد أن نهمل اليقين المتولد عن التجارب من أجل الأحلام والخيالات . كما لا يجوز أن نبتعد عن مثال الطبيعة وهى بسيطة ومتفقة مع ذاتها دائماً . . . ويجب علينا كنتيجة لهذه القاعدة أن نقرر بصورة كلية أن جميع الأجسام ، مهما كانت ، تحمل فى ذاتها مبدأ الجاذبية المتقابلة » . [٣]

وأخذ نيوتن يستعمل هذا المبدأ والأداة الرياضية الجديدة التى اكتسبها لكى « يخضع حوادث الطبيعة لقوانين الرياضيات »[٤] قال : « إن أسباباً عديدة تدفعنى إلى أن أميل للظن بأن جميع حوادث الطبيعة قد ترتكز على قوى تجعل ذرات الأجسام — لأسباب ما زالت حتى الآن مجهولة — إما مندفع بعضها صوب بعض ، فتتحد فى أشكال منتظمة ، أو مندفعة ومتباعدة بعضها عن بعض »[٥]. كل حادث فى الطبيعة لابد أن يفسر على ذات النمط من التفكير ، أى بالاستناد إلى المبادئ الآلية : وبرنامج العلم بكامله هو « الذهاب من ظواهر الحركات إلى بحث قوى الطبيعة . ثم الذهاب من هذه القوى لإقامة الدليل على الظواهر الأخرى »[٦]. والعالم آلة واسعة دائمة الحركة ، كل حادث فيه يمكن أن يستنتج رياضياً من المبادئ الأساسية لفعله الآلى . واستكشاف هذه العلاقات الرياضية هو هدف العلم : والكون نظام كبير منسجم . لكنه لا يقوم على مرتبية الأهداف ، كما اعتقد توما الإقوينى

والقرون الوسطى ، بل هو نظام رياضى متسق .

« إن النظام الكلى الذى نرمز إليه بعد الآن بقانون الجاذبية يتخذ معنى إيجابياً واضحاً ! فالعقل يستطيع الإحاطة بهذا النظام . وهو ليس أزلياً سرياً لكنه من أكثر الأمور بداهة . وينتج عن ذلك أن الحقيقة الوحيدة التى يمكن لوسائلنا فى المعرفة إدراكها — أى المادة والطبيعة — تبدو لنا كنسيج من الخصائص أحكم انتظامه ويمكن للعلاقات القائمة بينها أن يعبر عنها بلغة الرياضيات ».(٧)

أثر هذا النظام الرياضى الكبير للعالم الذى وضعه نيوتن تأثيراً قوياً فى خيال الطبقة المثقفة فى أيامه ، وانتشر بسرعة مدهشة متمماً ما كان قد بدأه ديكارت . حتى لقد طبع كتابه التقنى الصعب فى « المبادئ » Principia ثمانى عشر مرة قبل عام ١٧٨٩ . وكانت الجامعات الإنكليزية تدرسه فى آخر القرن السابع عشر . وعندما توفى نيوتن عام ١٧٢٧ دفن جثمانه بموكب ملكى . وربح برنوللى Bernoulli عام ١٧٣٤ جائزة الأكاديمية الفرنسية للعلوم تقديراً لرسالة وضعها عن نيوتن . وفى عام ١٧٤٠ منحت آخر جائزة لأحد المدافعين عن فيزياء ديكارت . وتأثر فولتير تأثراً قوياً بمذهب نيوتن أثناء زيارته لإنكلترا من ١٧٢٦ — ١٧٢٨ وعممه فى فرنسا فى رسائله الإنكليزية English letters التى نشرت عام ١٧٣٤ وفى كتابه « مبادئ فلسفة نيوتن » Elements of the Newtonian Philosophy الذى نشر عام ١٧٣٨ . وساد نيوتن منذ ذلك الحين فى فرنسا وإنكلترا على السواء . وأخذت المطابع تنشر سيلا متدفقاً من التبسيط الشعبى لمذهبه خاصاً بأولئك الذين لم يكونوا قادرين على فهم كتبه الكلاسيكية . وقبلت بثقة صورته للعالم ونتائج أبحاثه . وعند ما جاء عام ١٧٨٩ كان قد ظهر أربعون كتاباً بالإنكليزية عن « المبادئ » وسبعة عشر كتاباً بالفرنسية ، وثلاثة بالألمانية وأحد عشر باللاتينية ، وواحد بالبورتغالية وواحد بالإيطالية ، وقد طبع عدد من هذه الكتب طبعات عديدة مثل كتب ديزاغولييه Desaguliers وبنجمان مارتن — Benjamin Martin وكتاب

فرغسون Ferguson « محـــاضرات للسيدات والسادة » Lectures for Ladies and Gentlemen وكتاب الكونت الوغروتى Cound Alogrotti «النيوتونية للسيدات » Le Newtonianisme pour les Dames وأصبح اسم نيوتن رمزاً لما سمى بصورة آلة الكون العلمية ، وهى آخر ما توصل إليه فى العلم ، وهى إحدى تلك المفاهيم « القبلية » التى قبلت من غير نقد وقررت إلى حد بعيد التفكير الاجتماعى والسياسى والدينى فى ذلك العصر بالإضافة إلى التفكير العلمى الدقيق . كان نيوتن هو العلم . وكان العلم هو المثل الأعلى للقرن الثامن عشر .

طريقة علم نيوتن :

ومن هنا أصبح لطريقة العلم الفيزيائى الجديد كل الأهمية ؛ لأن الناس أخذوا يطبقونها فى كل حقل من حقول البحث . وكما أن نجاح علم الحياة بتوجيه دارون قاد إلى إدخال طريقته فى جميع العلوم الاجتماعية ، ونجاح علم النفس القريب العهد قاد بدوره إلى تطبيق طرائقه على مستوى أوسع ، هكذا العلوم الاجتماعية التى تتجه دوماً بسبب عدم وجود طريقة أكيدة لها خاصة بها ، إلى العلم السائد لتقترض منه ، فقد كانت بكليتها فى عصر التنوير خاضعة لأحكام الطريقة الفيزيائية الرياضية على وجه التقريب . ومن هنا كان فحص تلك الطريقة على غاية من الأهمية . ومع أن التجريب أدخل عليها وأصبح واحداً من أقسامها كما زادت أهميته فى العلم بتقدم العصر ، فإن ما استعيد كان بأكثريته الساحقة استنتاجياً ورياضياً ؛ ويمثل هذا الاتجاه سبينوزا الذى رأيناه يحاول فى كتابه الأخلاق أن يعالج أهواء الناس ودوافعهم كما لو كانت قسما من نظام هندسى . ولم يكن العلم الجديد حتى ذلك الحين قد دفع بالناس لأن يهملوا المثل الأعلى التومائى والأرسطوطاليسى فى مجموعة من المعرفة قد تكون استنتاجية كلية معصومة عن الخطأ ومشكلة لنظام منطقى واحد كبير . بل جل ما حققه هذا العلم الجديد هو أنه غير نوع منهج البحث من الاعتماد على المنطق القياسى الأرسطوطاليسى إلى

الارتكاز على القضايا الهندسية الأقليدية كما فعل ديكارت وسبينوزا . وهو علم كان يطلب منه أن يكون مؤسساً على عدد ضئيل من البديهيات الثابتة الصحة — كالهندسة — ينحدر منها كل قانون فى الطبيعة بشكل استنتاجى . ومما يميز المثل الأعلى العلمى فى القرن الثامن عشر أنه مهما اعتمد على الاختبار لاستيحاء هذه البديهيات ولصياغة القوانين المعينة التى تحكم الحوادث ، فما من قانون كان يعتبر ثابتاً ونهائياً إلا بعد أن ينخرط فى نظام استنتاجى كلى كهذا النظام . وقد أعطى نيوتن حافزاً قوياً لهذا المثل الأعلى عند ما أثبت رياضياً أن قانون كبلر الاستقرائى فى حركة الكواكب السماوية لابد أن يستنتج من مبدإ الجاذبية العام . وفعل سحر الفيزياء الرياضية الظافرة بالناس فأخذوا فى التفاؤل ، واعتقدوا أن مثل هذا العلم الكامل المعصوم عن الخطأ لابد له أن يستنفد سريعاً جميع التجارب وأن يستغنى عن كل دعوة إلى التجربة . فظهر عالم الواقع أبسط حينئذ . ولم يكن الناس قد كشفوا بعد أن البحث التجريبى يثير من المشاكل أكثر مما يحل لذلك كان من السهل أن يؤملوا بصورة سريعة بأسلوب لا تجريبى . وكان الجميع — باستثناء أولئك الذين كانوا يحققون بالتجريب كشوفاً جديدة فى الفيزياء — يعتقدون مع ديكارت خلال العصر بكامله — أن أضمن أساس للحقيقة لم يكن فى الاتجاه إلى بينة الحواس التجريبية المعرضة للخطأ ، والتى كثيراً ما ثبت خطؤها ، وإنما فى الحدس الواضح للبديهيات الهندسية . فبوساطة الحدس نعرف ، بوثوق مطلق ، أن الكل يساوى مجموع أجزائه ، وأن الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين : وجرياً على ذلك يؤمل أن تكشف بديهيات كهذه فى علم التحريك والأخلاق والسياسة والدين . حتى إن لوك الذى كان ينادى من بعض الوجوه ، بمفهوم مختلف للعلم كان يرجو أن يطبق مثل هذا النظام الاستنتاجى فى الدين والأخلاق . فالمذهب العقلى من النوع الهندسى كان هو الطريقة الشعبية الفكرية فى عصر العقل .

وسنقتفى تأثير هذه الطريقة العلمية فى العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً ونلحظ تأثيرها فى كل حقل من الحقول . ويمثل روسو المثل العليا الشعبية الاجتماعية للعصر تمثيلا نموذجياً . فقد ابتدأ من بعض البديهيات الأساسية كالقول بأن جميع الناس يولدون أحراراً متساوين ، واستنتج منها نظاماً ثورياً فى السياسة . وفعل مثله الاقتصاديون الفيزيوقراطيون ، الذين ابتدأوا من بديهيات الملكية ، الملكية الخاصة والحرية الفردية ، واستنتجوا منها علماً هندسياً فى الاقتصاد . وقد نالت أمثال هذه المفاهيم نجاحاً هائلا ، إذ أصبحت بمثابة ركيزة لقلب الأفكار القديمة والتمهيد لنظام أفسح مجالا حراً للطبقة المتوسطة الناشئة . لكنها أثبتت فى القرن التاسع عشر ، عجزها عن بناء نظام اجتماعى جديد وسببت إلى اليوم أضراراً لا توصف ، بسبب تجاهلها الكبير للحقائق القائمة فى المجتمع البشرى .

تقدم الطريقة التجريبية :

ظلت العلوم الاجتماعية استنتاجية محافظة . أما العلوم الفيزيائية فقد زاد اعتمادها على التجريب ومهدت الطريق لما تم فى القرن التالى من الالتفات إلى طرقها الاستقرائية الجديدة والاستعانة بها . وكان غاليليو قد شدد على التحليل التجريبي للحوادث الطبيعية كأساس للقانون الآلى بكامله وكمحك نهائى له . حتى ديكارت الذى كان له من الفضل على هذا المذهب العقلى أكثر مما كان لأى إنسان آخر ، كان شديد الوعى لضرورة الاعتماد على التجريب فى هذين الحقلين ، مع أنه أمل أن يكون العلم المكتمل استنتاجياً . وقد قام نيوتن نفسه بوحى من ديكارت الرياضى وبويل التجريبي — بتوفيق بين هذين العنصرين . وكانت طريقته تستند على تحليل الحقائق المشاهدة بغية التوصل منها إلى مبدأ أساسى ، ثم استخراج النتائج الرياضية لهذا المبدأ ، ثم التثبت أخيراً بالملاحظة والتجربة أن ما يستنتج منطقياً من المبدأ يتفق مع التجربة .

والحقيقة أن نيوتن يتميز بالحذر الذى يتمثل فى تشديده بأن الإيمان بتأويل الطبيعة رياضياً يجب أن يخضع للتجريب فى كل خطوة حتى يمكن التثبت منه . ويعارض نيوتن فى الصورة الكونية التى رسمها ديكارت مشدداً أن مثل هذه الفرضيات التأملية لا مكان لها فى العلم الدقيق . فالمبادئ الصحيحة يجب أن تستنتج من الظواهر المشاهدة ذاتها . « وما يستنتج من الظواهر يجب أن يدعى فرضية . والفرضيات سواء كانت طبيعية أو ميتافيزيقية ، وذات صفات خفية ، أو آلية لا مكان لها فى الفلسفة التجريبية . والقضايا الخاصة فى هذه الفلسفة تستنتج من الظواهر المشاهدة ثم تصبح عامة فيما ما بعد بالاستقراء »[٨] وهو يوضح فى قاعدته الرابعة للتفلسف أنه بالرغم من أن العلم يتألف من قوانين تبين سلوك الطبيعة الرياضى وحده ، مما يجعل العلم تعبيراً رياضياً دقيقاً لوقائع العالم الطبيعى ، فإن الاتفاق مع الواقع المشاهد يجب أن يظل هو المقياس الأخير لهذا التعبير . « علينا أن نتحرى فى الفلسفة التجريبية القضايا التى تجمع بواسطة الاستقراء العام من الظواهر المشاهدة بدقة خاصة أو ما يقرب منها ، وذلك بالرغم من أية فرضيات معاكسة يمكن تخيلها ، إلى أن تقع حوادث أخرى إما أن تجعل تلك القضايا أكثر دقة أو تجعلها عرضة للاستثناءات »[٩] . وهكذا نجد لدى نيوتن نفسه إقراراً واضحاً بالأهمية المتزايدة للتحقيق التجريبى . مع أن أكثر تطبيقات طريقته على غير الفيزياء كانت تميل إلى إهمال هذا الحذر .

لكن القرن الثامن عشر شهد أيضاً نشوء أبحاث علمية جديدة فى حقول أصبحت للمرة الأولى أوسع من تلك النواحى المبسطة فى الطبيعة التى تعالجها الفيزياء . واتجه الأفراد إلى جمع مجموعة كبيرة من الحقائق الملموسة الوصفية عما فى العالم من الأشياء ، وكانوا على الأغلب يكتفون بجمعها وتصنيفها . وظلت هذه المعلومات هى الأساس الذى لا يمكن الاستغناء عنه للفرضيات الكبيرة التى تميز بها العلم فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . تلك

الفرضيات التى لم يتمكن سوى الجيل الأخير من إدخالها فى النظام الفيزيائى الرياضى العام . وكما كتب ديديرو Diderot فى الجزء الأول من الموسوعة عام ١٧٧٥ « يبدو كأنما عقول الناس قد انساقت فى حركة عامة صوب التاريخ الطبيعى ، والتشريح ، والكيميا ، والفيزياء التجريبية »[١٠]. وما سمى تساهلا « بالتاريخ الطبيعى » أصبح واسع الشعبية . وأخذ الأفراد الذين راحوا يدعون المعرفة العلمية ، كفولتير Voltaire ومختلف « الحكام المتنورين » فى ذلك العصر ، أخذوا يجمعون فى مكاتبهم نماذج من النباتات والطيور والمتحجرات والصخور وما أشبه ذلك . فعلماء الطبيعة أمثال بوفون Buffon الذى كان « تاريخه الطبيعى الكبير » فى منتصف القرن الثامن عشر مقابلا فى هذا العصر لكتاب ويلز « هيكل التاريخ » . ولامارك محافظ حديقة النباتات فى باريز . وكوفييه Cuvier عميد « مدرسة الحقائق » وسانت هيلين من زملائه Saint-Hilaine ولينياس Linnaeus المنظم الكبير لعلم النبات ، كانوا جميعاً لا يعرفون الكلل فى جمع النماذج وتصنيفها . وقام علماء طبقات الأرض كفرنر Werner وهاتون Hutton ووليام سمث William Smith برسم خرائط الصخور ، ووضعوا الأسس لنظريات لايل Lyell العظيمة الأهمية فى العصر التالى . إلى هنا أيضاً ترجع الأسس الحقيقية للكيميا التجريبية . فقد أعلن كافنديش Coyendish عام ١٧٦٦ أنه اكتشف الهيدروجين ، وعام ١٧٨٤ أعلن تمكنه من إحداث الماء تركيبياً . وعزل روثر فورد Rutherford عام ١٧٧٢ النيتروجين . واكتشف بريستلى Priestly عام ١٧٧٤ الأوكسجين . أما لافوازييه فإنه باستعماله المستمر للميزان الدقيق ، أسس علم الكيميا الكمية ووزن الأوكسجين والحامض الفحمى بدقة . وهكذا مهد الطريق لدالتون Dalton فى مطلع القرن التالى لكى يضع النظرية الذرية على أساس رياضى نهائى مفتتحاً بذلك البحث الكيميوى الحديث .

وأخيراً أصبحت ملاحظته الطبيعية بعناية ، كما أصبح التجريب الدقيق

موضع احترام كالفيزياء الرياضية . كتب بوفون Buffon داعياً إلى مثل هذا التحرى يقول : « إن العلم الصحيح الوحيد هو معرفة الوقائع . والحقائق الرياضية إنما هى حقائق تعريف فحسب وهى اعتباطية تماماً عكس الحقائق الطبيعية »(١١). وهيوم Hume يرمز إلى هذا التحول من روح القرن السابع عشر إلى روح القرن التاسع عشر حين يصر أن ضد كل حقيقة واقعية أمر ممكن ، وأن أى مقدار من التفكير الاستنتاجى بالاستناد إلى المبادئ الأولى لا يستطيع أن يقرر سلفا السياق الذى ستتبعه الطبيعة . إن التفكير التجريبي وحده هو الذى يستطيع أن يقرر حقائق الواقع . والاختبار وحده هو الذى يعلم الناس أن النار تحرق وأن الماء يطفئ . وجميع رياضيات العالم لا تساعد شيئاً فى معرفة مثل هذه الحقائق . والحقيقة أن العقل ذاته يبنيه الاختبار . حتى لقد شعر عالم فيزيائى كهولباخ Holbach عام ١٧٧٠ « أن الملكة التى لدينا والتى بها نكتسب التجربة ونتذكرها ، ونعيد للذاكرة نتائجها ، تشكل ما نشير إليه بكلمة العقل . وبدون التجربة لا يكون العقل أبدا » (١٢).

كان أبرز من شرح نظريات الطريقة التجريبية فى عصر العقل ديديرو ناشر الموسوعة الفرنسية الكبرى التى ظهرت بين ١٧٥١ و ١٧٧٧ . وكانت الكتاب البارز الذى عمم بين الناس جميع الأفكار العلمية الجديدة . ثم إن كتابه « أفكار فى تأويل الطبيعة » الذى ظهر عام ١٧٥٤ يستحق أن يصنف مع كتاب باكون « المعيار الجديد » ومع كتاب ديكارت « بحث فى المنهج » Discours de la Méthode باعتباره كتاباً كلاسيكياً فى الطريقة العلمية .

« لدينا ثلاث وسائل رئيسية : ملاحظة الطبيعة والتفكير والتجريب . فالملاحظة تجمع الحقائق والتفكير يربطها بعضها إلى بعض والتجريب يستوثق من نتيجة الترابط . . . لقد ميزنا بين نوعين من العلم : هما النوع التجريبي والنوع العقلى . على أعين الأول غشاوة ولذا فهو يسير متلمساً طريقه ، ويتمسك بكل ما يقع بين يديه ، ويجد أخيراً أشياء ثمينة يسعى لأن يخلق

مشعلا منها . ولكنه لم يستفد من مشعله هذا قدر ما استفاد خصمه من تقدمه الحذر ، وهذا ما كان واجباً حصوله . فالتجريب تتكاثر حركاته إلى ما لا نهاية. فهو فى فعل دائم ، وهو يبحث عن الظواهر حين يبحث العقل عن المقايسات . والعلم التجريبى لا يعرف ما سيتم أو ما لن يتم كنتيجة لعمله . لكنه لا يتوقف عن العمل . ومن جهة أخرى يزن العلم العقلى الإمكانيات ، ويلفظ الأحكام ، ويقف عند ذلك . فهو يقول بجرأة «لا يمكن أن يتحلل النور» أما العلم التجريبى فيسمع ويظل صامتاً لأجيال كاملة ، ثم يعرض المنشور فجأة ويقول « لقد تحلل النور » (١٣) .

لكن ديديرو قلل من أهمية الرياضيات حتى فى البحث التجريبى قال : نحن على عتبة ثورة كبيرة فى العلوم . وإذا حكمنا بالاستناد إلى ما يبدو من ميل عند أكبر المفكرين للأخلاق ، والآداب ، والتاريخ الطبيعى ، والفيزياء التجريبية فإنى أجرؤ على التنبؤ أنه لن يبقى فى أوروبا ثلاثة رياضيين كبار بعد انقضاء مائة سنة . وأن العلم سيقف حيث تركه علماء أمثال برنوللى Bernoulli واويلرز Eulers وموبرتوى Maupertuis وكليرو Clairaut وفونتين Fontaine ودالامبير D'Alemberts . فسيتم بناء أعمدة هرقل ولا يذهب الناس إلى أبعد من ذلك . وسيخلد أعمالهم فى الأجيال المقبلة كأهرامات مصر التى توقظ فينا بضخامتها وما نقش عليها من حروف هيروغليفية ، فكرة رهيبة عن قوة الرجال الذين بنوها وعن مواردهم (١٤) .

لقد كان ديديرو هو الذى أنقـــذ فرنسيس بيكون Francis Bacon من الإهمال الذى لحقه مدة قرن من جراء بغضه للرياضيات وخلق الأسطورة القائلة بأنه هو المؤسس الحقيقى للطريقة العلمية الجديدة . وترجع شهرة بيكون إلى أيام هذا الاهتمام الجديد بالبحث التجريبى . وكان ديديرو Diderot نفسه مقتنعاً بوجهة نظر بيكون وشديد الاهتمام بتطبيق المعرفة العلمية عملياً لتأمين الرفاه المادى للإنسان . ولعل أبرز ناحية فى موسوعته هى الطريقة التى طرح

بها جانباً الاهتمامات الفكرية التقليدية وشدد على الفنون الآلية والصناعات ، ولما كانت التطورات الصناعية قد بهرته فقد كان يصرف أياماً فى دكاكين الصناع يرسم صوراً لكل نوع من أنواع التقنية التطبيقية للوحات الأحد عشر مجلداً ، التى أحدثت ذلك الانطباع القوى على مشتركيه . كانت روحه روح الثورة الصناعية التى أخذت تظهر فى بريطانيا .

وعلى ذلك نشأ مثل أعلى علمى جديد من هذه الناحية التجريبية للطريقة العلمية يختلف عن المذهب العقلى الرياضى السائد . ومع أنه لم يسيطر على خيال العاملين فى العلوم الاجتماعية الجديدة — باستثناء أفراد قلائل بارزين من أمثال هيوم Hume — لكنه كان مقدراً له مع ذلك أن يؤدى عند انقضاء العصر إلى ثورة جديدة فى هذه العلوم أيضاً ، ويفتح السبيل لروح القرن التاسع عشر وطرائقه فى علم الإنسان . وأخذ هذا المثل الأعلى العلمى الجديد فى القرن الثامن عشر اسم المذهب التجريبى . وتبناه كانط Kant فى نهاية العصر وأعطاه اسماً جديداً هو مذهب الحوادث . ومجده القرن التالى بعد أن نعته كونت Comte بالمذهب الوضعى . مما لا ريب فيه أن هذه الاتجاهات الثلاثة اختلفت كثيراً فيما بينها . لكنها اتفقت على نوع من المعارضة الأساسية للمثل الأعلى الرياضى العقلى الذى قلنا إنه كان مسيطراً إجمالاً خلال القرن الثامن عشر وساعياً لأن يحقق تكيفاً ينسجم إلى حد كبير مع طرائقه ونتائجه التى أقر لها بالنجاح .

مشكلة المعرفة والمثل الأعلى العلمى الجديد :

نصل هنا إلى مشكلة فكرية تعتبر من أشد المشاكل صعوبة ومناقضة فى تاريخ الفكر . فالمفاهيم والطرائق التى كان يستعملها الباحثون العلميون للظفر بعوالم جديدة من الحقائق والقوانين — مهما كانت أسسها النهائية والنظرية — كانت دون ريب بالغة النجاح فى تمكين الناس من السيطرة على محيطهم

الطبيعى واستخدامه . غير أن هذه الطرائق ذاتها أرغمت المفكرين أن يثيروا سؤالاً حول هذه المعرفة العلمية الجديدة وموضوعها الحقيقى وعلاقتها الواقعية بعالم زعمت أنها تصوره . ولم يعترض أحد على ما فى هذه المعرفة من نفع وأهمية وآفاق لا تحد ، ولم يدع الناس فرصة الهواجس والمخاوف التى ساورتهم حول طبيعة العلم وأسسه فى أن تعوقهم عن متابعة هذا العلم بنشاط عظيم ، طالما كانوا مرغمين على الاقتناع بأنه لابد أن يكون له مقدار كبير من الصحة الواقعية . لكن العصر ذاته الذى شهد مثل هذا النمو البالغ فى المعرفة العلمية ، قد ساوره هم عميق ناجم عما اختبره من الصعوبة فى أن يفهم كيف يمكن أن يتسنى للعقل الإنسانى أن يدرك هذا العلم ويحيط به إحاطة واضحة . وقد يمكن تفسير هذا التناقض إلى حد ما إذا أدركنا أن العلماء يحاولون اكتشاف نوع من المعرفة كانت طرائقهم فى ذاتها تجعل الوصول إليها أمراً مستحيلاً : فقد كانوا يحاولون بالطرائق العلمية الحديثة التوصل إلى نظام مطلق للحقيقة مستقل تماماً عن أية حدود للقوى العقلية التى يمتلكها الإنسان ، وهو مخلوق بيولوجى ناقص فى أساسه . وبكلمة أخرى كانوا يحاولون الوصول إلى الفهم والتفسير الشاملين الكاملين اللذين لا يتسنيان إلا لله ، بطرق يمتلكها كائن ليس آلهاً ولكنه حيوان عاقل . كان مثلهم الأعلى ما يزال نظاماً قائماً على الوحى السماوى مع أنهم طرحوا طريقة الوحى . فقد وجدوا المعرفة ، وكانت معرفة صحيحة على وجه التأكيد . ولكن اتضح لهم على التدريج وبشكل مؤلم ، أن المعرفة التى كان يمكنهم أن يجدوها والتى كانوا يجدونها بالفعل هى نوع من المعرفة مختلف عما كانوا يظنون أنهم واجدوه . أما إذا تساءلنا عن نوع هذه المعرفة لوجدنا أن الناس مختلفون فى أمره حتى فى يومنا هذا . لكنهم كانوا مضطرين للتسليم بأنها لم تكن مطلقة ولا مستقلة عن الطبيعة البيوليوجية التكيفية الخاصة بالحيوان الإنسانى . ولقد احتاج الأمر إلى أكثر من مرور قرنين على الطريقة العلمية المعدلة ، لتفرض مفهوماً معدلاً للمثل

الأعلى فى المعرفة العلمية والغاية لم تبلغ بعد . ولكن إن كان لنا أن نفهم الغموض والمساعى المبهمة التى قام بها الناس خلال ذلك العصر يجب أن نحاول الصعب من تقفى آثار التغيرات فى ذلك المثل الأعلى العلمى . إن أمراً واحداً فقط ظل أكيداً : وهو أن الناس كانوا يستكشفون معرفة هامة نافعة وأن أساليبهم كانت ناجحة . أما لماذا كانت ناجحة ، وماذا كشفت ، فأمور لم توضح نهائياً بعد .

نشأ الاضطراب فى بادئ الأمر لأن غاليليو وديكارت بصورة أكثر انتظاماً منه ، وهما اللذان كشفت لهما طرائقهما عالم مادة متحركا وخاضعاً لقوانين رياضية ، لم يجدا فى ذلك العالم مكاناً لما كان يعتقد أنه نفس الإنسان وعقله . وكان وراءهما التقليد الإغريقى والمسيحى الطويل القائل بوجود ذات تامة ضمن الجسد الإنسانى تراقب بشكل منفعل ما يجرى فى العالم كما يراقب المتفرج صوراً سينمية متحركة ، وأن المعرفة فى أساسها هى فى رؤية هذه الصورة التى تشبه العالم . وهذه الملاحظة المنفعلة تكون التجربة ، التى إذا شخص العقل صوبها أدرك أشياء الطبيعة وحوادثها . كان هدف العلم أن يفهم القصد من وجود الأشياء على الشكل الموجودة عليه . أى أن يكشف منافعها فى الاقتصاد الطبيعى .

ولم تنشأ صعوبات طالما أن العلم فى مضمونه ظل أرسطو طاليسيا على هذا الشكل ، وظلت الأشياء تفترض أن تكون تماماً كما تبدو صورتها للعقل : فالماء مثلا كان سائلا رطباً عديم الشكل له حرارة معينة تنتج عنه فوائد جمة واضحة لا بالنسبة للإنسان فحسب ولكن بالنسبة للأشياء الأخرى التى يلمسها . لكن غاليليو كشف عن عالم جديد : وبدا الماء الآن : على أنه ليس شيئاً آخر سوى عدد من ذرات مادية تتبع حركتها قوانين معينة وليس من صلة بين منافعه وبين البحث العلمى . فإذا لم تعد صفات الرطوبة والبرودة وأشباهها ، ومنافع الماء عن خصائص الماء ذاته وجب إذن أن تكمن لا فى

الماء بل فى العقل الذى أدرك الماء . وقاد ديكارت الطريق دافعاً جانباً بهذه الصفات المضايقة لعالم الطبيعة الرياضى ، إلى شيء مستقل كل الاستقلال ومتميز كل التميز ، وهو العقل ، الذى جعل منه نوعاً ثانياً من الجوهر كان يستخدمه كالمستودع فيلقى فيه أية عناصر فى التجربة لم تجدها الفيزياء فى الطبيعة الميكانيكية . ولما كان مهتماً بالبحث عن خصائص الطبيعة الرياضية ، وكان يعتقد أن معرفة تلك الطبيعة فى المحط الأخير ترتكز لا على التجربة ، وإنما على بدهيات الهندسة وعلم التحريك التى يدرك صحتها العقل بنوع من الحدس — فلم يزعجه بشكل خاص ما نجم عن استعمال هذه الطريقة من تمايز بين العالم الذى يصفه العلم وصورته التى يراها العقل بالتجربة بجميع صفاتها ومنافعها وأهدافها . وكان مهتماً لإقامة الدليل على أن هذه البدهيات والنظام المشتق منها قد تضمنت الخطة التى بنى العالم عليها . وحاول أن يظهر ولكن بدون نجاح بأن آلهاً حكيماً عاقلاً خلق عقل الإنسان بحيث إن ما يحسه بصورة حدسية صحيحاً ، يمكن الاعتماد عليه فى التجربة الواقعية . أما من جاءوا بعده وخاصة سبينوزا فقد أهملوا محاولة البرهان على هذا الاتفاق وافترضوا بجرأة أن ترتيب الأفكار العلمية عند الناس هو فى طبيعة الأشياء مماثل تماماً لترتيب الأشياء فى العالم . لكن الهوة بين العقل الملاحظ — وهو نوع من الجوهر — وبين العالم الذى يصفه العلم — وهو نوع آخر مختلف تمام الاختلاف ازدادت وضوحاً . فالصورة التى يدركها العقل بالتجربة ، والعلم الحقيقى الذى تصوره الفيزياء ظهرا مختلفين تمام الاختلاف . فكيف يستطيع العقل إذن أن يكون واثقاً بأن فيزياءه كانت معرفة أصيلة للعالم الذى يعيش الإنسان فيه ؟ فإذا كان جل ما يدركه العقل صورة لا تشبه الصورة التى يحاول العلم إقناعه بصحتها فكيف يثق بذلك العلم ؟ ويبدى التأكيد الجرىء بأن الاثنين يتطابقان أساساً ضعيفاً ليقوم بنيان عليه .

كان الجيل الثانى من الديكارتيين شديد الاقتناع بضرورة الاعتماد

المستمر على التجربة وشهد أفكاراً عديدة سبق أن قبل الحدس صحتها ثم حطمتها التجربة ، فلم يقبل هذا التأكيد باتفاقهما . والمشكلة البالغة الأهمية بالنسبة إليهم كانت فى ملء الهوة بين الصورة القائمة أمامهم وبين معرفة الفيزياء . وجاء جون لوك ، وهو مؤمن بديكارت وبأهمية التجربة معاً ، فكتب بحثه الشهير « فى العقل الإنسانى » وتناول فيه هذه المشكلة الرئيسية حول أصل العلم ، ومداه ومقدار اليقين فيه . وأثار جدلاً قوياً ضد المفهوم الديكارتى القائل بأن أصله يقوم على البدهيات الرياضية ، مظهراً بسهولة أن مثل هذه البدهيات لا وجود لها فى مثل هذا العالم الواقعى ، وان المبادئ الأولى يجب أن تتأتى من ملاحظة حقائق التجربة . ولكن لما كان ديكارت قد أرجع إلى العقل جميع هذه الحقائق ، مخرجاً إياها من عالم الطبيعة ، فقد انساق لوك إلى الخطوة البالغة حين أكد أن التجربة هى عقلية بالدرجة الأولى لا طبيعية ، وأن صورتها هى داخل العقل ذاته . وطبيعى أن ذلك أدى إلى إلى معضلة لا تحل . إذ كيف يستطيع العقل أن يخرج من ذاته إلى عالم فيزيائى رياضى حقيقى ، على حين أنه مسجون إلى الأبد داخل جدرانه ؟ وكيف نستطيع الذهاب من الإحساسات إلى الفيزياء ؟ ولما كان شديد الاستقامة ليدعى أنه وجد حلاً حيث لا يوجد حل فى الحقيقة ، انتهى لوك إلى غموض يائس فى محاولته المستحيلة ، ليوفق بين مفهومه لطريقة المعرفة التى تبتدئ داخل العقل ، وبين مثله الأعلى الديكارتى بوجود فيزياء رياضية يقينية تصف الطبيعة . وكانت نتيجته الموقتة أنه لا يمكن التوصل إلى مثل هذا العلم ، وأن أكثر ما يستطيع المرء أن يصل إليه معرفة يرجح صدقها . وهو نور ضئيل يكاد بصعوبة يكفى ليسدد خطوات الناس فى سلوكهم .

وهكذا اندفع القرن الثامن عشر ساعياً لإيجاد علم مهما يكن عملياً ونافعاً ، فإنه بعد أن أخضع للفحص والنقد أخذ يتداعى ليصبح مجرد خلق من صنع الخيال قد تكون له علاقة بالعالم المنفصل عن عقل الإنسان أو لا تكون .

أما المحاولات التى أجريت لسد الهوة فقد أثبتت أننا إذا ابتدأنا من افتراضات لوك فلا بد أن ننتهى إلى كانط Kant . وأنه مهما كان مقدار اليقين فى العلم الذى لدينا فهو لا يلقى أى ضوء على البناء الأساسى للعالم . وبكلمة أخرى إن عقل الإنسان لا يستطيع أن يعرف حقيقة العالم كما هو ، هذا إذا كان هنالك مثل هذا العالم المنفصل عن عقل الإنسان . والطريقة الوحيدة الممكنة لمثل هذا العلم ، تحطم أى أمل فى أن يدرك موضوعه المفترض مع أننا قد نعثر على نور ذى قيمة ونحن نقوم بهذه المحاولة . ولم يبد أن الصعوبة تتناقص إلى أن نشأ علم الحياة فى القرن التاسع عشر ، فأعطى الناس مفهوماً مختلفاً فى العقل والتجربة . فإذا نظرنا إلى الإنسان كمخلوق بيولوجى ناشط فى تكييف نفسه مع محيطه الخارجى ، وإذا نظرنا إلى التجربة لا كصورة فى العقل ، بل على أنها مثل هذه العملية فى التوفيق، وإذا نظرنا إلى المعرفة لا كنسخة للعالم الحقيقى ولكن كعلاقة أكيدة بين الجسم العضوى ذى الذكاء وبين محيطه ، عند ذلك تتحول المشكلة ، حتى إذا عرضت بتعاريف جديدة بدت ممكنة الحل .

ليس من الضرورى أن نعيد هنا سرد قصة الكفاح الذى حاول الناس بوساطته التخلص من هذا التعقيد . ولكن يكفى أن نقول إنهم أخذوا تدريجياً يحسون أن موضوع العلم كما حدده ديكارت ، أى معرفة العالم الحقيقى كما هو فى الواقع ، كان مستحيلا وموجهاً توجيهاً خاطئاً ، وأن العلم يجب أن يحصر ذاته فيما يمكن التثبت منه بوساطة التجربة . وهذا يعنى أنه إذا كانت التجربة صورة — محركة فى العقل ، فالعلم عندئذ هو وصف لتلك الصورة ، وترتيب للعناصر العقلية وتتابعها فى الزمان ، وأنه لا يمكننا إقامة الدليل رياضيا أن هذه العناصر يجب أن يتبع بعضها البعض بالشكل الذى يبدو لنا ، وإنما يجب أن نقتنع بكشف نظام هذا التتابع ، وبكلمة أخرى إن مقدرتنا على صياغة فيزياء رياضية من هذه العناصر إنما هو عارض سعيد . ويشار إلى هذا البرنامج أحياناً بالظاهرية وهو المذهب الذى يشدد فى الاعتقاد بأن الأشياء والحوادث هى « ظاهرية » أو صور لا أشياء حقيقية . ويشار إليه

أحياناً بالمذهب التجريبي الذى يشدد فى أصول المعرفة فى تجربة كهذه . ويشار إليه أحياناً أخرى بالمذهب الوضعى . الذى يزعم أن موضوع العلم يجب أن يكون ما يمكن أن نعرفه بصورة وضعية فقط ، أى العلائق بين الظواهر الملاحظة . وأحياناً باللاأدرية التى تعلن أن كل معرفة بعيدة لحقيقة مستقلة يجب أن تظل مجهولة من الإنسان .

قبل معظم رجال العلم هذا المثل الأعلى العلمى حتى يومنا هذا . لكنهم فقدوا على التدريج اهتمامهم فى نوع العالم الذى فكر ديكارت أن علمه يقوم بوصفه . واقتنعوا بعالم يمكن أن يكشف بالتجريب وبعلم يصوغ نواميس ذلك التجريب ، واجدين فى ذلك الحقيقة الوحيدة التى يجب أن تكون موضع اهتمام الباحث . لذلك كانت النتيجة أنه بينما ظن الناس فى بادئ الأمر أنهم يغيرون موضوع علمهم ويطرحون عالماً حقيقياً من أجل صورة للعالم ، فقد أخذوا يتحققون الآن أنهم يغيرون طبيعته من نظام رياضى استنتاجى بالضرورة يستطيع تفسير علل الأشياء إلى وصف للحوادث التى يمكن أن تقع فى حياة حيوان ذكى ، صيغ بشكل رياضى ولكنه استنبط بالتجربة . كان العلم فى القرن السابع عشر عقلياً يستنتج الحوادث من البدهيات . وأصبح فى القرن الثامن عشر تجريبياً يصف تتابع الصور كما تعرض ذاتها فى التجربة . وأصبح فى القرن التاسع عشر اختبارياً عاملا ومؤثراً فى محيط بيولوجى .

حملة التجريبيين على التقليد :

ومع أن هذا المفهوم المتغير فى طبيعة العلم لم يتغلغل فى جميع الحقول حتى أيام هيوم وكانط قرب نهاية عصر التنوير ، وحتى ذلك الوقت ظلت العلوم الاجتماعية الشعبية محافظة تسير ببطء منهجة الطريقة القديمة ، فقد أحدث هذا المفهوم بعض النتائج البالغة الأهمية . ذلك أن التجريبيين الذين اتبعوا لوك وسيطروا على أوروبا بهجوم خاطف كانوا نقاداً بالأساس : وهم إذا وقفوا

وجهاً لوجه أمام مجموعة من العقائد التجريبية التى كانوا ينكرونها بعمق — وخاصة فى الدين والأخلاق والسياسة فقد استعملوا طريقتهم ليرموا بالتقاليد جانباً ويمهدوا الطريق لأفكار أفضل وأحدث . وكانوا جميعاً مصلحين نشيطين حاولوا أن يزحزحوا الثقل المرهق للماضى بأن يكشفوا التاريخ الطبيعى لمنشأ الأفكار ونموها فى العقل وارتباطها بالاعتقادات والتقاليد البالية التى كانت محل الاعتراض . وجربوا أن يظهروا الأساس اللاعقلى للأشياء التى كرهوها . لكنهم حين أرادوا بناء اعتقادات جديدة وجدوا أنفسهم فى الغالب ، مرغمين على أن يعتمدوا على الطريقة العقلية من جديد . وقد قام هيوم بعقله الثاقب موضحاً أن الطريقة التى تستطيع أن تهدم الاعتقادات اللاعقلية التقليدية يمكن استعمالها بذات الشدة لانتقاد ما يحل بديلا عن هذه الاعتقادات « طبيعياً » كان أو « عقلياً » . وقد بقى للقرن التاسع عشر أن يجرب الطريقة البنائية الوحيدة الممكنة وهى التجريب الصبور الدقيق والتحقق من الفرضيات . أما فى عصر العقل فقد استعمل فولتير المذهب التجريبى ليهدم الدين القائم على الوحى والملكية المطلقة والتقشف المسيحى ، واستعمل فولتير ذاته « العقل » ليبنى لاهوتا « عقلياً » وحقوقاً « طبيعية » وقانوناً أخلاقياً « طبيعياً » . ويبدو هذا على حد من التناقض . ومع أنه من السهل أن نرى الآن السبب فى انسياق القرن الثامن عشر بكامله له ، فقد كان تناقضاً على أى حال .

أما النتائج الأخرى لهذا الاتجاه التجريبى فقد كانت أقل قيمة . فقد فصل علم النفس عن علم الحياة وأصبح عبارة عن دراسة عقيمة مجربة للحالات العقلية وتحليلها وربطها . ولما بدت كل معرفة وكأنها فى أساسها من صنع الإنسان ، أو بالأحرى من صنع العقل أكثر مما هى من نسج الحقيقة ، فقد ضعفت الثقة فى إمكانية أية مبادئ أخلاقية أو دينية . وأصبح التشديد على أهمية الاعتقاد أكثر منه على الحقيقة ، واعتبر خيراً وصحيحاً كل ما يرضى حاجات الطبيعة الإنسانية . وعولج العديد من المشاكل بالاستناد إلى علم

نفس انفعالى أكثر منه بالاستناد إلى علم حياة فاعل تجريبى .

ومع أن لوك يعتبر رمزاً لهذا الموقف التجريبى الذى كان يناضل ضد المثل العلمى القديم فإن هيوم السكوتلندى هو دون ريب أكبر رسل التجريبية فى نواحيها المفيدة والضارة معاً . وهو يجمع بين الإدراك الفائق لطبيعة البحث العلمى الجديد وطريقته والمفهوم المعاصر للنزعة العقلية الخائبة وهو موزع بين الجد والتشكك فى أن موضوع العلم ليس العالم الحقيقى بل صورة هذا العالم فى أدمغة الناس . وهو يبدو أحياناً وكأنما يهمل حقاً تمييز القرن الثامن عشر بين عالم حقيقى وصورة له ويعتبره تمييزاً عديم المعنى . ويحس أن العالم الذى يستطيع الإنسان أن يعرفه بالتجربة فيه من الحقيقة ما يكفى لجميع الأغراض الإنسانية . وهو يذهب إلى القول بأنه ما من معرفة تستطيع أن تدعى الصحة إذا لم يكن لها أساس سابق من الانطباعات الحسية . وبوسعنا أن نتخيل ما ينتج عن تطبيق مثل هذا السيف القاطع . فاللاهوت والأخلاق العقلية ، والعلم الديكارتى ، تداعت كلها أمام ضرباته . حتى إذا انتهى مما يريد خلص إلى القول بشكل حازم : « إذا استعرضنا المكاتب ونحن مقتنعون بهذه المبادئ . فأى خراب سنعمله فيها ؟ ولو أخذنا بين أيدينا أيًّا من كتب اللاهوت أو الكتب المدرسية فى ما بعد الطبيعة مثلا ، ورحنا نتساءل : هل يتضمن أى تفكير مجرد حول الكمية أو العدد ؟ كلا . هل يتضمن أى تفكير تجريبى حول حقائق الواقع والوجود ؟ كلا فلنقذف به فى النار لأنه لا يمكن أن يتضمن إلا السفسطة والأوهام »[١٥]. لكن ما ظهر فى هذه الحقول هداماً فحسب كان فى حقل العلم وسيلة قوية للتطهير . وبالاستناد إلى المقاييس ذاتها أهملت القوة والطاقة والضرورة العلمية ، وجميع التفسيرات العقلية لما يجب أن يكون ، والعلة فى وجود الأشياء على الشكل الموجودة عليها وفعلها . ولم يبق للعلماء إلا أن يصفوا علاقات التجربة الواقعية . فالإنسان لا يستطيع أن يفسر شيئاً وجل ما يستطيع فعله أن يلاحظ ويحقق .

المثل العايا العلمية فى عصر العقل :

لكننا إذ نجد أن المذهب التجريبى قد توصل إلى مثل هذه النتائج يجب أن لا نفترض أنه أعاق بصورة جدية البناء الضخم لآلة العالم التى رسمها نيوتن ، رغماً عن إثارته شكوكاً حول وجود تلك الآلة بمعزل عن التجربة الإنسانية . وطالما يعيش الإنسان فهو يعيش فى عالم آلى كهذا . أما ما كان العالم بالنسبة لله فهو أمر قليل الأهمية . كذلك لم يؤثر المفهوم المتغير لتحديد موضوع العلم فى الخطوط الرئيسية لهذا العالم . وإذا كان عالم العلم عالماً إنسانياً فهو ما زال يحتوى كواكب تدور ، وقوانين فى الحركة والجاذبية ، لا تغير ، بل قد لا يمكن تغييرها . لقد اعتقد جميع المفكرين خلال القرن الثامن عشر أن مشهد الحياة الإنسانية يتم وسط نظام للطبيعة كبير ثابت وهندسى وآلى . وهو عبارة عن آلة ضخمة تكرر ذات الأدوار الثابتة فى حوادثها . وكانت المثل العليا التى يدينون لها ويحكمون بموجبها على جميع المفاهيم الإنسانية هى الطبيعة والعقل .

أما الطبيعة فلم تكن تعنى عالم الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان ، كما تعنى لنا بالغالب فى هذه الأيام ، بل هى كامل النظام العقلى للأشياء ، بما فى ذلك الإنسان الذى هو أهم جزء فيه .

يخدع الإنسان نفسه دائماً حين يهمل التجربة ليتبع نظماً خيالية . فهو من عمل الطبيعة . وهو موجود فى الطبيعة . وهو خاضع لقوانينها . لا يستطيع أن يخلص نفسه منها . وإنه لمن العبث أن يحاول عقله الذهاب وراء العالم المنظور . فهنالك ضرورة ملزمة ترغمه على الرجوع . لأنه لا يوجد بالنسبة للكائن الذى شكلته الطبيعة ، والذى تحيط به قوانينها . شىء وراء ذلك الكل الكبير الذى هو جزء منه والذى يحس بفعله وأثره . فالكائنات التى يصورها خياله على أنها فوق الطبيعة ، أو متميزة عنها ، هى عبارة عن خيالات تشكلت دائماً على صورة ما كان قد سبق أن رآه . بل يستحيل عليه استحالة

تامة أن يكوّن أية فكرة صحيحة عن المكان الذى تشغله أو عن شكل تصرفها . إذ لا يوجد بالنسبة إليه ، ولا يمكن أن يوجد شيء خارج تلك الطبيعة التى تضم جميع الكائنات . . . فالكون ، تلك المجموعة الواسعة من كل شيء موجود ، لا يظهر منه سوى المادة والحركة . ولا يقدم هذا الكل لتأملنا من موضوع سوى تسلسل هائل لا ينقطع من العلل والمعلولات . . . فالطبيعة إذن فى أكثر معانيها اتساعاً هى الكل الكبير ، الذى ينشأ من تجمع المادة تحت مختلف تراكيبها ، مع كثرة مختلفة من الحركات يعرضها الكون لأبصارنا [١٦] .

وهكذا لم يعد الناس ليروا فى الكون فوضى وغموضاً . بل آلة عقلية فى أساسها ومتسقة كل الاتساق . كان ذلك كشفاً بالغ الروعة . وكان من المحتم أن يتأثر الناس بالتباين بين الطبيعة والمجتمع البشرى ومؤسساته : فقوانين الإنسان إذا قورنت ببساطة قوانين الجاذبية وتنسيقها بدت عديمة الاتساق والنظام . وفكر الناس أنه إذا كانت الطبيعة أكثر كمالاً من فنون الإنسان إلى هذا الحد ، فيجب أن تكون من صنع كائن يفوق كماله كمال الإنسان بكثير ، وإذن يجب أن تكون أعظم أثر متسق أبدعه الله . هكذا نظر الناس إلى القوانين الطبيعية كقوانين حقيقية بل أوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد . وتقول الطبيعة للعالم على لسان فولتير : « يا بنى المسكين ، أأخبرك الحقيقة ! لقد أعطيت اسماً لا يناسبنى على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة الفن [١٧] » — فنّ الله . ويلخص أحد البارزين من تلامذة نيوتن الرئيسيين الموقف كما يلى :

« العلم الطبيعى خاضع لأهداف من نوع أعلى . ويجب أن يكون تقدير قيمته فى الدرجة الأولى اعترافاً بالأساس المتين الذى يضعه للدين الطبيعى والفلسفة الأخلاقية . يسوقنا بطريقة حسنة إلى معرفة خالق الكون وحاكمه . . . إن دراسة الطبيعة هى دراسة صنعه . فكل كشف جديد يكشف لنا عن قسم من خطته . . . إن آراءنا فى الطبيعة ، مهما تكن ناقصة ، تصلح لأن تمثل

لنا أفضل تمثيل تلك القوة الهائلة المسيطرة فى كل مكان . وهى قوة تفعل بشدة وعزم ، لا تنقص منها على ما يبدو الأمكنة الواسعة المتباعدة أو الأزمنة الطويلة المتفاوتة . كذلك فهى تظهر لنا تلك الحكمة البالغة التى نراها منعكسة على التساوى فى البناء البالغ الجمال والحركات المتسقة لأكبر الأجزاء وأدقها . إن هذه الأمور التى تعكس خيراً كاملا تشكل الموضوع الأسمى الذى يفكر به الفيلسوف . وهو حين يتأمل مثل هذا النظام الكامل ويعجب به لا يستطيع إلا أن يتأثر به . ويندفع لمحاكاة هذا الانسجام الشامل فى الطبيعة »[١٨].

وحين نجد العلماء البارزين من نيوتن ومن جاء بعده يهتفون بمثل هذه العبارة لكمال الطبيعة يصبح من الطبيعى أن نتوقع من المفكرين الشعبيين من أمثال الكسندر بوب Alexander Pope تعبيراً عن هذا الدين الجديد ، وهو تعبير نجده فى « بحثه فى الإنسان » Essay on Man قال :

كل ما نراه ليس إلا أجزاء فى هذا الكل العجيب
الذى جسمه الطبيعة وروحه الله .
والطبيعة بكاملها فنّ غير معروف لديك .
فكل صدفة أو اتجاه لا تستطيع أن تراه .
وكل تنافر وانسجام لا تستطيع فهمه .
وكل شر جزئى هو بالنتيجة خير كلى .
وبالرغم من الكبرياء وضلال العقل .
هنالك حقيقة واحدة واضحة . كل شىء كائن هو حق[١٩]

هذا ما أثبته نيوتن بالنسبة للقرن الثامن عشر . وكان نيوتن أكبر مفكر عرفته الحوالى من العصور . فتغنى بوب بمديحه .

الطبيعة وقوانين الطبيعة كانت مختبئة فى الظلام .
قال الله ليكن نيوتن : فأصبح كل شىء نوراً[٢٠]

هنالك فارق واحد كبير يميز هذا العالم النيوتونى عن عالم العلم الحديث .

فى مثل هذه الآلة كان الزمن لا يعنى شيئاً . الحوادث تتبع مجراها بشكل دورى ، متممة بعضها كما تتكرر دورات الكواكب فى مساراتها فى حقب معينة . ولكن لم يكن هنالك تغير حقيقى . فالعالم كان يشكل دائماً مثل هذا النظام . وسيظل أبدا كذلك . أما التكامل أو النمو أو التطور — وهو أكبر مفهوم فرد مستحدث أدخله العصر الأخير — فلم تكن هنالك أية فكرة عنه . وكان الكون ذاته يعتبر أزليا عند بعض المفكرين الراديكاليين ، من أمثال هولباخ . ولكن منذ أن جاء نيوتن وبعده نظر معظم الناس إليه كآلة خلقت فى زمن معين . ولم يستطع الناس أن يكوّنوا فكرة عن كيفية نموه إلى أن أخذ الشكل الذى هو عليه . لذلك لم يستصعبوا تخيله وكأنه نشأ كاملاً من يد الله عام ٤٠٠٤ ق . م . كما يقول بذلك التقليد . فمجرد فكرة الآلة أو الساعة التى كان الكون يقارن بها باستمرار كانت تفترض بناء أو صانع ساعة . حتى إذا أقر الناس هذه الفكرة أمكن التسليم أنه صنع الساعة على الشكل الذى تمت عليه تماماً فى أى وقت . وأن العلم النيوتونى بكامله من حيث شكله ، قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجى باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية . كما أن شكل العلم القائم على نظرية التطور فى القرن التاسع عشر ، جعل تلك الفكرة شبه مستحيلة وأحل مكانها المفهوم الحلولى لله على أنه نفس أو روح تعيش وسط الكون وتعمل على نموه خلال أجيال طويلة .

أخذت الطبيعة تبدو بأجملها وبكل تفاصيلها منتظمة وعقلية . لذلك أخذ الناس يطابقون بسهولة بين ما هو طبيعى وما هو عقلى . وبالعكس فإن كل ما كان يبدو معقولا لإنسان ذى فطنة — وبخاصة فى المجتمع البشرى — كان يعتبر طبيعياً وكأن جذوره متأصلة فى طبيعة الأشياء بالذات . هكذا أصبحت الطبيعة وما هو طبيعى المثل الأعلى للإنسان وللمجتمع الإنسانى وأولا على أنهما العقل والمعقول . وكانت أقصى غاية الجهد الإنسانى أن يكشف فى كل حقل ما هو طبيعى معقول وأن يطرح جانباً الزيادات الآتية عن التقليد اللاعقلى

لكى يصبح من الأسهل على كل من العقل والطبيعة أن يعرضا بحرية نظامهما المتسق . أما فى الدين فقد تعرض التقليد المسيحى لأول مرة للنقد الجدى على ضوء هذا المثل الأعلى وأصبحت فكرة ديانة عقلية أو طبيعية هى الفكرة السائدة . وأما فى الحياة الاجتماعية — وخاصة فى السياسة والتجارة فإن الطبقة المتوسطة وجدت فى مثل هذه المفاهيم سنداً قوياً لتأييد مطالبها للتحرر من الملكية المطلقة والقيود المركانتيلية المفروضة على التجارة والصناعة . وكانت هذه المفاهيم هى الأعلام التى قام رجال الأعمال تحت لوائها ، بمحاربة النظام القديم خلال العصر بكامله . وقد لا نجد فى التاريخ الإنسانى قط مفاهيم علمية أحدثت مثل ردّ هذا الفعل العنيف على الحياة الإنسانية الواقعية والأمثلة العليا للناس . ومهما تكن الفوارق بين أهداف المصلحين فقد اتفقوا جميعاً فى السعى لكشف نظام طبيعى عقلى لأعمال الإنسانية ، وفى الرغبة فى القضاء على الإبهام القائم .

وبالاستناد إلى مثل هذه المقدمات أخذت الطبيعة والعقل ألواناً مختلفة من المعانى ، إذ لما كانت القوانين العلمية كلية ومتسقة ، كان الطبيعى فى الأعمال الإنسانية هو الكلى أولا — أو تلك العادات والمثل العليا التى يمكن تقفيها فى كل مكان باعتبارها الحقيقة الكامنة وراء الاختلافات السطحية الظاهرة . وأصبح الرجوع للمجتمعات الشرقية التى كشفت حديثاً والتى لم تكن أحوالها قد فهمت تماماً بعد كالفرس والصين بشكل أخص — أمراً بالغ الشعبية ، وذلك من أجل معرفة القوانين والمؤسسات التى كانت مشتركة بينها وبين الغرب . وراح الكتاب يصيغون أبحاثهم بشكل رسائل واردة من فارس أو من الصين ، وازداد ظهور مثل هذه « الرسائل الصينية » و « الفارسية » التى كانت ترمى إلى نقد الحضارة الغربية على ضوء مبادئ عالمية كهذه المبادئ . هكذا انساق الناس بصورة طبيعية إلى مثل أعلى كونى : فأصبحوا فى الحقيقة مواطنين للعالم ونظروا إلى الأفكار القومية الجزئية كأنها « تشبثات وطنية » غير جديرة برجل العلم .

وانتهى هذا بسهولة إلى القول بالتطابق بين ما هو طبيعى وما هو بدائى ، أو أولى ؛ أى ما وجد قبل أن يتدخل الإنسان فى الطرق العقلية التى كانت تجرى فى الأمور . وقد وجد معظم الكتاب الشعبيين مثل ذلك فى الماضى ، واعتقدوا حقاً أنه كان للناس فى عصر ذهبى بعيد دين طبيعى قبلوه لأنه معقول فى جوهره . لكن الكهنة المتآمرين والملوك فى العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم . واعتقدوا بوجود حالة طبيعية أصيلة ، كان المجتمع البشرى فيها منتظماً كاملاً ، إلى أن جاء المغتصبون فسيطروا عليه وأدخلوا أنظمة سخيفة وخططاً حمقاء لا تصلح إلا لإفساد الأشياء كلها . لكن بعض المفكرين المتعمقين لم يحاولوا الافتراض بأن مثل هذه الحالة الطبيعية قد وجدت فعلاً فى الماضى ، بل قالوا بأنها كافية فى الحاضر ، وراء ستار من الزيادات التى أضافها الإنسان . إلا أن تضمن قول الفريقين كأن يذهب إلى القول بأن التنظيمات الاجتماعية لن تصل إلى الكمال ، إلا إذا أزيلت المؤسسات التى صنعها الإنسان وترك للطبيعة أن تعمل بذاتها — فالحرية ونظام (الليسيه فير) « دعه يعمل » فى جميع الأشياء ، كان المضمون العملى لهذا الموقف . وكان لمثل هذه الفكرة تأثير خاص لأنها كانت تنادى بتلك الحرية التى تطالب بها الطبقة المتوسطة من أجل أغراضها . وهكذا كان الطبيعى نظرياً ما أراده الله من عالم الإنسان أن يكون . وكان عملياً ما بدا ملائماً ومعقولاً للطبقات التجارية ، أى الحرية التامة من تدخل الحكومة .

هذا التشديد على الطبيعى باعتباره الأساس والأصل للحياة اندمج مع الاهتمام بالحياة المتوحشة . فأصبحت الحياة البدائية بين غابات أميركا وراء البحار الجنوبية مثلا أعلى . وأصبح « الرجل الأحمر الشريف » نموذج الوجود الحر كما ينبغى أن يكون . وظهرت مؤلفات كثيرة تمجد مجتمعه العقلى المتحرر من جميع التقاليد التى ضربت نطاقاً على الأوروبيين . ولعل أشهرها كتاب ديديرو « سفربوجانفيل » الذى يسرد تجارب ذلك المستكشف الفرنسى

الشهير فى المحيط الهادئ . فقد التقى بشعب بسيط لاه – على حد قول ديديرو فى كتابه – لا مفهوم له عن الطلاسم الأخلاقية وخاصة ما يتعلق بالجنس – تلك المشكلة التى كانت آفة الحياة الفرنسية . ووجد ذلك العصر المثقف المترف لذة كبرى فى قراءة قصص الأسفار ، حالماً بتعديل مجتمع باريس أو لندن حتى يشبه الحياة التى ظنوا أن الرجل الأحمر النبيل كان يعيشها .

كان الطبيعى – وبالإضافة إلى ما تقدم – هو المعقول والنافع اجتماعياً . أما كل ما بدا عارياً عن أية قيمة ظاهرة فقد كان لا طبيعياً ينبغى القضاء عليه . فالمثل الأعلى هو الطبيعى الذى أراد الناس أن يحققوه بأنفسهم . وسرعان ما انتهوا بسهولة إلى التوحيد بينه وبين ما هو آلهى .

فقد كانت الطبيعة نموذج الله للإنسان ، بل كانت وجه الله ذاته .

تنادى الطبيعة الإنسان قائلة : « إيه أيها الإنسان ! أنت الذى اتبعت الحافز الذى أعطيتك إياه أثناء وجودك كله ، مندفعاً باستمرار نحو السعادة ، لا تحاول أن تقاوم قانونى المطلق . اعمل من أجل هنائك . واشترك دون خوف بالوليمة المعروضة أمامك مرحباً بها من أعماق نفسك . وستجد الوسائل مسطرة على قلبك بحيث تستطيع قراءتها . . . فتجرأ إذن على تحرير نفسك من قيود الخرافة – عدوتى الواقعية المتكبرة التى تتعدى على حقوقى . انبذ تلك النظريات الفارغة التى اغتصبت امتيازاتى . عد إلى حكم قوانينى التى مهما تكن قاسية فهى لينة إذا قيست بقوانين التعصب الدينى . فى إمبراطوريتى وحدها تحكم الحرية الصحيحة . الظلم غير معروف على أرضها . والرق محظور إلى الأبد بين أنصار العلم فيها . العدالة تسهر دون تعب على حقوق جميع رعاياى وتؤيدهم فى امتلاك مطالبهم العادلة . الإنسانية التى طمعت بالتسامح تجمع بعضهم إلى بعض برباط المحبة . والحقيقة تنيرهم . أما الخداع

فلا يستطيع قط تغشية أبصارهم بضبابه المظلم . عد إذن يا بنى إلى حضن أمك المحبة . أيها الهارب عد بخطواتك التائهة إلى الطبيعة . فستعزيك عن آثامك . . . وستطرد من قلبك تلك المخاوف الرهيبة التى تتغلب عليك . . . عد إلى الطبيعة ، إلى الإنسانية ، إلى نفسك . تمتع بنفسك وادع الآخرين أيضاً للتمتع بوسائل الرفاهية التى أزجيتها بأيد سخية لجميع أبناء الأرض وهم الذين يفيضون جميعاً على التساوى من صدرى . . . هذه اللذائذ سمح لك بها بحرية إذا تمتعت بها باعتدال ، وبذلك الحس المميز الذى أودعته فيك . كن سعيداً إذن أيها الإنسان »[٢١]

ورفع القرن الثامن عشر صوته كرجل واحد ينشد مديح الطبيعة .

أيتها الطبيعة ، يا سيدة جميع الكائنات . ويا بناتها الجديرات بالعبادة ، الفضيلة والعقل والحقيقة : ظلى إلى الأبد حماتنا التى نوليها الاحترام . لك يدين الجنس البشرى بالمديح وإليك ترفع الأرض إجلالها . أرينا إذن أيتها الطبيعة ما ينبغى للإنسان أن يصنعه حتى يدرك السعادة التى تجعلينه يتمناها . أيتها الفضيلة ، اجعليه حيا بلهيب نارك النافعة . أيها العقل . سدد خطواته الضائعة فى طرق الحياة . أيتها الحقيقة . لينر مشعلك عقله . وليبدد الظلام من طريقه . اجمعى أيتها الآلهة المساعدة قواك لكى تخضعى عقول الجنس البشرى لحكمك . اطردى الخطأ من عقولنا . والشر من قلوبنا . والضلال من خطواتنا . دعى المعرفة تمد حكمها النير . والخير يسيطر على نفوسنا . والرهبة تملأ صدورنا[٢٢] » .

كان العالم المثقف بكامله فى القرن الثامن عشر مقتنعا ، كما لم يحصل لديه اقتناع قط من قبل أو من بعد ، أن أكثر قوة مفيدة وآلهية فى الحياة الإنسانية ، وأسمى مأثرة للإنسان ، وألمع درة لديه هى العلم . كتب ميرسييه إلى مجمع العلوم يقول : « الإنسان بدون العلوم يأتى دون العجماوات »[٢٣] ولأول مرة فى تاريخ الإنسان الطويل ساد الناس اعتقاد بأن السعادة الإنسانية والمعرفة الإنسانية

تسيران جنبا إلى جنب . وقد عكس بوفون روح زمانه حين تحدث عن أوائل الفلكيين البابليين ورأى هناك كما رأى غيره فى عصره شعاع العصر الذهبى فقال : « كان ذلك الشعب المبكر سعيداً جداً لأنه كان على جانب كبير من العلم » . [٢٤] واتفق جميع الرجال المستنيرين على أن تتبع العلم يشكل خلاصة الحكمة البشرية « أى حماسة أنبل من الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يعرف جميع القوى ويكتشف بجهده جميع أسرار الطبيعة » [٢٥]. كان القرن الثامن عشر أكثر ما كان عصر الإيمان بالعلم .

المصادر

1. Fontenelle, *Oeuvres Complètes* (1818), *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique*, I, 34.
2. Quoted in F.S. Marvin, *Living Past*, 179.
3. Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Bk. III
4. *Ibid.*, Author's Preface.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Leon Bloch, *La Philosophie de Newton*, 555.
8. Newton, *Principles*, Motte tr. (1803), II, 314.
9. *Ibid.*, Bk. III, 4th Rule of Reasoning in Philosophy.
10. Diderot, *Encyclopédie*, art. "Encyclopédie."
11. Buffon, quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 326.
12. Holbach, *Système de la Nature* (1770), I, 142.
13. Diderot, *Pensées sur l'Interprétation de la Nature*, 15, 23.
14. *Ibid.*, 14.
15. David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, Pt. III, sec. 12.
16. Holbach, *Système de la Nature*, ch. I.
17. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Nature".
18. Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, 3, 4, 95.
19. Alexander Pope, *Essay on Man.*
20. Pope, *Works*, Cambridge ed., 135.
21. Holbach, *Système de la Nature*, ch. 14.
22. *Ibid.*
23. Quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 315.
24. Buffon, *Epoques de la Nature*, VII.
25. Buffon, quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 316.

المراجع

تقدم العلم الآلى

Dampier-Whetham, *H. of Science;* P. Smith, *H. of Modern Culture,* vols. I, II; A. Wolf, *H. of Science, Technology and Phil. in the 18th cent.;* Sedgwick and Tyler, *Short H. of Science;* Dannemann; Burtt, *Met. Foundations of Mod. Physical Science,* best interpretation of significance: Whitehead, *Science and the Modern World. Cam. Mod. Hist.,* V, c. 23; VIII, c. 1; Lavisse et Rambaud, VI, c. 10; VII, c. 15; by Tannery. *H. des Sciences en France,* in G. Hanotaux, *H. de la Nat. Francaise,* XIV. See histories of the sciences listed under Ch. X, esp. Berry, Cantor, Mach, Gerland; H. Crew, *Rise of Modern Physics;* F. Rosenberger, *Ges. der Physik.* M. Ornstein, *Role of the Scientific Societies in the 17th cent.* G.N. Clark, *The Seventeenth Century; Science and Invention in the Age of Newton.* Robert Boyle, *Works,* ed. Birch; Life by F. Masson. Huygens. *Oeuvres.* Isaac Newton, *Principia Mathematica,* ed. Cajori; *Opticks.* Lives by D. Brewster. L.T. More, S. Brodetsky; studies by L. Bloch, F. Rosenberger; see Burtt.

تقدم العلم التجريبى

E. Gerland and F. Traumuller, *Ges. der der physikalischen Experimentierkunst;* L. Hogben. *Science for the Citizen.* Histories of chemistry by E. Thorpe, J.M. Stillman, A. Ladenburg, of geology by K.A. von Zittel, H.A. Woodward; of biology by E. Nordenskiold, W.A. Locy, L.C. Miall, H.F. Osborne; of medicine by F.H. Garrison, V. Robinson. W. Harvey, *On the Movement of the Heart and the Blood;* W. Gilbert, *On the Magnet;* Boyle's writings. The empirical theory of science: J. Glanvill, *Scepsis Scientifica;* J. Locke, *Essay conc. Human Understanding;* G. Berkely, *De Motu, Siris;* D. Hume, *Enquiry concerning the HumanUnderstanding;* Fiderot, *Thoughts on the Interpretation of Nature.*

الطبيعة والعقل

Carl Becker, *The Heavenly City of the 18th century Philosophers; The Declaration of Independence*, c. 2; W. Marvin, *H. of Eur. Phil.*, c. 23; Hoffdubg, I, 212-35; brief accounts of the influence of the Newtonian ideal. R.B. Mowat, *The Age of Reason;* K. Martin, *French Liberal Thought in the 18th cent.;* D. Mornet, *French Thought in the 18th cent.;* L. Ducros, *Les Encyclopédistes;* E. Cassirer, *Das Zeitalter der Aufklarung.* L. Lévy-Bruhl, *H. of Mod. Phil. in France.* P. Damiron, *H. de la Phil. au 18e s.;* F.A. Lange, *H. of Materialism;* J. Fabre, *Les Pères de la Révolution;* E. Faguet, *Le 18e siècle;* H. Hettner, *Litteraturges. des 18. Jahrh.;* E. Lavisse, *H. de France*, VIII, pt. ii, bk. iii, c. 3; IX, pt. i, bk. iv; VII, pt. ii, bk. vii. Leslie Stephen, *H. of English Thought in the 18th cent.;* John Morley, *Voltaire* (defense of the age, *Diderot, Rousseau, Condorcet.* Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (best popularization); Voltaire, *English Letters*, ed. Lanson; *Eléments de la philosophie de Newton;* art. "Nature" in *Phil. Dictionary;* studies by Morley, G. Brandes, N.L. Torrey; G. Pellissier, *Voltaire Philosophe.* H. Robinson, *Bayle the Sceptic.* Buffon, *Natural History* Holbach, *System of Nature* (most thoroughgoing statement); D'Alembert, *Preliminary Discourse to the Great Encyclopedia;* J.S. Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism in France.* G.E. Lessing, Lives by T.W. Rolleston, Erich Schmidt. For influence on literature, Boileau, L'Art Poétique; A. Pope, *Essay on Criticism, Essay on Man.*

مشكلة المعرفة والتجريب

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, chs. 3,4, gives the best orientation; see also Burtt and Whitehead, Traditional accounts in the histories of philosophy, of which B.A.G. Fuller, H. Hoffding, E. Bréhier, and W. Windelband, *Ges. der Neuren Phil.*, are the best. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, full and comprehensive account. J.G. Hibben, *Age of the Englightenment.* For the German background, see Leibniz, *Selections*, ed. Latta, Montgomery, Duncan, Langley; studies by J.T. Merz, John Dewey, Bertrand Russell. John Locke, *Essay conc. Human Understanding*, esp. bks. II, IV; *Selections*, ed. S.P. Lamprecht. Studies by F.J.E. Woodbridge, in *Essays in Honor of John Dewey, Studies in the H. of Ideas*, III, by A. J.G. Clapp, J. Gibson. George Berkeley,

esp. *New Theory of Vision, Principles of Human Knolwledge, Three Dialogues;* F.J.E. Woodbridge, *Realism of Berkeley,* in *Stud. Hist. Ideas,* I. For developed empiricism, David Hume, esp. *Treatise of Human Nature, Enquiry concerning the Human Understanding; Selections,* ed. Hendel. Studies by John Laird, C.W. Hendel; S.P. Lamprecht, in *Stud. Hist. Ideas,* II; Thoman Huxley. Condillac, *Traité des Sensations, Essai sur les Origines des Connaissances Humaines.* Helvétius, *De L'Esprit, De l'Homme.*

الفصل الثانى عشر

ديانة العقل

انتشار الروح الإنسانية :

هذا التأليه للعقل والتوحيد بينه وبين الطبيعة ، وطّد لذاته بادئ الأمر مركزاً قويا بين الأفكار الدينية . وقد سبق أن رأينا أن الثورة البروتستانتية على الملكية الكاثوليكية كانت فى الواقع تضييقاً متزايداً على بعض أفكار القرون الوسطى . وأن العصر التالى الذى شهد إصلاح المتأنقين فى البروتستانتية والكاثوليكية على السواء ، كان بدوره تضييقاً مجرداً على ضرورة الاستقامة العقائدية ، وقانوناً ظاهرياً للإيمان والعمل . ثم إن محاولات الإنسانيين من أمثال إيرازموس لنشر عقيدة عقلية وأخلاقية أثبتت أنها لا تحمل مقومات الحياة فى ذاتها . وعوضاً عن أن يتحسس الدين بتأثير المفاهيم الإنسانية من كرامة الإنسان الأخلاقية والفكرية ، وفى الأساس العقلى للعلم الجديد ، فقد ظل مدفوناً طيلة قرنين تحت سكولاستيكية أكثر ضيقاً وعقماً مما عرف من قبل . على أن هذين التأثيرين قد بلغا حداً من القوة فى نهاية القرن السابع عشر عصر العلم الكبير ، بحيث طبعا العقول التى أخذت تزداد ارتيابا فى الأحكام التقليدية فى كل حقل . وبشكل خاص فإن حملة العلم الجديد المفتونين به وبطرائقه فى البحث ، ومعهم زعيمهم نيوتن ، وجدوا أن من المحال أن يحتفظوا بتلك الروح ضمن عزلة ضيقة ، وكانوا مرغمين معه على حملها إلى حقل الدين أيضاً . وأخيراً استطاع التيار الإنسانى فى النهضة أن يحدث ثغرة فى التقليد المسيحى . وظهرت للمرة الأولى أفكار دينية خارجة خروجاً ظاهراً على القرون الوسطى .

ودخل على الدين من التيار الإنسانى ، رفض للمفهوم التقليدى فى انحطاط الطبيعة البشرية وعجزها ، وتشديد الرينسانس على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية . كذلك دخله من العلم الجديد روح ترمى إلى إخضاع جميع الاعتقادات والعادات إلى مقاييس العقل والمنفعة فى هذه الحياة . ونقد التقليد الدينى نقدا عنيفاً ، من وجهة نظر المقاييس الإنسانية التى تعتبر الأمور من حيث الحق والمعقولية . وها نحن أولاء هنا أمام النظام الدينى مع ما حوله من قدم مجيد . فلو حكمنا عليه بمقاييس البساطة والتنسيق والمعقولية ونفع نظام الطبيعة ، لحق لنا أن نتساءل : ما هى قيمته ؟ ما هو المعقول فيه ؟ وأى خير أرضىّ يتضمن ؟ ويصور أحد الأشخاص الذين وصفهم ديديرو فى أحد كتبه المبكرة هذا المثل الدينى بكامله تصويرا بديعاً ، عندما يقول فى الرد على رجل يؤكد أهمية تقييد سواد الشعب ببعض الأفكار التقليدية : « أية أفكار تقليدية ؟ فإذا أقر رجل بوجود الله ، وحقيقة الخير والشر الأخلاقيين ، وخلود النفس ، والثواب والعقاب فى العالم الثانى ، فأية ضرورة تبقى للاحتفاظ بالأفكار التقليدية ؟ ولنفترض أن هذا الرجل قد تعلم جميع الأسرار الكنائسية فى القربان المقدس ، والثالوث ، واتحاد الأقانيم ، والقدر ، والتجسد وجميع الأمور الأخرى ، فهل تساعد هذه الاعتقادات على أن يصبح مواطنا أفضل ؟ » [١] ذلك هو القياس — صلاح المواطنية والمنفعة الاجتماعية . وكل ما يجتاز امتحاناً على أساس هذه المقاييس هو دين العقل . وكل ما لا يستطيع النجاح يعاد إلى الحقل الآخر — حقل ما هو موحى به أو ما هو فوق الطبيعة فى الدين .

كان مثل هذا المنهاج خروجاً على روح البروتستانتية قدرما كان خروجاً على روح الكاثوليكية . فإذا كان قد وجد مكانا له فى البروتستانتية أكثر من الكاثوليكية ، فليس السبب أن المذهب الأول كان أكثر تسامحاً فى اختلاف الرأى من الثانى ، ولكن لأن الانقسامات بين البروتستانت جعلت التسامح أمراً ضرورياً . يقول فولتير : « لو كان فى إنكلترا ديانة واحدة لكان استبدادها

مرعباً . ولو كان فيها ديانتان لتحاربتا بشدة . ولكن فيها ثلاثين طائفة ، ولذا فإنها تعيش بسلام وسعادة » [٢] . فقد تحطمت قوة كنيسة القرون الوسطى . وفرض قرن من الحروب الدينية أناة متقابلة . وعلى ذلك حين ظهرت الروح الجديدة فى الدين ، وجدت ملجأ بين فرق البروتستانتية المتعددة ، وكانت كل واحدة منها تكره تلك الروح كراهية شديدة . غير أنه لم يكن بوسعها محو الملحدين كما كانت تحبذ الكاثوليكية . ولما كان المذهب الكالفانى المتجدد يشدد أكثر ما يشدد على تأويل عقلى للكتب الدينية ، ولما كانت الفرق الجديدة تتوالد بسرعة فائقة ضمن هذا المذهب ، ولما كان المذهب الكالفانى ذاته أكثر المذاهب البروتستانتية قرباً من القرون الوسطى ، فإن الاتجاه العقلى الدينى وجد مكاناً له أول الأمر بين صفوف هذا المذهب فى هولاندا إبان القرن السابع عشر . وانتهت الحروب اللاهوتية فى إنكلترا بقانون التسامح الذى أقر عام ١٦٨٩ والذى جعل جميع الانشقاقات عن المذهب الأسقفى (الإنكليكانى) شرعية ما عدا الكاثوليكية ، وفرقة الموحدين . ولما كان المذهب الأسقفى ذاته نتيجة تسوية بين أفكار كثيرة متباعدة ، فقد نقل مركز الدين العقلى الجديد إلى إنكلترا ، وانتشر منها فى القرن التالى فى تيارات كبيرة إلى فرنسا وألمانيا .

نمو الحركة العقلية الدينية :

ظهرت هذه الروح العقلية الجديدة فى القرن السادس عشر أولا بين فرقة السوشينى نسبة إلى مؤسسيها Socini وعرفت بإنكار لاهوت المسيح والتثليث . وكان هؤلاء الجذريون أتباعاً لاثنين من الإيطاليين الإنسانيين ، هربا إلى بولونيا وأسسا فيها فرقة دعت ذاتها الأخوة البولونية . ازدهرت لمدة قرن ثم استأصلها الإحياء الكاثوليكى عام ١٦٦١ . ولم يعر سوشينى وابن

أخيه أهمية لرد الفعل البروتستانتى الذى كان يعكس روح القرون الوسطى . ولكنهما كانا يمثلان النزعة الإنسانية أصدق تمثيل ويبحثان عن دين أخلاقى خالص من الأسرار اللاعقلية . وشددا بالدرجة الأولى على قوة الطبيعة البشرية ومقدرتها لأن تعيش حياة أخلاقية دون عون سماوى وهى النظرة الإنسانية الأساسية . ومن هنا انساقا بصورة طبيعية إلى رفض معظم اللاهوت التقليدى المبنى على الفرضية القائلة بفساد الطبيعة البشرية وحاجتها من جراء ذلك إلى معجزة إلهية من أجل تغييرها — تلك الفرضية التى كان يشترك فى القول بها الكاثوليك واللوثريون والكالفانيون على السواء . وأنكروا نظرية الخطيئة الأصلية الأولى . فالإنسان ليس مخلوقاً ساقطاً . وأنكروا قيد الإنسان الأخلاقى ، والجبرية المطلقة ، وحاجة الإنسان إلى أى خلاص سحرى أو تبديل فى طبيعته . وعلى ذلك لم يجدوا أيه منفعة لنظرية تكفير المسيح عن خطايا الإنسان ، أو ثمة ضرورة لوجود طبيعة إلهية فى المسيح على الإطلاق . وقد أصبحت نزعتهم التوحيدية هذه أكثر مذاهبهم ذيوعا ، بالرغم من أنها لم تكن عقيدتهم الأساسية كما لم تكن العقيدة الأساسية عند أكثر الموحدين ، وإنما مجرد نتيجة للتشديد الأساسى على كرامة الطبيعة البشرية . ولم تهمل هذه الفرقة نظام الأسرار الكنائسية فحسب بل « الإيمان » البروتستانتى أيضاً .

لكن هذه الفرقة لم تطبق نتائج نزعتها الإنسانية العقلية على جميع الأمور . فقد احتفظت بكثير من العقائد السماوية كما علمتها الكتب المقدسة . — وشددت كجميع الفرق البروتستانتية الأخرى — على التفسير الحرفى للتوراة وتمسكت بكل شىء أعلنه النبى الإنسان المسيح . غير أن أتباعها تشددوا فى الوقت ذاته على تأويل عقلى شامل لسلطة التوراة : فكل ما أوحى الله به فيها لا يمكن أن يكون مناقضاً للعقل . وهذا المبدأ إلى جانب إيمانهم الأساسى بالمقدرة والعقل الإنسانيين جعلهم السابقين للاتجاه العقلى الجذرى الذى جاء فيما بعد . وبينما خلق الإصلاح الدينى نظاماً يعتبر فى جوهره من أنظمة القرون الوسطى ، مع إضافة عناصر جديدة ،

فقد نادى هؤلاء بنظام جديد احتفظ ببعض العناصر من القرون الوسطى .

طردت هذه الفرقة من بولونيا عام ١٦٦١ فلجأ الكثيرون من أتباعها إلى هولاندا بلد التسامح واستأنفوا عملهم فيها . وهنا وجدوا أن اتجاهاً عقلياً معتدلا قد سبق أن ظهر فى رد فعل الفرقة الأرمينية (نسبة إلى مؤسسها آرمينيوس Arminius) ضد الكفالفانية المتشددة . وقد كتب لهذا الاتجاه أن يزداد نموا بتأثير الريبية الفرنسية وقادتها مونتين Montaigne وشارون charron وديكارت وبايل Bayle . ولم يكن الأرمينيون فى أول القرن السابع عشر جذريين إلى حد السوشينين إذ أنهم لم ينادوا إلا بتعديل ثانوى للنظرية التقليدية ، ولكنهم كانوا يمثلون ذات النزعات الإنسانية والعلمية. ولم يستطع آرمينيوس أن يهضم نظرية فساد الطبيعة البشرية بكاملها ، أو الحكم الظالم على الناس لجهنم أو للسماء دون اعتبار أفعالهم . وقد ثابر على الاعتقاد بضرورة العون السماوى عن طريق النعمة . ولكنه اعتقد أيضا أن مثل هذا العون كان يعطى للناس الذين يكافحون ليصبحوا جديرين به . ومع أنه قبل بمقدمات ، مذهب كالفان ، لكنه لم يذهب بها إلى نتائجها البعيدة وحاول التوصل إلى تسوية . وتقوم أهمية هذه الفرقة على قبول معظم الإنكليكان لها ، وكذلك المتأخرين من الفرقة الأصولية (المثودست) فى القرن الثامن عشر ، فضلا عن استباقها للتطورات التى وقعت فيما بعد .

لقد وضعت ديانة العقل فى إنكلترا بشكل متماسك لأول مرة . فقد بحث اللورد هربرت أوف شربورى منذ عام ١٦٢٤ عن بعض مبادئ مسيحية كلية يمكن أن يتفق عليها جميع الأفراد بصرف النظر عما بينهم من فوارق لاهوتية . وبتقدم الجدل الدينى أصبحت هذه المحاولة محببة إلى الشعب أكثر فأكثر . حتى إذا شارف القرن على نهايته ، كان معظم المفكرين من القادة الدينيين قد انقسموا إلى معسكرين . وقد اتفق الفريقان على أن جوهر الدين إنما هو مجموعة من العقائد يمكن إثباتها بالعقل الطبيعى وحده ومن غير عون أو مساعدة . وقبل

المحافظون والمجددون ديانة الطبيعة أو العقل كشىء أساسى . لكن المحافظين شددوا على أهمية الوحى بالإضافة إلى ما تقدم . فكانوا بذلك عقليين سماويين ، ميزوا بين ما يمكن إثباته عقلياً وما لا يمكن إثباته ، وقبلوا هذين العنصرين من التقليد . أما المجددون الجذريون (الراديكاليون) فقد اختلفوا عن الفريق الأول فى أنهم مع إقرارهم بوجود الله أنكروا الوحى ، وشددوا على كفاية الدين الطبيعى والعقلى . واستمر الجدل جيلا بكامله حول مسألة الوحى وفيما إذا كان ضرورياً أو غير ضرورى ، بالإضافة إلى هذا الدين العقلى. ثم ظهر نقاد أكثر تشككاً فتساءلوا حتى عن صحة المقدمات للديانة الطبيعية . ولم يكد القرن ينتصف حتى ظهر مذهب ريبى كامل ما لبث أن انتشر فى فرنسا وانتهى فيها إلى إلحاد شامل .

وقد كانت ديانة العقل هذه متضمنة بالحقيقة فى المذهب الديكارتى الذى انتشر انتشاراً واسعاً فى العصر السابق. وكان ديكارت ذاته صاحب عقلية علمية مستأثرة فلم يهتم كثيراً بالمشاكل الدينية . وقد أثاره النجاح الذى صادفه كتابه اللاهوتى الوحيد « التأملات » الذى كتبه بقصد إقامة أساس أكيد لبديهياته العلمية . ولكن حين سيطر المذهب الديكارتى على عقول جميع الفرنسيين انقسم شارحوه إلى مدرستين : أولئك الذين انصب اهتمامهم على العلم الطبيعى بالدرجة الأولى ، وأولئك الذين انصب اهتمامهم الرئيسى على محاولة توطيد الأفكار الدينية المتضعضعة على أساس ديكارتى متين من طريقة العقل أمثال مالبرانش وبوسويه وفنيلون . وحاول مالبرانش بصورة خاصة أن يثبت بوساطة العقل حقيقة التقليد الدينى . وكان من المحتم الآن أن تؤدى مثل هذه المحاولة إلى التقليل من أهمية تلك العقائد التى لا يمكن إقامة الدليل العقلى عليها . وقد أشار باسكال بحق — وهو الذى أحس وحده تقريباً بين الطبقة الأولى من المفكرين الفرنسيين بعدم كفاية الطريقة العقلية الخالصة فى القضايا الدينية — أشار إلى أن البرهان العقلى على حقيقة الدين بشكل عام، لا يمكن أن يكون برهاناً على حقيقة دينية تفصيلية

موحى بها . وإن محاولة مالبرانش يمكن أن تؤيد بسهولة الإسلام أو اليهودية . ولعله كان من الأصح أن يفعل ذلك طالما أن ذينك الدينين تضمنا « أسرارا » تقل بكثير عما فى المسيحية الحقيقية . لكن هذا لم يخف أصحاب العقول التى أصبحت أسيرة الطريقة العلمية الجديدة فى فرنسا وإنكلترا . كان هؤلاء يعملون على بناء دين عقلى ؛ فقد كان من المحتم أن تزول الفوارق الجزئية . وكان كل مفكر فى إنكلترا من نيوتن ولوك فما دونهما على اقتناع تام بإمكان قيام لاهوت طبيعى مثل هذا وراغباً فيه وذلك بالرغم من اختلافهم حول ما إذا كان الوحى أيضاً نافعاً لهذا الغرض .

ديانة العقل أو الديانة الطبيعية :

كان الزعماء الثلاثة البارزون بين العقليين الإلهيين المحافظين ، فضلا عن نيوتن نفسه ، هم جون تللوتسون John Tillotson رئيس أساقفة كانتابورى ، ولوك ، وساموئيل ، وكلارك أبرز اللاهوتيين والذى أصبح بعد موت لوك أشهر فيلسوف فى إنكلترا . وكان جميع هؤلاء مقتنعين بالعلم النيوتونى ، وبالمناهج العقلية العلمية ، وبالعالم — الآلة الذى كان نتيجة لها . واتفقوا جميعا على أن الدين ليس حاجة غريزية ونتيجة فعل فى النفس البشرية ، وإنما هو علم فى الأساس كعلم الفيزياء ، أى إنه نظام من القضايا العقلية أعطى لنا من الخارج لامتحانه كما تمتحن أية قضايا أخرى ببراهين العقل الإنسانى. وطريقته الوحيدة للتوصل إلى القضايا التى يجب الاعتقاد بها هى ذات النوع من العقل الذى يستعمله أحدنا لقبول قانون فيزيائى ، ومبدأ ، سياسى أو استثمار مالى . أما قيمته وغايته فهى أيضا مقررة بصورة مماثلة ؛ وهى جعل الأخلاق الإنسانية مبنية على أمر إلهى ، وبالتالى إيجاد الحافز القوى لصنع الخير . وكل ما هو عديم النفع لهذه الغاية المعينة لا أهمية له . مثل هذا الأمر ومثل هذا الحافز نصل إليهما عن طريق الدين الطبيعى

الذى قوامه بضع قضايا يقبلها عقل كل إنسان . وهذه القضايا ثلاث : هنالك إله تام القدرة . وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية . وهنالك حياة أخرى يكافئ فيها الأبرار ويعاقب الأشرار . فإذا استعمل الإنسان ملكته فى استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة ، استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ، ونظم حياته على أساس عقلى ليدرك الثواب فى السماء .

ظل هذا الدستور البسيط خلال القرن الذى نبحث فيه الفحوى الذى قامت عليه الديانة العقلية . وحين كتب بالى Paley قرب نهاية القرن فقد ذهب فى تحديد الفضيلة إلى أنها : « عمل الخير للجنس البشرى ، طاعة لإرادة الله ومن أجل الثواب المقبل »[٣] . وقال فولتير بصورة جازمة : « أفهم بالدين العقلى مبادئ الأخلاق المشتركة للجنس البشرى »[٤] . وما كان يحوى شيئا آخر . وقبل أهل السلف والمجددون معاً هذا الدستور واعتبروه المضمون الرئيسى للتقليد الدينى المسيحى . ولقد بدا لهم هذا الدستور بديهياً فى صحته حتى إنهم لم يسعوا لإقامة الدليل عليه إلا حين صادفوا نقداً شديداً ، بل انصرف جهدهم إلى الجدل حول ما إذا كان وحده حافزا للأخلاق أم لا . قال أهل السلف : لا . وقال المؤمنون بالله المنكرون للوحى : نعم . وعلى أى حال فقد اتفقوا مجمعين على الدين العقلى . وظل مضمونه ثابتا لا يتغير من هربرت أوف شربورى عام ١٦٢٤ إلى بالى عام ١٧٩٨ . وكتب لوك المحافظ : « لم تبق حاجة أو نفع للوحى فى مثل هذه الأمور كلها ، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقينا لنتوصل بها إلى معرفة هذه الأمور . لأن الحقائق التى تتضح لنا من معرفتنا لأفكارنا أو تأملنا لها ، تكون دائما أوثق من تلك التى تأتينا عن طريق الوحى التقليدى »[٥] . بمثل هذه الروح بحث لوك فى العهد الجديد فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص : الاعتقاد بأن يسوع المسيح المنقذ والحياة الفاضلة . « فهذان الشرطان ، الإيمان والندم ، أى الاعتقاد بالمسيح على أنه المنقذ والحياة الفاضلة ، هما الشرطان اللذان لا بد منهما للعقد الجديد الذى يجب أن ينفذه جميع أولئك الذين يبتغون حياة

أبدية »[٦] . وقد عبر ماتيوتندل Mathew Tindal فى كتابه « المسيحية قديمة قدم الخليقة » — ذلك الكتاب الذى ظل أحسن توضيح عن موقف المجددين الجذريين حتى نعت بـ « توراة المؤمنين بالله منكرى الوحى » — عبر عن فكرة الديانة العقلية ذاتها ، عندما قال بأن الديانة الصحيحة قوامها : « استعداد دائم من جانب العقل لعمل جميع الأمور الصالحة التى نستطيع القيام بها ، فنكتسب بذلك رضا الله فى تحقيق الغاية من خلقنا » [٧] . والفرق الوحيد بين الأخلاق والدين هو أن الأولى « قوامها العمل وفق علل الأشياء عندما تعتبر بذاتها » بينما الدين « هو العمل وفق العلل ذاتها ولكن باعتبارها إرادة الله » [٨] .

مركز الوحى الإلهى :

أضاف العقليون « الإلهيون » إلى هذه الديانة الطبيعية الوحى واعتبروه متمما لها ، مستهدفا ذات الغاية ، ومعلما ذات الأشياء ، أى ما يعرفه كل إنسان ، ولكن بصورة أفعل وأوضح ، مضيفا بعض الحقائق وبعض الواجبات . وقد حدد لوك المبادئ التى يجب أن يقبل الوحى على أساسها فالحقائق الدينية تنقسم إلى أصناف ثلاثة قال :

« نستطيع بالاستناد إلى ما قيل من قبل فى العقل أن نتكهن عن التمييز بين الأشياء الموافقة للعقل ، والأشياء التى تعلو عليه ، والأشياء التى تناقضه . فالأشياء الموافقة للعقل هى القضايا التى نستطيع كشف حقائقها بأن نفحص ونستقصى تلك الأفكار التى تتولد لدينا من الإحساس والتأمل ، والتى نجدها باستنتاج طبيعى صحيحة أو راجحة . والأشياء التى تعلو على العقل هى تلك القضايا التى لا نستطيع اشتقاق صحتها أو رجحانها من تلك المبادئ .

أما القضايا التى تناقض العقل ، فهى تلك التى تناقض أفكارنا البينة والواضحة أو لا تتفق معها . وهكذا فإن القول بوجود إله واحد يتفق مع العقل . والقول بوجود أكثر من إله واحد مناقض للعقل . والقول ببعث الأموات يعلو عن العقل »[٩].

والفصيلة الأولى تكون الدين الطبيعى. والثانية تكون الأوهام . والثالثة تكون الوحى . وأضاف تلميذ لوك جون تولاند John Toland فى كتابه « المسيحية ليست سرا » أن الأولى والثالثة تشكلان فى الحقيقة فصيلة واحدة. فالحقائق المعقولة يمكن أن نكشفها نحن لأنفسنا . ويمكن أن نعرفها بشهادة الآخرين . وهذه الشهادة قد تصلنا عن طريق الوحى. وكل ما هو مناف لما تعلمه التجربة يجب إهماله .

وكان على أمثال هؤلاء المفكرين الذين يتبعون طرقاً كهذه، أن يثبتوا أمرين من أجل تأييد الوحى . أولا : إقامة الدليل على أن الوحى ليس منافيا للدين الطبيعى — أى أنه معقول فى ذاته ومتفق مع الأخلاق الطبيعية . ثانياً أن هنالك أسسا قوية للاعتقاد بالوحى المسيحى بالذات . وهذه الأسس ترجع بالنتيجة لنوعين من الأدلة : النبوة والمعجزات . وأدلة تيلتسون Tillotson هى نموذجية لهذا النمط من الفكر. فالديانة الطبيعية ليست كافية وإنما يحتاج الناس إلى حافز أقوى منها لأجل الأخلاق . والوحى لا يعدل الديانة الطبيعية بل يجعلها أكثر وضوحا وأشد تأثيرا . فالديانة الطبيعية هى الأساس لكل ديانة سماوية والوحى السماوى لم يقصد منه سوى توطيد واجباتها » [١٠] والوحى لا يأتى بأية ملكة جديدة لإدراك الحقيقة ولا بأى مقياس جديد . بل يقدم حافزاً إضافيا يدفعنا إلى أن نعمل ما نعتقده صحيحا. ولو نحن تساءلنا لماذا نقبل؟ لقيل أولا لأنه يتفق اتفاقا تاما مع الديانة الطبيعية والطبيعة الإنسانية . ثانيا لأن العهد القديم تنبأ به وأيده العهد الجديد بالمعجزات وكلاهما إشارات مرئية لإثبات الرسالة الإلهية ، ونوع من طابع الأصالة كالفضة « الخالصة » أو الماس « الصافى » يقول تللتسون :

« هناك أمران يجب أن يتفقا ليقتنع عقل الإنسان اقتناعا كليا بأن دينا ما هو من عند الله ، وهما أولا : أن يستطيع الشخص الذى يدعو إلى هذا الدين أن يقيم البرهان على أنه يرتكز إلى سلطة إلهية أى أن الله هو الذى أرسله وأمره بأن

ينادى لهذا الدين . وثانيا ألاّ يكون فى الدين الذى يدعو إليه شيء ينافى طبيعة الله بشكل صريح. . ..لأنه مهما يكن مذهب ما معقولا فى ذاته ، فليس ذلك دليلا ثابتا على أنه من عند الله بل لا بد من أن تعطى له شهادة من السماء بذلك . لأنه قد يكون ناجحا وصادرا عن العقل الإنسانى وبحثه . وقد تشهد المعجزات على مذهب من المذاهب وتكون مادته غير معقولة ومستحيلة وغير جديرة بالله ومنافية لما عند الإنسان من مفاهيم طبيعية عن الله، فلا تكفى المعجزات لإثباته . ولذلك فإن الكتاب المقدس يمنع الناس فى بعض الأحيان من الإصغاء إلى شيء مع أنه قد يأتى بمعجزة »[١١]. وموقف لوك مطابق لهذا الموقف . فهو يقول :

« بما أن ملكاتنا التى نتلقى بوساطتها مثل هذا الوحى لا تستطيع أن تقدم بينة تفوق يقين معرفتنا الحدسية أو تعادله ، فليس بوسعنا إطلاقا أن نتقبل كحقيقة أى شيء يضاد معرفتنا الواضحة البينة بشكل مباشر . . . . ولا يمكن إقامة دليل على أن أية ديانة تقليدية هى من أصل إلهى ، أوضح وأصدق من الدليل المرتكز إلى مبادئ العقل[١٢] . . . . وما من معجزة تقيم الدليل على وحى إلهى سوى المعجزة التى تشهد بأن الرسالة ذات مصدر إلهى . أما جميع المعجزات الأخرى التى تتم فى العالم — مهما كانت متعددة أو كبيرة — فلا علاقة لها بالوحى الإلهى »[١٣].

ويذهب لوك فى كتابه « معقولية المسيحية » إلى أن الوحى المسيحى فى شكله الإنكليكانى (الأسقفى) يمكن إثباته على أساس هذه المقاييس . وقد كان هذا الوحى ضروريا ؛ لأنه بالرغم من مقدرة العقل على أن يقود إليه ، إلا أن الناس قد فقدوا معرفة الديانة الطبيعية . وقد وصف كلارك ذلك بإيجاز فقال :

« لقد كان ينقص الناس وحى إلهى لينقذ البشرية من فسادها الكلى وتفسخها. وكان يستحيل بدون مثل هذا الوحى ، إصلاح العالم بشكل فعال . لأنه إذا كانت الجهالة العمياء، أو الأفكار الموروثة التى لا حصر لها، والآراء الباطلة... التى توجه باستمرار أفعال عامة الجنس البشرى تخلق صعوبة بالغة لا تنكر

أمام جميع الناس المتفاوتين في الفهم والمواهب ، في أن يكشف كل لنفسه – بمجرد الاعتماد على العقل – جميع جزئيات الواجبات الإنسانية ، . . . . فمن الواضح أنه كانت هنالك ضرورة لنوع خاص من الوحي نعرف بوساطتها الطرق والوسائل الخارجية التي يمكن بها عبادة الله بشكل مقبول . . . كانت هنالك إذن ضرورة لنوع من وحي خاص يعطي الناس يقينا كافيا عن حقيقة تملك الحوافز الكبرى للدين أي ثواب وعقاب الحياة الأخرى ، التي لا يقوى الناس على الشك بها ، بالرغم من أقوى البراهين العقلية »[١٤].

إلى مثل هذا المضيق أوصل العالم النيوتوني التقليد المسيحي الكبير ، وما فيه من حس فائق بالله وتوجه إليه ، فأصبح مجرد نظام فلسفي يتجه إلى ما عند الرجل ذي الحس المشترك من عقل بارد متدبر . أما التجربة الداخلية في الوجود الإلهي ، ورؤية الله المباشرة كحقيقة حية ، فقد حكم عليها كلها « كحماسة » «مرضية» ، وهو أشنع خطيئة في عصر العقل . فليس من المستغرب أن يسمع الصوفيون مرة ثانية صوت الله في قلوبهم ، وأن يشهد العصر ذاته إحياء لإيمان القرون الوسطى أخذ شكل حركة التورع الديني في ألمانيا والحركة الإنجيلية الويزلية في إنكلترا . لكن مثل هذه الأمور ، لم تكن للرجل الذكي المفكر ، أو للطبقة المتوسطة ، بل انتشرت بين الطبقات الدنيا .

الحملة على الوحي من قبل المؤمنين بالله فقط :

إنه لمن السهل أن نرى بعد أن ساق القائلون بالوحي مثل هذه الأدلة في تأييده – كيف أن أولئك الذين لم يكونوا مضطرين بحكم مراكزهم كأساقفة أو قساوسة إلى التمسك بالوحي – لم يجدوا ثمة ضرورة للاحتفاظ به . فظهرت في كل جهة فئات من هؤلاء لم يتمسكوا إلا بما سماه أرثور بوري Bury عام ١٦٩٠ الإنجيل المجرد . وكان موقفهم بسيطاً يتلخص في أن الله لم يضف شيئاً إلى قائمة الواجبات التي تستلزمها الديانة الطبيعية .

وكانت أدلتهم مزدوجة : فالله الذى خلق آلة العالم النيوتونية ، والذى يتصرف دائما وفق قوانين كلية ،لا يفعل أمرا كهذا . وعلاوة على ذلك فلا النبوة ولا العجائب تكونا أساسا صالحا للاعتقاد بالوحى المسيحى . وذهب هربرت أوف شربورى إلى أن كمال الله يقضى بوجود طريق للخلاص متيسر لجميع الناس . أما رسالات الوحى الخالصة – أو الديانات الخاصة – فهى بالضرورة جزئية وتفضيلية والله الكلى لا يتميز بذلك . وما هو ضرورى وجب أن يكون الله قد غرسه فى عقل الإنسان الطبيعى ، وجعله متيسرا فى جميع العصور وفى جميع الأمكنة . وقدم تندال فى كتابه « المسيحية قديمة كالخليقة » شرحا وافيا لهذا الدليل . فالديانة الطبيعية وجدت كاملة منذ القديم ولا يستطيع الوحى بالنتيجة أن يضيف شيئا إليها . فالله يطلب من الإنسان الخير فقط . وأما الكمال البشرى والسعادة فلهما ضمانة فى البر الكلى الكامن فى الإنسانية . « أما أن التخيل أن الله يتطلب أشياء تتنافى مع هذا البر الكلى ، فأمر يحط به ، وفى ذلك تهديم لخيره الذى لا يعرف التحيز ، والانتهاء بقوته وحكمته إلى القسوة والمكر » . « والواجبات لا تحتاج ولا تستطيع أن تتلقى أى دليل أقوى مما سبق أن تلقته من بينة العقل السليم »[١٥] فالعجائب والنبوات وجميع الطقوس الدينية الجزئية والاعتقادات إنما هى خرافات.

ولما لم يكتف هؤلاء العقليون بهذا الموقف العام أثاروا حملة عنيفة على جميع ما يميز المسيحية عن الديانة الطبيعية ، حملة كانت هادئة ومعتدلة فى إنكلترا وألمانيا ولكن بالغة المرارة والاندفاع فى فرنسا التى عرفت عددا من كبار الأساقفة المستهترين ككرادلة دوبوا وأورليان ودى روهان . ووجد كل من تندال ومورغان لذة فائقة فى الإشارة بصورة خاصة إلى العقم اللاعقلى والقسوة اللاانسانية والتفاهة فى الكثير من المسيحية التاريخية . وأعلن شوب Chubb أن المسيح كان مؤمناً بالله منكراً للوحى . وعارض بشكل إنسانى نموذجى بين « ديانة يسوع » والمسيحية. وذهب الفرنسيون إلى أبعد من ذلك فأعلن ديديرو – ولكن بصورة خاصة –

على وجه التأكيد ــ « أن المسيحية باطلة وقاسية فى عقائدها وهى أكثر الديانات غموضا وتخيلا وتقييدا ، وهى بالتالى أكثرها تعرضا للانقسام والفرق والأحزاب والشيع. وأكثرها خطرا على الأمن العام وعلى الملوك بما فيها من نظام قائم على التسلسل واضطهادات وانضباط ، وهى كئيبة فى طقوسها غير اجتماعية فى أخلاقها إذا اعتبرت لا من حيث ما تشترك به مع الأخلاق الكلية ولكن من حيث ما يختص بها ويجعلها إنجيلية رسولية ويخلق فيها نظاما أخلاقيا مسيحيا هو أكثر الأنظمة تزمتا . فمذهب لوثر إذا جردناه من بعض النواحى الباطلة ، هو أفضل من الكاثوليكية . ومذهب كالفان (البروتستانتية) أفضل من مذهب لوثر . والفرقة السوشيانية أفضل من الكاثوليكية . وعبادة الله فقط فى المعابد والطقوس أفضل من السوشيانية [١٦].

وذهب فولتير إلى أن يسوع الناصرى كان ذا أخلاق بالغة فى النبل فلا يصح تسميته بالمسيحى قال :

«كل رجل عاقل صالح يجب أن يرهب الفرقة المسيحية . إن اسم المؤمن بالله المنكر للوحى ــ وهو اسم كبير لا نحيطه بمقدار كاف من الاحترام ــ هو الاسم الوحيد الذى يجب أن نتخذه تسمية لنا . والإنجيل الوحيد الذى يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذى كتبته يد الله وختمته بخاتمها . والديانة الوحيدة التى يجب التبشير بها هى عبادة الله والسعى للخير . وأنه ليستحيل أن تنتج هذه الديانة الصافية الخالدة شرا قدر ما يستحيل على التعصب المسيحى أن لا تنتجه » [١٧].

نقد النبوات والمعجزات :

وتعرضت الدعامتان الرئيسيتان فى تأييد الوحى ــ وهما النبوة والمعجزات ــ إلى نقد مدمر . وذهب أنتونى كولنز ــ الذى سبق أن كتب بحثا فى التفكير الحر ــ فى كتاب آخر إلى أن الدليل الوحيد على الأصل الإلهى للوحى المسيحى هى

النبوة فى العهد القديم ، وإن فحصا دقيقا لهذه النبوة إذا أولت تأويلا حرفيا لا رمزيا – تجعل من المستحيل الاعتقاد بأن المسيح حقق أية نبوة على الإطلاق.
ولم يبق للقائلين بما فوق الطبيعة بعد الآن سوى حصن واحد هو المعجزات، فهدم وولستون وخاصة الفيلسوف الكبير هيوم قيمتها إلى حد أن المدافعين عن المسيحية حتى اليوم يجدون أكبر الصعوبات، لا فى إثبات المسيحية بالمعجزات ، ولكن فى تفسير كيف أن مثل هذه الأفكار المستحيلة حول المعجزات قد دخلت فى النصوص الدينية . وادعى وولستون بكلام فاحش ، ولكن بنقد حاذق ، أن المعجزات التى ورد ذكرها فى العهد الجديد كانت فى معظم الأحيان تافهة ، متناقضة ، باطلة ، غير معقولة وغير جديرة بمعلم يحمل رسالة إلهية ولا يمكن أن تميز إلا ساحرا مشعوذا . وحتى إذا ثبتت صحتها فهى لا تقدم أى مقدار ضئيل من البينة على قيمة تعاليم المسيح الأخلاقية والروحية . ولما كانت المعجزات قد تمت معظم الأحيان تحت تأثير شيطانى فليس لها فى ذاتها قيمة على الإطلاق فى تثبيت الرسالة الإلهية لمن يقوم بها .

وقد كتب لهيوم أن يضرب الضربة الأخيرة . فهو فى كتابه الشهير بحث فى المعجزات الذى نشره عام ١٧٤٨ أثبت أن المعجزة بمعنى كونها حادثاً خارقاً للطبيعة يثبت ألوهية القائم بها ، من الأمور التى لا يمكن قطعا إثباتها . ولقد كان دليله قاطعا لحد أن أذكياء الناس نادرا ما تشككوا بما قال. وهو يذهب إلى التأكيد أنه حتى لو استطعنا أن نظهر أن الحوادث المدونة قد وقعت بالفعل، وأنها كانت خارقة للطبيعة ، وأنها تكفى لتثبيت دعائم دين من الأديان فإنه يستحيل إقامة الدليل عليها . ذلك أن أى حادث كهذا لا يمكن أن يتضمن قيمة برهانية فى ذاته .

« ليس هنالك من شهادة كافية لأن تثبت وقوع المعجزة، إلا تلك الشهادة التى إذا أثبت بهتانها كان ثبوته فى حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذى تحاول إثباته . . . ولا يمكن إطلاقا إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساساً

لنظام من الدين . . . . ولنفترض أن جميع المؤرخين الذين يكتبون عن إنكلترا اتفقوا على أن [الملكة اليصابات ماتت وأنها بعد أن دفنت شهرا عادت على عرشها وحكمت إنكلترا ثانية] . لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى عقبته : غير أنى أؤكد بلا ريب أن موتها هذا كان أمراً مزعوما ، وأنه لم يقع ، ولا يمكن أن يكون حقيقيا . . . وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة حتى إننى أفضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة . ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد ، لرأيت الناس — وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل — يجدون فى هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب ، وكافيا لأن يحدو بجميع ذوى العقول ، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب ، بل أن يرفضوها دون المزيد فى التمحيص . . . . ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها فى أى أمر آخر — فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قرارا فى أن لا نعيرها أى انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها » (١٨) .

وبكلمة أخرى يستحيل على من يقبل الفيزياء النيوتونى أن يثبت وقوع أى حادث معين بشكل خارق للطبيعة ما لم يفترض أن له معرفة كاملة بأعمال الطبيعة بحيث يتمكن أن ينفى عنها كل علة طبيعية — وهو أمر بيّن الاستحالة . ومهما تكن علة المعجزة فإنه من الأسهل بكثير أن نعتقد وقوعها بنتيجة لبعض العوامل الطبيعية . إن دليل هيوم لم يدحض منذ أن جاء به . ولم يحاول رجل قط أن يثبت صحة الوحى بالاعتماد على فحص أسس خارجية كهذه .

الحملة العقلية على مذهب إنكار الوحي الإلهي :

دحض العقليون السماويون ، وظل مذهب إنكار الوحي مع الاعتقاد بالله أو الدين الطبيعي وحده قائماً . أما كون هذا الدين الطبيعي قد تداعى بدوره ، وكون الدين قد اضطر منذ ذلك الحين إلى الاعتماد لا على أي دليل عقلي وإنما على نوع من الإيمان أو الحدس الصوفي فراجع إلى أنه قبل أن يفرغ أتباع الديانة الطبيعية من حملتهم على الوحي ظهر تيار عقلي شامل وأخذ يوجه سهامه ضد الديانة الطبيعية ذاتها . ولم يعد الجدل الديني العقلي في القرن الثامن عشر في مرحلته الثانية هذه حول ما إذا كان على الرجل العاقل أن يؤمن بالوحي بالإضافة إلى الديانة الطبيعية : بل أصبحت المسألة هي ما إذا كان يجب على رجل كهذا أن يعتقد بالديانة الطبيعية ذاتها أو لا يعتقد بها . وللمرة الأولى أصبحت الأدلة في تأييد العقائد الأساسية للديانة الطبيعية موضع دراسة جدية .

أدلة اللاهوت الطبيعي :

يجب علينا لفهم الحملات التي شنها هؤلاء الريبيون على الديانة الطبيعية أن نبحث الأسباب التي كان يعتمد عليها العقليون السماويون وأتباع الديانة الطبيعية في الدفاع عن عقائدهم الأساسية . إنه ليصعب بالنسبة للعقل الذي ألف صورة العالم الحديث — والتي تتضمن كعنصر أساسي مفهوم النمو والتطور — أن يحس قوة هذه الأدلة الشائعة في القرن الثامن عشر . ولكي نقدر سلطانها يجب أن نتذكر أن القرن بكامله لم يكن ليتصور الكون كله كعضوية نامية متطورة — بل إنه بتأثير نيوتن — كان يرى في العالم آلة لا يسبب الزمن أي تغير في تركيبها . وفي مثل هذا العلم النيوتوني لم تكن أدلة دعاة الديانة الطبيعية أدلة معقولة فحسب ، بل فرضيات علمية أصيلة . ولم تكن من الأدلة التي كان في

استطاعتها أن تجذب العصور السابقة ، أو تجذب القرن التاسع عشر بما نشأ بعد ما حصل على العلم فيه من تغير . بل كانت ممكنة فقط فى العالم النيوتونى وبدت فيه وكأنها تفرض ذاتها فرضا على عقول الناس.

ويمكن إرجاع هذه الأدلة إلى نوعين : الأول دليل العلة الأولى . والثانى دليل هندسة العالم . ومع أنه يمكن أن نجد كلا الدليلين عند توما الأقوينى لكنهما لم يعنيا بالنسبة إليه ما عنياه للقرن الثامن عشر ، ولم تكن لهما ذات القوة . وقد بسطهما نيوتن نفسه ضمن توضيحه للفيزياء الرياضية . فالعالم الذى كشفه والذى تمثل له آلة متسقة منتظمة ، والذى بدا له ، بالإضافة إلى ذلك ، قائما منذ القدم على هذا الشكل أبدا ودائما ، لا بد أن يستوجب خالقا عاقلا ليبنيه . ومفهوم العالم كآلة أو كساعة مركبة يتضمن فكرة وجود صانع يبنى الآلة ويخطط اتساقها ونظامها الدقيق . فالساعات والآلات حسب اختبارنا لا توجد صدفة . وإنما هى مصنوعة ، ومصنوعة بذكاء لتحقق غاية معينة . فإذا تصورنا الكون على هذا المثال وجب أن يكون نتيجة فنّ : أى يجب أن يكون له علة أولى ومهندس ذكى. ذلك ما أراد نيوتن أن يقيم الدليل عليه بصلابة وقوة حتى قال فولتير : « لم أر قط بين أتباع نيوتن رجلا واحدا لم يكن مؤمنا بوجود الله إيمانا عنيفا قويا » .[١٩] فلقد كان الله صانع ساعة كبير ، مستقلا تمام الاستقلال عن عالمه المخلوق . وهو المهندس الذى يعنى به من الخارج . وكان نيوتن نفسه يظن أن بعض المفارقات فى حركة الكواكب والمذنّبات تستوجب من الخالق تكييفات دورية . أى أن ساعة الكون لا بد من إرسالها بين حين وآخر لصانع الساعة من أجل إصلاحها . غير أن هذه الفكرة لم تلق تحبيذاً كبيراً بحيث أن الرياضيين الفرنسيين كلابلاس ولاغرانج أثبتا فيما بعد أن هذه المفارقات دورية وتصحح الواحدة منها الأخرى . وبصورة عامة رفض أتباع الديانة الطبيعية القول بوجود تدخل إلهى فى نظام الطبيعة طالما قد ثبتت صحته . وأصبحت وظيفة الله الأولى بالنسبة إليهم أنه أدار تلك الآلة فى البدء . ومنذ ذلك الحين لم تعد

ثمة حاجة لدى الله لأن يشغل نفسه بأعمال خليقته التى حباها الكمال . فقيمته الوحيدة من الناحية الفكرية كانت — فضلا عن إعطاء تفسير علمى لمصدر الأشياء — فى إيجاد ضمانة بأن العالم يقوم ويعمل على أساس أخلاقى . وأنه كان متشبعاً بنظام أخلاقى يعاقب الأشرار ويثيب الأبرار .

توسع مفكروا فرنسا ببراهين نيوتن على أوسع شكل نظامى . وكانت الحملة الريبية هنا أكثر انتشارا مما كانت عليه فى إنكلترا ، بالرغم من أن أكبر ممثل فرد لها كان هيوم وهو من أبناء سكوتلندا . ففولتير يشرح الدليلين على وجود الله شرحا وافيا . وقد كان معروفا بتمسكه الشديد بالديانة الطبيعية حتى آخر حياته عام ١٧٧٨ عندما كان معظم المفكرين الفرنسيين قد تجاوزوا هذا الموقف وانتهوا إلى الريبة والإلحاد . فهو يشدد على الدليل الهندسى ويقول : « حين أرى ساعة يدل عقرباها على الزمن ، أستنتج أن كائنا ذكيا قد رتب أجزاءها المحركة بحيث تدل عقاربها على الزمن . وكذلك عندما أرى أعضاء الجسم البشرى أستنتج أن كائنا ذكيا قد رتب هذه الأعضاء بحيث تنشأ فى الرحم وتتغذى فيه تسعة أشهر . وأن الأعين رتبت لترى والآذان لتسمع »[٢٠] وكانت العين ، بما تقوم به من تكييف دقيق ، تعتبر من الأدلة القوية على وجود الله . وقد لقى هذا الدليل تعبيره الكلاسيكى فى اللاهوت الطبيعى الذى كتبه بالى Paley الإنكليزى فى وقت متأخر . وبوسعنا أن نقارن هذا الموقف بما قاله بعد ذلك هلمهولتز — وهو باحث ألمانى فى علم الرؤية عاش فى القرن التاسع عشر — من أنه لو كان هو الخالق لخجل من إيجاد آلة للرؤية كالعين بما هى عليه من قابلية كبيرة للخطأ وقدرة قليلة . لكن مثل هذه المعرفة لم تكن فى متناول القرن الثامن عشر .

ويبسط فولتير الدليل الثانى فى ضرورة وجود علة أولى كما يلى :

« أنا أوجد فإذاً يوجد شىء ما . وإذا وجد شىء ما وجب أن يكون قد وجد شىء ما منذ الأزل القديم . لأن كل ما يوجد ، لا بد أن يوجد إما بذاته أو أن يكون قد تلقى وجوده من شىء آخر . فإذا كان وجوده من ذاته ، فهو موجود

بالضرورة ، وهو قد وجد بالضرورة منذ القدم، وهو الله . أما إذا كان قد تلقى وجوده من شيء آخر ، وذلك الشيء من ثالث ، فإن ذلك يتلقى منه الأخير وجوده يجب أن يكون الله بالضرورة . . . . الذكاء ليس ضروريا للمادة لأن الصخر أو الحبة لا يفكران . فمن أين تلقت الإحساس والتفكير إذن أجزاء المادة التى تفكر وتحس . لا يمكن أن تتلقى ذلك من ذواتها إذ أنها تفكر بالرغم من ذاتها . ولا يمكن أن تتلقاه من المادة بصورة عامة إذ أن الفكر والإحساس لا يخصان جوهر المادة . ومن هنا كان لا بد أن يتلقيا هذه الهبات من يدى كائن أسمى ، ذكى لامتناه هو العلة الأولى لجميع الأشياء »[٢١] .

ويقر فولتير بوجود صعوبات فى مثل هذا التفكير لكنه ينتهى إلى هذه النتيجة : « يثير الرأى القائل بوجود الله صعوبات . ولكن الرأى المعاكس ينطوى على أمور مستحيلة »[٢٢] وهو رأى يمثل تمثيلا قويا الفكر السائد بين معظم العلماء فى عصره . وجدير بالذكر أن توماس هاكسلى — وهو أكبر من عمم فكرة التطور فيما بعد — قد أخذ بهذا الرأى تماما قبل أن ينشر دارون كتابه المأثور عام ١٨٥٩ .

هذا فيما يتعلق بوجود الله . وقد وجد اللاهوتيون العقليون صعوبة أكثر فى إثبات معتقدهم بالحياة الأخرى والنظام الأخلاقى فى العالم . وبصورة عامة بدا الخلود لهم أمرا مرجح الوقوع لما له من ضرورة أخلاقية . يقول فولتير : « يمكن القول — مع عدم الرغبة بالتغرير بالناس — إن لدينا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بخلود الكائن الذى يفكر ، قدر ما لدينا للاعتقاد بعكس ذلك »[٢٣] ولكن كان من الواضح أن العالم النيوتونى لم يؤيدهم هنا . وجل ما عملوه أنهم احتفظوا باعتقاد تقليدى جذاب لم يكن بالإمكان دحضه . وغاية ما قالوه فى الأمر أن كون العالم نظم تنظيما يستدعى أن يكون نظامه العقلى هذا مطابق لحاجات الكائنات العاقلة فيه . ولم يذهبوا إلى أبعد ممن سبقهم فى معالجة مشكلة الحكم الأخلاقى للعالم ، ومشكلة الشر القديمة قدم الزمن . وهنا أيضا لم يكن من مهم

سوى الإيمان بأن النظام العقلى يجب أن يكون بالضرورة نظاما أخلاقيا . وبعضهم كلاينبتز كتب صفحات كثيرة ليثبت أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة . وهو اعتقاد نعت أحيانا بالتفاؤل ولكن الكثيرين يعتقدون أنه منتهى التشاؤم : إذ لو صح هذا القول — كان الله فى عون الجنس البشرى ! . وحتى القرن التاسع عشر اعتبر قول پوب Pope ما هو موجود فهو حق « أشبه بمن يصفر ليبعث فى نفسه الشجاعة » . وكان رجال آخرون كفولتير واعين جد الوعى لمظالم الطبيعة والإنسان للإنسان فثاروا على مثل هذا الإيمان . وقصة فولتير الشهيرة « كانديد » Candide إن هى إلا سخرية طويلة بموقف لاينبتز . وكان من المحتم بعد أن ازداد توحيد المفكرين بين الله ونظام الطبيعة الرياضى أن يفقد الله أية ميزة أخلاقية كلما اتضحت لهم النتائج المنطقية المترتبة على مثل هذا الموقف . وهى نتائج كانت قد اتضحت لسبينوزا (Spinoza) قبل ذلك بقرن من الزمن، فنفى وجود أية صلة بين الطبيعة والمقاييس الإنسانية فى الخطأ والصواب . وقد يكون من أسباب كره القائلين بالديانة الطبيعية لسبينوزا وابتعادهم عنه ، شعورهم بأن منطقهم يوصلهم إلى المواقف التى توصل إليها سبينوزا ذاته . أما فولتير الذى كان صاحب حس أخلاقى أعمق بكثير من معظم القائلين بالديانة الطبيعية فقد تردد فى الأمر وبدا وكأنه متفق مع سبينوزا مؤلف كتاب الأخلاق فقال : « إن قولنا إن الله عادل أو غير عادل يساوى فى العقم قولنا إن الله أزرق أو مربع » [٢٤] وقوله : « إنه يستحيل تفسير الشر الأخلاقى بالاستناد إلى المذهب المادى قدر ما يستحيل تفسيره بالاستناد إلى الله » [٢٥] ولكن أتباع الديانة الطبيعية غالبا ما أغمضوا عيونهم أمام هذا المنطق المنغص ، وبذلوا قصارى جهدهم لتمجيد الانسجام والنظام واعتبارهما الخير الأسمى .

الريبية والإلحاد :

تلك كانت أدلة أتباع الديانة الطبيعية فى تأييد عقائدهم . وواضح أنه لم

يكن من الصعب ، عندما تعرض إلى الهجوم هذا النمط ذاته من التفكير ، أن يجرفه التيار بنفس الأساليب التى استخدمها أتباع الديانة الطبيعية ضد الوحى . وقد قامت بذلك فئتان : الريبيون والماديون من جهة . ومن جهة ثانية السلفيون الذين ظنوا أنهم بإثباتهم تناقضات الديانة الطبيعية يستطيعون أن يقنعوا الناس أنها كانت واهية بقدر ما كان الوحى . وقد فعلت هذه الفئة الأخيرة ذلك . لكنهم لم يجدوا بالنهاية من يأخذ بالاستنتاج الذى وصلوا إليه من أن الوحى والديانة الطبيعية معا يجب أن يقبلا على أساس من الإيمان .

وقد حاول مفكران فى إنكلترا خاصة الدفاع عن المسيحية وذلك بإثارة الشكوك حول الديانة الطبيعية ، وهذان هما ويليام لو Law والأسقف بتلر Butler . فألف لو كتابه قضية العقل أو شرح الديانة الطبيعية شرحا عادلا ردا على « توراة الديانة الطبيعية » لتندال . كان لو متصوفا شهيرا فأعلن أن الدين ليس بحاجة لأن يخضع ذاته لأى مقياس عقلى أو خلقى . وكان دليله الوحيد مستمدا من النبوة والمعجزات . « يبدو إذن أن بعض أئمة اللاهوت يقومون بتراجع كبير لا ضرورة له فى هذا الأمر ، عندما يوافقون على أنه يجب أن نفحص أولا المذاهب التى تكشف عنها المعجزات لنرى إذا كانت تتضمن ما هو غير معقول أو غير جدير بالله قبل أن نتقبل المعجزات كأمور إلهية . . . . إن المعجزات فى حالة كهذه هى الملجأ الأخير . وهى تقرر ذاتها بذاتها ولا يمكن أن يحكمها أى شىء أبعد منها »[٢٦] « إن المعجزات الواضحة التى لا يمكن إنكارها والتى تشهد بصحة وحى سماوى هى أسمى وأرفع بينة على صدورها عن الله ، فلا يصح أن تخضع لأحكامنا فى معقولية مذاهبها أو ضرورتها»[٢٧] . وهذا بالطبع إنكار تام لقدرة العقل على إثبات أية حقيقة دينية مهما كانت . والخيار بالنسبة لمن يتخذ مثل هذا الموقف واضح تماما ، فهو إما أن يختار إهمال الدين أو أن يختار إهمال العقل . وقد اختار لو الصوفى الطريق الثانى . أما عقليو القرن الثامن عشر فكان من الطبيعى أن يهملوا الدين . وقد عرض العالم الريبى بيير بايل Bayle هذا الخيار

ذاته على الفرنسيين دون إبهام فى نهاية القرن السابق. فقال للعلماء والفلاسفة :

لا تحاولوا أن تفهموا الأسرار . لأنكم لو استطعتم فهمها لخرجت عن حد كونها أسرارا . ولا تحاولوا أن تخففوا من ظاهر استحالتها . فعقلكم هنا فاقد القوة تماما . ومن يدرى فقد تكون تلك الاستحالة عنصراً أساسياً فى السر ؟ اعتقدوا كمسيحيين . ولكن امتنعوا عن الاعتقاد كفلاسفة .

وقال للاهوتيين المعتمدين على العقل:

أنتم محقون فى مطالبتكم لنا بأن نؤمن . ولكن اطلبوا ذلك على أساس التقليد والسلطة فقط ولا تطيشوا فتحاولوا أن تسوغوا اعتقادكم فى أى من العقل . فقد أراد الله ذلك . وقد فعل الله ذلك فهو فى النهاية خير وصحيح . صنع بحكمة وسمح اعتناقه بحكمة . فلا تجازفوا أبعد من ذلك . لأنكم لو دخلتم فى أسباب مفصلة من أجل ذلك كله ، فلن يكون بوسعكم أن تصلوا إلى نهايتها . وبعد ألف مخاصمة ستضطرون للرجوع إلى السبب الأول الذى تعتمدون عليه : التقليد والسلطة . وأفضل استعمال للعقل فى هذه الحالة هو ألا يستعمل العقل . وعلاوة على ذلك فإنكم إن قبلتم مناقشة هذه القضية لغلبتم على أمركم [٢٨] .

وقد يفضل الأساقفة إهمال العقل ، أما الناس فقد ازداد اتجاههم للطريق الثانى . أما الدفاع الآخر الكبير عن الدين الذى أدى عمليا إلى الريبية فهو الكتاب الشهير الذى نشره بتلر وعنوانه (قياس الديانة الطبيعية والسماوية) . وقد ذهب فيه إلى أن الديانة الطبيعية التى تحمس الناس لها كانت مساوية للوحى المسيحى ذاته فى لا عقليتها ، ومعتمدة على الإيمان بمقدار اعتماده عليه . وبكلمة أخرى فإن التقليد الدينى يشكل وحدة كاملة ولا بد من قبوله أو رفضه كوحدة ، والأمر لا يقبل موقفاً وسطا . وأشار بتلر بصورة خاصة إلى أن السياق الواقعى للطبيعة ، وما صنعته اليد الإلهية ، والنظام الأخلاقى الذى وضعه الله بمشيئته السماوية ــ هذه كلها أمور يجد العقل الإنسانى صعوبة فى الإحاطة بها تفوق بكثير صعوبة

الفهم لما سمى بالمظالم الواردة فى الكتب المقدسة . « وعلى افتراض أن الله يبسط فوق العالم حكومة أخلاقية ، فإن القياس على مثال حكومته الطبيعية ، يوحى لنا ويجعل من المعقول أن نعتقد بأن حكومته الأخلاقية لابد أن تتجاوز ما يستطيع إدراكنا أن يصل إليه. وفى هذا جواب عام على جميع الاعتراضات الموجهة ضد عدالتهاوخيرها». (٢٩) وربما لم يستعمل قط مثل هذا السيف ذى الحدين للدفاع عن الإيمان المسيحى . ولم يخطر للأسقف الطيب على ما يظهر ، أن القول بأن الديانة الطبيعية لا ترتكز فى عرف العقل إلى أسس أقوى وأثبت من الأسس التى يرتكز إليها الوحى السماوى ، قد يؤدى إلى ظهور من ينادى برفضهما معا .

ونشر هنرى دودويل H. Dodwell عام ١٧٤٢ كتاباً اسمه «مسيحية غير مؤسسة على البرهان » ، وهو أول تحول فى مثل هذا التفكير إلى اتجاه ريبى واضح . لكن الكتب الثلاثة الكبيرة والقاطعة فيما يمكن أن يقال ضد الديانة الطبيعية — وهى كتب أصبح يستحيل بعدها على أى عقل نافذ محاولة الدفاع حتى عن الديانة العقلية بالاعتماد على الأدلة المألوفة فى العصر — كتبها هيوم وهولباخ الفرنسى وكانط الألمانى . أما هيوم فقد كان فى الأمور الدينية على الأقل مثالا للريبية : إذ رفض أن يستنتج أية مواقف نهائية من نقده الهدام . وكان هولباخ ماديا مؤمنا بماديته وعلى جانب كبير من الاعتقاد بالحلولية ، بينما وضع كانط بدوره فى تلخيصه الحملة العقلية على اللاهوت العقلى ، الأسس لجميع محاولات القرن التاسع عشر بناء الدين على الشعور والحدس ونوع من الحس الدينى الخاص — وهى محاولات مهما كانت ناجحة بذاتها ، فإنها تجنبت على الأقل الحد القاطع للسيف العقلى .

لقد سبق أن رأينا نقد هيوم القوى للأدلة التى تؤيد الوحى بالاستناد إلى المعجزات . أما حملته المماثلة على الديانة الطبيعية فقد ضمنها كتابيه : (بحث فى العناية الإلهية والحياة المقبلة) المنشور عام ١٧٤٨ و (محاورات حول الديانة الطبيعية) الذى ألفه عام ١٧٥١ والذى لم ينشر إلا بعد موته عام ١٧٧٩ . وكان

هيوم أكثر التجريبيين تماسكا فى منطقه . أى أنه استنتج جميع الأدلة العقلية من مبادئ بديهية ، وطبق مقياس التجربة على كل اعتقاد . وكان قوام طريقته أن يسائل : أى مقدار من الاعتقادات الدينية التقليدية يمكن أن يستنتج فى الواقع من الحقائق الملاحظة فى الطبيعة ؟ فأجاب إنه مقدار ضئيل جدا . وأشار إلى أنه لا يوجد تسويغ لملاحظتنا أن العالم الحالى ناقص ثم الافتراض على أساس من هذه الملاحظة بأن هنالك خالقا كاملا ، وأن هذا الخالق سوف يخلق عالما كاملا .

وليس لنا من الأسباب ما يدفعنا لأن نستنتج من وجود حياة كحياتنا لا يتفق فيها الثواب والعقاب مع الرغائب الإنسانية ، وجود حياة أخرى يتم فيها مثل هذا الاتفاق .

« أما أن يكون بالإمكان وجود صفات إلهية لم نر فعلها قط ، وأن يكون الله خاضعا فى أفعاله لمبادئ لا نستطيع كشف تحققها ، فأمور نقرها بدون تردد . ولكن هذا لا يخرج عن حد كونه مجرد إمكان وفرضية . لأننا لا نستطيع أن نجد علة للاستدلال على وجود أية صفات أو أية مبادئ للفعل فى الله إلا بقدر ما نتبين من أثر لها فى الواقع وتحقيق لما تريد . « هل هنالك إذن أية آثار لعدالة موزعة على العالم ؟ « فإذا أجبت بالإيجاب أردف بدورى : إنه طالما العدالة هنا تفعل فهى تحقق ما تريد . وإذا أجبت سلبا أستنتج أنه ليس لديك من سبب لأن تخلع على الآلهة صفة العدالة بالمعنى الذى نعطيه نحن لهذه الصفة . وإذا أخذت موقفا وسطا بين السلب والإيجاب كأن تقول مثلا إن عدالة الآلهة فى الحاضر تفعل فعلا جزئيا لا فعلا كاملا ، أجيب : إنه لا حق لك فى أن تعطيها أى مجال معين إلا بقدر ما تستطيع أن تراها فاعلة فى الحاضر » [٣٠] .

وهكذا بعد أن حطم هيوم الأساس العقلى للإيمان بوجود حكم أخلاقى فى العالم ، استأنف البحث فى محاوراته ليظهر أنه لا يمكن أن يوجد أى دليل لإثبات وجود خالق كلى الحكمة وكلى الخير . وأنه ليس من ضرورة لوجود علة أولى

للكون ، وأن من السهل أن نتصور الكون موجودا بذاته وقديما ، قدر ما يسهل علينا افتراض علة خارجية لها تلك الصفات. وليس ثمة شبه بين شيء في العالم كالساعة وبين العالم بكامله . فقد رأينا الساعات تصنع ؟ ولم نر العوالم تصنع . وقد يكون النظام طبيعيا قدر الفوضى . وإذن فالاتساق والقانون الكلي ليسا بحاجة لأسباب تسوغ وجودهما أكثر مما نجده فيهما . وأقصى ما نستطيع افتراضه من عالم متناه نعتبره نتيجة ، هو علة متناهية فحسب. وإذا كان للكون فاعل في الحقيقة فمن الممكن أن يكون صانعاً غير ذي كفاية ومن الجائز أن يكون قد مات منذ زمن بعيد بعد أن أنهى عمله . أو قد يكون إلها ذكرا أو أنثى . أو عددا كبيرا من الآلهة . وقد يكون خيرا كله . أو شراً كله . أو الاثنين معا . أو لا هذا ولا ذاك — والمرجح أنه الأخير .

أيقظ هيوم شكوكا كثيرة عندما بحث في صحة قواعد الديانة الطبيعية . وأنكر هولباخ بصورة قاطعة الله والحرية والخلود . فهو في كتابه (نظام الطبيعة) الذي ظهر عام ١٧٧٠ ، وخاصة في كتابه القوي العنيف (الحس العام) الذي ظهر عام ١٧٧٢ — والذي لاقى انتشارا واسعا — شن ما هو على الأرجح أعنف حملة وجهت ضد المسيحية على الإطلاق كنظام من القضايا مطروح للاعتقاد العقلي . وكان هولباخ عالما فيزيائيا من الدرجة الأولى . اعتقد أن العلم النيوتوني يتضمن تفسيرا كاملا للكون ولا يتطلب أية إضافة من أي نوع كان . وهكذا سحق الدليل القائم على القول بالعلة الأولى :

« ليس بوسعنا أن نذهب إلى أبعد من هذا القول المأثور : تفعل المادة لأنها موجودة . وتوجد لتفعل فإذا سئلنا كيف توجد المادة أو لماذا توجد ؟ لأجبنا بأننا لا نعرف . ولكن إذا فكرنا على أساس من المقايسة بين ما لا نعرفه وبين ما نعرفه ، لوجب أن يكون رأينا أن المادة توجد بالضرورة ، ولأنها تحتوي في ذاتها علة كافية لوجودها . وفي افتراضنا أنها مخلوقة أو محدثة من قبل كائن يتميز عنها ، أو تعرف عنه أقل مما نعرف عنها ، بحيث أن هذه المعرفة قد تكون مضادة لكل

ما نعرفه ، يجب علينا أن نسلم مع ذلك أن هذا الكائن ضرورى ويتضمن علة كافية لوجوده . فنحن إذن لم نجتز أى قسم من الصعوبة ، ولم نلق ضوءاً أوضح على الموضوع . ولم نتقدم خطوة واحدة . وجل ما قمنا به أننا وضعنا جانبا كائنا نعرف بعض خصائصه ، ولكننا ما زلنا نجهله إلى أبعد حد ، لنلجأ إلى قوة يستحيل علينا تمام الاستحالة أن نكون أية فكرة واضحة عنها ، وهى بالرغم من أنها قد تكون حقيقة فنحن لا نستطيع إثبات وجودها بالاعتماد على أية حقيقة نملكها » (٣١) .

وقد بدا لهولباخ أن المادية الشاملة هى اعتقاد أقرب إلى العقلية : « إنه لأقرب إلى الطبيعى والمعقول ، أن نشتق من صدر المادة كل شىء موجود . لأن كل حاسة من حواسنا تبرهن على وجودها ونختبر كل لحظة نتائجها بأنفسنا ، ونراها فاعلة متحركة ، تنقل الحركة وتولد القوة دون انقطاع ، من أن نعزو تكوّن الأشياء لقوة مجهولة ، ولكائن روحى لا يستطيع أن يخرج من طبيعته ما ليس هو بذاته ، كائن يعجز بحكم الجوهر الروحى المنسوب إليه أن يفعل أى شىء أو أن يحرك أى شىء » (٣٢) .

وقد تناول هولباخ دليل هندسة الكون بنفس النقد العنيف فقال :

« إن الذين يعبدون الله يرون فى نظام الكون بشكل خاص ، برهاناً قاطعاً على وجود كائن عاقل وحكيم يدبر هذا الكون . غير أن هذا النظام ما هو إلا نتيجة لحركات ضرورية ناجمة عن علل وأحوال ، قد تكون فى وقت من الأوقات ملائمة لنا ، وتكون فى وقت آخر ضارة بنا ، ونحن نثنى على ما كان منها فى صالحنا ، ونشكو مما كان مضراً لنا . . . . إن الاستغراب من وجود نظام يسود العالم ليس سوى استغراب من كون نفس العلل تؤدى دائماً إلى نفس النتائج . أما الدهشة من رؤية الاضطراب فراجعة إلى نسيان أن العلل إذا تغيرت أو إذا ما عرقل مفعولها ، فلا يمكن أن تبقى نتائجها على ما كانت عليه قبلا . . .

إن الاستغراب من رؤية نظام فى الطبيعة ليس سوى استغراب من إمكان الوجود، فهو استغراب من وجود المرء ذاته . فما هو نظام بالنسبة لكائن ما ، هو اضطراب بالنسبة لكائن آخر . وجميع الكائنات التى تعمل للشر تعتبر أن كل شىء سائر بنظام عندما تستطيع أن تزرع الاضطراب فى كل شىء ، من غير أن تتعرض للعقاب ، بينما تعتبر كل شىء مضطرباً عندما تجابه بما يعرقل نزعاتها الشريرة » . (٣٣)

وبكلمة موجزة ، فإن النظام والغاية تمييزان أبدعهما الإنسان ، وليس لهما ، بدون الإنسان من معنى بهذا العالم .

« قد يحتج البعض دون ريب ، بأنه لما كانت المادة تتضمن وتنتج كائنات ذكية فيجب أن تكون ذكية بذاتها أو محكومة بعلة ذكية . ونجيب على ذلك بأن الذكاء ملكة مميزة للعضويات الحية ، أى للكائنات المشكلة والمكونة وفق طريقة معينة ، بحيث ينتج عنها بعض أنماط فى الفعل ، يشار إليها بأسماء متنوعة وفقا للنتائج المختلفة التى تنتهى إليها هذه الكائنات : فالخمر ليس لها الخاصتان المسميتان الدهاء والشجاعة . ومع ذلك يلاحظ أحيانا أن الخمر تنقل هذه الصفات إلى أناس يفترض أنهم معدمون تماما . ولا يمكن القول إن الطبيعة ذكية على غرار أى من الكائنات التى تحيا ضمنها . ولكنها تستطيع أن تحدث كائنات ذكية بأن تجمع المادة الملائمة لتشكيل عضوية خاصة ينتج عن أنماط أفعالها الخاصة بها الملكة التى تدعى الذكاء . . . وبإيجاز تثبت التجربة بما لا يدع مجالا للشك أن المادة التى تعتبر جامدة ميتة تكتسب الفعل المحسوس — الذكاء — والحياة — عندما تمتزج وفق أوضاع معينة » . (٣٤)

وأخيرا يقول هولباخ بصدد البحث عن العناية الإلهية وعدالة القوة التى تحكم الكون :

«قبل أكثر من ألفى سنة قال أبيقوروس الحكيم : « إما أن يريد الله منع الشر ولكنه يعجز عن منعه ، أو أنه يقدر على منعه ولكنه لا يريد ذلك ، أو أنه

يريد ذلك ولا يقدر عليه ، أو أنه يريد ويقدر . فإذا كانت له الرغبة دون القوة فهو عاجز . وإذا كان قادرا ولكنه غير راغب فهو على جانب من المكر لا نستطيع أن ننسبه إليه . وإذا لم تكن لديه القوة ولا الرغبة فهو عاجز وشرير معا ، وهو ليس إلها إذاً . وإذا كانت لديه الرغبة والقوة من أين يأتى الشر ، أو لماذا لا يمنعه » ؟ لقد انتظرت أفضل العقول أكثر من ألفى سنة حلا عقليا لهذه الصعوبات . ويعلمنا علماء اللاهوت أن هذه الصعوبات ستحل فى حياة مقبلة » . (٣٥)

وقد يجدر بنا أن نلاحظ أن هولباخ جمع إلى إلحاده وماديته مثلا أعلى أخلاقيا نبيلا فريداً فى التسامح والعدالة والإنسانية . وكان معنى إهمال الدين التقليدى بالنسبة لأمثال هؤلاء المفكرين هو تحرير الناس من الوهم وإمكان قيام أخلاق أصيلة متنورة وكلية .

وببحثنا عن هولباخ — الذى يمثل بصورة صريحة ما انتهى إليه معظم المفكرين الفرنسيين حوالى سنة ١٧٧٠ — فنحن نصل إلى إلحاد ومادية شاملين كاملين . وقد أوضح سياق بحثنا أن عصر العقل الذى كانت نقطة ابتدائه الافتراضات الدينية الطبيعية فى العلم النيوتونى ، لم يكن له مفر من الانتهاء إلى مثل هذا الإنكار الكامل لكل قاعدة من قواعد المسيحية التقليدية . وكان سبينوزا — وهو متشبع بالعلم الديكارتى — قد وضع قبل مائة سنة نظاما مماثلا أكثر عمقا بشكل عام . لكن الناس فى أيامه لم يكونوا قد تمثلوا بعد مبادئ العلم الجديد ولا أدركوا إلى أين ستقودهم أبحاثهم المنطقية . فليس من المستغرب بعد ذلك أن يكشف الناس سبينوزا فى أيام هولباخ ، وأن يكون له تأثير قوى على أعاظم المفكرين ، وخاصة فى ألمانيا . ولم يكن معظم الناس راغبين فى اتباع سبينوزا وهولباخ إلى النهاية القصوى إلا فى فرنسا حيث دفعت الكنيسة الكاثولوكية بسياستها الاجتماعية وتحالفها مع النظام القديم ومساوئها ، كل رجل عاقل إلى المعارضة القوية ، لا لنظام الرهبانية الكاثوليكى فحسب ، ولكن لكل ما له صلة به ، وللديانة

ذاتها . وحدت بفولتير لأن يؤمل أن يرى «آخر ملك مخنوقاً فى أحشاء آخر راهب يسوعى » وبالرغم من ذلك ظل الناس يتشوقون إلى نظرة دينية كونية ويسعون إلى التوصل لحل وسط مع العلم النيوتونى . ولكن خيل فى فرنسا للرجل المثقف الذكى أن الديانة قضت نحبها تماما . حدث فى عام ١٧٩٨ أن أحد أتباع الديانة الطبيعية كان يحاضر فى المعهد الفرنسى حول اعتقاداته الدينية . فأخذت صيحات الغضب تتعالى من الحضور ونادى أحدهم : « أقسم أن الله غير موجود ، وأطلب ألا يلفظ اسمه فى هذا المكان » [٣٦] ولم يسع المحاضر المسكين إلا أن ينسحب حين أخذ الحضور يتناقشون فيما إذا كان يجب أن يلفظ اسمه بين جدران المعهد النير .

وقد تقرر فى كل مكان أن الديانة لم يكن لها أساس عقلى على الإطلاق . وأن الطريقة الوحيدة لتجنب الإلحاد والمادية هى فى مهاجمة مقدرة العقل والتجربة العقلية على التوصل إلى الحقيقة النهائية . وقد أدى ذلك إلى إحياء الديانة الشخصية القائمة لا على العقل بل على التجربة الروحية الداخلية كما عرفها بولس الرسول وأوغسطين . وانتشر هذا الإحياء انتشارا واسعا فى ألمانيا حيث عرف بحركة التقوى (Pietism) وفى إنكلترا بالحركة الإنجيلية المحافظة (أويزليانزم نسبة إلى مؤسسها) . وظفرت فى هذا البلد الأخير بين أتباع كنيسة (المثودست) وفرع من فروع الكنيسة الإنجيلية . ثم إن حركة الإحياء هذه أدارت ظهرها عن تعمد للعلم والعقل وتمسكت بالإيمان لذلك كان تأثيرها على الطبقة المفكرة قليلا . وقد أثر على هذه الطبقة الفيلسوف الألمانى كانط ، الذى حاول أن يثبت بشكل قاطع أن العقل والعلم يصحُّ استعمالهما فى حقل معين . أما خارج هذا الحقل فالإيمان الذى دعاه كانط « العقل العملى » قادر على أن يثبت قواعد الديانة الطبيعية وهى : الله والحرية والخلود . وقد بدت أدلة كانط فاصلة فى تاريخ الفكر . واستطاعت أكثر من أى عامل فكرى آخر أن تنقذ الاعتقاد الدينى وأن تجعل الإحياء الدينى ممكناً فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . لكن هذا المصدر الجديد

للحقيقة الدينية الذى أعلن عنه كانط يقع خارج نطاق بحثنا المباشر هنا . وسنعود إليه عند دراسة الفكر فى القرن التاسع عشر . أما كل ما يجب أن نشير إليه هنا أن كانط يبدو وكأنه قد أثبت للأبد استحالة قيام ديانة عقلية خالصة .

وكان تهديمه للاهوت العقلى يتضمنه كتابه (نقد العقل الخالص) الذى نشر عام ١٧٨١ والذى أعلن فيه برنامجه الفلسفى .

« توجد ثلاثة أدلة فقط لإثبات وجود الله بوساطة العقل . . . . الأول هو الدليل المبنى على هندسة الكون ، والثانى هو الدليل المبنى على العلة الأولى ، والثالث هو الدليل المبنى على مرتبية الكيان ، ولا يوجد دليل سوى هذه الأدلة ، ولا يمكن أن يوجد دليل سواها . وسأثبت أن العقل لا يستطيع أن يتوصل فى أحدها أكثر مما يستطيع أن يتوصل فى غيره وأنه عبثا يحاول أن يرفع جناحيه فوق عالم الحس بالاعتماد على قوة التفكير فحسب (٣٧) . فأنا أؤكد إذاً أن جميع المحاولات فى استعمال العقل استعمالا فكريا فى حقل اللاهوت لا فائدة منها مطلقا ، وهى بطبيعتها الذاتية باطلة وفارغة » (٣٨).

ولا تختلف أدلته فى الواقع اختلافا كبيرا عن الأدلة التى شهدناها عند هيوم وهولباخ . لكن النظام الشامل الذى وردت من ضمنه جعلتها تبدو وكأنها لا يمكن دحضها . وبينما ظل الإيمان بالله مع إنكار الوحى والديانة الطبيعية يعيشان بهزال فى عقول بعض الناس — كما نجد الأمر عند بالى فى إنكلترا عام ١٧٩٨ ، وروبسبيير الذى ظل ثابتا على إيمانه العقلى بالله والديانة الطبيعية إبان الثورة الفرنسية ، وبعض اللاهوتيين العقليين الألمان الذين درسوا حتى القرن التاسع عشر — فقد بدا للأغلبية الكبيرة من المفكرين المهتمين بالدين أن الهدف الأول — بعد إهمال الأساس العقلى للحياة الدينية — هو إعادة البناء على أساس لا عقلى أو فوق العقل . لكننا سنرجئ دراسة هذه المحاولات إلى الكتاب اللاحق .

وهكذا حين طبقت على التقليد المسيحى الكبير نتائج مبدأى الطبيعة والعقل والمثل العليا الرئيسية فى العصر الذى قدس آلة العالم النيوتونية فقد بدت هدامة

تماما . وأخفقت كل الإخفاق محاولة بناء ديانة علمية جديدة على هذه الأسس . ولم تتأثر الجماعات بالطبع بهذه الخطوط الفكرية ، كما أنها أظهرت مناعة ضد المعرفة العلمية الجديدة . لكن الطبقة الوسطى المفكرة التى كان المستقبل لها قبلتهما بمجملها دون تحفظ . وحين بوشر بإعادة بناء التقاليد المسيحى ومؤالفته للعالم الفكرى الجديد كان واضحا كل الوضوح أن القرن الثامن عشر جعل تأسيس الدين على مبادئ العقل العلمى أمرا مستحيلا بعد الآن .

المصادر

1. Quoted in John Morley, *Diderot*, 72.
2. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, Lettre 6.
3. William Paley, *Moral and Political Philosophy*, Bk. I, ch. 7.
4. Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, ch. 6.
5. Locke, *Essay on Human Understanding*, Book IV, ch. 18, sec. 4.
6. Locke, *Reasonableness of Christianity*, 1696 ed., 202.
7. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 18.
8. *Ibid.*, 272.
9. Locke, *Essay*, Bk. IV, ch. 17, sec. 23.
10. John Tillotson, *Works* (ed. 1857), II, 333.
11. Tillotson, *The Miracles Wrought in Confirmation of Christianity, Works*, III, 493.
12. Locke, *Essay*, Bk. IV, ch. 18, sec. 10.
13. Locke, *Discourse of Miracles.*
14. Samuel Clarke, *Boyle Lectures*, 1704, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.*
15. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 63, 342 ff.
16. Diderot, *Letter to Damilaville*, 1766, in *Oeuvres*, ed. Assézat et Tourneux, XIX, 477.
17. Voltaire, *Bolingbroke.*
18. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sec. 10.
19. Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, ch. 1.
20. Voltaire, *Traité de Métaphysique*, ch. II.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. Voltaire, *Homélie sur l'athéisme.*
24. Voltaire, *Traité de la Métaphysique*, ch. II.
25. *Ibid.*
26. William Law, *The Case of Reason*, 109.
27. *Ibid.*, 110.
28. Pierre Bayle, quoted in Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France*, ch. IV.

29. Bishop Joseph Butler, *Analogy of Religion*, Pt. I, ch. 7.
30. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding, Providence and a Future State.*
31. Holbach, *Système de la Nature*, ch. IV.
32. Holbach, Le Bon-Sens, sec. 22.
33. *Ibid.*, sec. 44.
34. Holbach, *Système de la Nature*, ch. V.
35. Holbach, *Le Bon-Sens*, sec. 57.
36. F. Picavet, *Les Idéologues*, 218.
37. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke, Phil. Bibl. ed., I، 510
38. *Ibid.*, 543.

المراجع

مؤلفات عامة

A.C. McGiffert, *Protestant Thought befoīe Kant*, chap. X(illuminating survey); *Rise of Modern Religious Ideas*, Part I. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. G.V. Lechler, *Ges.des englischen Deismus;* J. Tulloch, *Rational Theology in England in theSeventeenth Century;* J. Leland, *A View of the Principal Deistical Writers* (by a hostilecontemporary). O. Pfleiderer, *Ges. der Religionsphilosophie*. H. Hoffding;Hettner, *Litteraturges des* 18. *Jahrh.* J.M. Robertson, *Short History of FreeThought;* A.W. Benn, *History of English Rationalism in the Nineteenth Century;*Lecky, *Rationalism in Europe*. J. Texte, *Rousseau et les Origines ducosmopolitanisme littéraire*. K.R. Hagenbach, *German Rationalism;* W. Oncken, *DasZzitalter Friedrichs des Grossen;* E. Cassirer, *Das Zzitalter der Aufklarung*. H.M. Morais, *Deism in 18th Cent. America;* G.A. Koch, *Republican Religion*. Foster, *Genetic History of New England Theology;* Cooke, *Unitarianismin America*. See also works of Faguet, Damiron, Morley, cited inpreceding chapter.

نشوء الديانة الطبيعية

Lord Herbert of Cherbury, *De Religione Gentilium, De Veritate*. R. Cudworth, *Intellectual System of the Universe;* J. Tillotson, *Works;* John

Locke, *Reasonableness of Christianity, Essay*, Bk. IV; SamuelClarke, *Discourse concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion,etc.* (best example of rational supernaturalism); W. Wollaston, *Religionof Nature Delineated;* Anthony Collins, *Discourse of Free Thinking;*M.Tindal‘ *Christianity as Old as the Creation* (*the* "Deist's Bible"); J.Toland, *Christianity not Mysterious;* W. Paley, *Natural Theology.*Voltaire,*Englis hLetters, Elements of Newton's Philosophy, Treatise on Metaphysics; Philosophical Dictionary.* Diderot, *Philosophical Thoughts*, Jourdained. Rousseau,*Emile*, Bk. IV, *Confession of Faith of a Savoyard Vicar.* Reimarus,*Wolfenbuttel Fragments*, ed. by Lessing; Lessing, *Eine Duplik, DasTestament Johannis, Nathan der Weise, Die Erziehung des Menschengeschlechts.*

الحملة على الديانة الطبيعية

William Law, *The Case of Reason;* Joseph Butler, *TheAnalogy of Religion;* conservative appeals to faith;E.K. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason.* Henry Dowell, *Christianitynot founded on Argument.* David Hume, *Essay on Miracles,Of Providenceand a Future State; Dialogues on Natural Religion; A Natural History of Religion.*Diderot, *Promenade of a Sceptic;* Holbach, *System of Nature, Commen Sense* (issued as JeanMeslier, *Superstition in all Ages*). Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*,Muller ed., pp. 595-670; *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

الفصل الثالث عشر

علم الإنسان ـ علوم الطبيعة البشرية والأعمال

خلق العلوم الاجتماعية :

بعد أن تبينا عمل مفاهيم العلم النيوتونى هذه كما تنعكس فى نتائجها الأساسية التى أدت إلى عدم التقليد الدينى ، فلنستعرض أثرها الفعلى فى علوم الطبيعة البشرية والمجتمع البشرى ، حيث أثبتت أنها تناقض هنا أيضاً المعتقدات التقليدية ، ولكنها مع ذلك نجحت فى تكوين مجموعة إيجابية من المبادئ . والحق أننا ندخل هنا ذلك الميدان الذى حقق القرن الثامن عشر فيه أعظم مجده . ففى هذا القرن تم فعلا وضع الخطوط الأساسية لعلم الطبيعة على الشكل الذى احتفظ به خلال مائتى عام تقريباً من العصر السابق . أما الأفكار الدينية فى القرن الثامن عشر فليست سوى مجرد مرحلة من مراحل مجرى الفكر الدينى الذى حاول العصر التالى إعادة بنائه على أسس مختلفة كل الاختلاف . لكن العمل الهام الذى يستطيع القرن الثامن عشر أن يفاخر به بحق هو بناء علم الإنسان ، أو ربما أكثر من ذلك مجرد رؤية إمكانيات أو ضرورة قيام مثل هذا العلم . ففى هذا الحقل وضع القرن الثامن عشر أسس أكثر الاعتقادات التى لا تزال مقبولة من جميع المفكرين حتى العصر الحاضر ، باستثناء قلة منهم قاموا بدورهم فى تعديل مفاهيم عصر العقل هذه تعديلا يلائم التطورات الجديدة فى علوم النفس والحياة . وقد عبر بوفون خير تعبير عن روح هذا العصر بقوله : « يجب أن يحتل الإنسان مكانه بين صنف الحيوان »[1] !

نحن نأمل أن يكون بوسعنا تحقيق أمرين على الأقل من دراسة علم الإنسان : أولا أن ندرك كيف أن مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية كله أصبح ، بتأثير نجاح العلوم الطبيعية ، يشغل تلك المكانة الهامة التي ظل محتفظاً بها منذ ذلك الحين فى عقول الرجال المفكرين . هذه هى المأثرة الثابتة التى حققها القرن الثامن عشر . ثانياً : يمكننا أن نفهم لماذا اتخذت الطرق الخاصة بهذه العلوم الجديدة ومبادئها ومحتواها الشكل الذى اتخذته . وترجع أهمية فهم هذه المسألة إلى أن التجاذب الذى حصل فى هذا الميدان بين علم الإنسان فى القرن الثامن عشر وعلم الإنسان فى الوقت الحاضر لا يزال حياً إلى حد بعيد ، وحيوياً . فبصورة عامة لا يزال أولئك الذين هم فى حكم الثقاة يتمسكون بالمبادئ السياسية والأخلاقية والاقتصادية التى تكونت فى القرن الثامن عشر تحت سلطان مبادئ وطرق نيوتونية صرفة ، واستجابة لحاجات اجتماعية خاصة بالقرن الثامن عشر ومنبثقة عن مجتمع ذى صفة زراعية وتجارية غالبة . أما فى يومنا هذا ، فنحن لم نعد نحيا فى العالم النيوتونى ولا فى مجتمع زراعى وتجارى ، وقد كشفنا علم الحياة وعلم النفس وعانينا جميع آثار الثورة الصناعية . فتبدلت مفاهيمنا العلمية الأساسية وكذلك حاجاتنا الاجتماعية تبدلا عميقاً . حتى صار لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن المبادئ التى نمت فى القرن الثامن عشر ، وكانت ناجعة جداً فى ظل تلك الظروف ، لم تعد كافية لحل مشاكلنا الحديثة . وتقف مفاهيمنا الاجتماعية فى العصر الحاضر هائبة فى وجه المبادئ التى تقدمتها ، والمفاهيم التى كانت انقلابية جذرية ، بل وثورية حينذاك ، اعتنقها حماة النظام الجديد بخيرها وشرها . ولكى نفهم الجدل الحالى ومعناه ، يبدو لنا من الأهمية البالغة أن نتحرى عن أصل المفاهيم القديمة وعن القيمة التى كانت لها فى أيامها . وقد خصصنا الفصلين الباقيين من الكتاب الثالث لهذا الغرض .

إن مفكرى القرن الثامن عشر ، إذ جمعوا أخيراً اتجاهى الحركة الإنسانية فى تشديدها على قيمة حياة الإنسان وكرامتها على هذه الأرض ، إلى التأكيد العلمى

على قانون كلي ونظام سببي منسجم فى كل جزء من الطبيعة ، خلقوا علماً للطبيعة البشرية فى الفرد وفى المجتمع . وهم إذ تابعوا عملهم ، متأثرين تأثراً عميقاً بالمثل الأعلى النيوتونى السائد عن العلم والطريقة العلمية ، فقد نجحوا فى إيجاد علم شبيه بعلم الفيزياء الرياضى وطريقته ومثله الأعلى ، بل بالغ الشبه به — وذلك بمقدار ما سمح لهم موضوع علمهم الجديد . وبالغوا إلى حد الادعاء أنهم كشفوا فيزياء حقيقية عقلية واجتماعية . والواقع أن هذه العلوم الحديثة أثرت تأثيراً عميقاً فى توجيه المجتمع القديم نحو نظام أقرب إلى المثل العليا للطبقات المتوسطة التجارية الظافرة ويبدو بوضوح أن أكبر قيمة ذاتية لهذه العلوم هى أهليتها لهذا العمل التهديمى . أما من الناحيتين النظرية والإيجابية فقد كان أثرها أقل حظاً . فقد تستطيع الأفكار الناقصة ، بل الخاطئة ، أن تحطم ما ثبت بوضوح أنه عديم الفائدة . لكنها لا تستطيع أن تبنى بديلا عنه . ولقد انقضى قرن كامل قبل أن أدرك الناس هذه الحقيقة .

الطريقة الاستنتاجية الميكانيكية :

أشرنا فيما مضى إلى أن الطرق المستعملة فى إقامة علم الإنسان الجديد قد بقيت ، نوعاً ما ، متخلفة عن أحدث الطرق العلمية المعاصرة . فبينما نرى الأخيرة تصبح تجريبية أكثر فأكثر ، نرى الأولى قد ظلت ، حتى قيام الثورات الاجتماعية العظيمة فى نهاية ذلك القرن ، رياضية واستنتاجية إلى حد غالب ، وكان يؤمل — كما جرى فى الفيزياء — أن يؤدى تحليل بضعة أمثلة بسيطة إلى الكشف عن مبادئ ومصادر أساسية يمكن أن يستخرج منها علم كامل للمجتمع الإنسانى بطريقة استنتاجية . إن مثل هذا العلم بالضبط هو الذى استخدمه لوك لتسويغ ثورة الأحرار الإنكليزية التى حدثت عام ١٦٨٩ . وهو الذى استعمله المفكرون الفرنسيون لتسويغ الثورة فى فرنسا ، واستعمله علماء الاقتصاد السياسى لتسويغ مطالب طبقات التجار بالتحرر من تدخل الحكومة ،

وهو الذى اتخذ أساساً للمبادئ السياسية والاقتصادية التى أدخلت فى الدستور الأميركى ، وفى الدساتير الفرنسية فى عهد الثورة ، وفى الإصلاحات الإنكليزية التى تمت بين سنوات ١٨٢٠ و ١٨٦٧ . وأخذ الناس — جرياً على مثال الطريقة التى اتبعت فى علم الفيزياء — يحاولون أولا تحليل طبيعة الفرد البشرى ، ثم تطبيق المبادئ المستكشفة هنا على مشاكل الحياة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية . ولذلك اشتمل علم الإنسان الجديد على فرعين . فهناك ، أولاً ، البحث الأساسى فى الطبيعة البشرية الذى كان يتمثل فى سلسلة طويلة من المؤلفات التى تتناول معارف الفرد البشرى ودوافعه مثل كتاب « تحرير العقل البشرى (١٦٩٠) » لجون لوك الذى ظل نقطة الابتداء ، وكتاب « مبادئ المعرفة البشرية (١٧١٠) » لبركلى . وكتاب « مقالة فى الطبيعة البشرية (١٧٣٩) » لهيوم ، وكذلك كتابه « بحث فى العقل الإنسانى ١٧٤٩ » ، وكتابه « فى مبادئ الأخلاق ١٧٥١ » ، وكتاب « ملاحظات عن الإنسان ١٧٤٩ » لهارتلى ، وكتاب « مقالة فى أصل المعرفة الإنسانية ١٧٤٦ » لكونديلاك ، وكذلك كتابه « مقالة فى الإحساسات ١٧٥٤ » . وكتاب « عن العقل ١٧٥٨ » وكتاب « عن الإنسان ١٧٧٢ » لهلفثيوس ، و « مبادئ الأخلاق والتشريع ١٧٨٠ » لبنتام . ثانياً كانت هنالك مجموعة كبيرة من المؤلفات تطبق هذه المبادئ على كل من العلوم الاجتماعية .

كانت الطريقة المستعملة فى هذه المؤلفات كلها ، باستثناء مؤلفات مونتيسكيو ، استنتاجية فى أساسها و « هندسية » ، أو — بعبارة أصح — ميكانيكية . ولم يقم بالمحاولة الفعلية التى استهدفت اشتقاق بعض مبادئ كمية سوى (بنتام) الذى أنشأ ما سماه « حساب اللذائذ والآلام » . ولكن روح هذا الكتاب ظلت رغم ذلك ، روح العلوم الطبيعية السائدة . وقد عبر فولتير تعبيراً موفقاً عن المثل الأعلى لهذه الطريقة عند حديثه عن لوك : « ربما لم يوجد قط مفكر أحكم وأكثر تقيداً بالأصول أو منطق أكثر ضبطاً من لوك ، لكنه لم

يكن مع ذلك رياضياً عظيما . إذ لم يكن بوسعه قط أن يتحمل عناء الحساب ولا جفاف الحقائق الرياضية التى لا يجد العقل أية لذة فيها بادئ الأمر . وبالرغم من هذا كله فما من مفكر استطاع أن يقيم الدليل على أن بوسع المرء أن يكون ذا فكر هندسى بدون الاستعانة بعلم الهندسة ، أحسن مما فعل لوك »[٢]. ومعنى ذلك أنه حلل الطبيعة البشرية إلى ما كان يبدو له أنها عناصرها الأساسية تماماً كما حلل غاليلو طبيعة الحركة . وحاول أن يبنى من هذه العناصر بالاعتماد على التفكير ، مفهوماً ملائماً للمجتمع الذى يقتضيه مثل هذا الكائن . وتبعه فى هذا المسعى جميع المفكرين الذين أتينا على ذكرهم . وقد بدا بصورة سطحية أن هذه المدرسة قد نجحت فى الوصول إلى علم نفس ميكانيكى وفى اشتقاق مبادئ منه يمكن اتخاذها كبديهيات فى العلوم الاجتماعية . وفى الحقيقة كانت الهوة بين علم النفس من جهة وعلمى السياسة والاقتصاد من جهة أخرى واسعة جداً ، ويبدو كأن المفكرين قد توصلوا إلى بعض المبادئ الاجتماعية الأساسية ، كالمساواة بين جميع الناس ، التى كانت تبدو ضرورية ومعقولة ، وحاولوا إيجاد بعض الأسس لها عند ما أخذوا يحللون الطبيعة البشرية . وبعبارة أخرى كانت هذه المبادئ الأساسية الضرورية هى الأولى ، فى كل الحالات التى كان يخيل أن مصالح الطبقة المتوسطة تقتضيها . أما علم الطبيعة البشرية الذى كانت هذه المبادئ تقوم عليه ظاهرياً ، فقد بدا وكأنه نشأ ونما من أجل الدفاع عن هذه المبادئ .

علم الطبيعة البشرية :

كان الفيلسوف المادى والاجتماعى توماس هوبز هو الأب لهذا النوع من التحليل السيكولوجى فى القرن السابع عشر . فلقد عنّ له قبل أى مفكر فى العصور الحديثة أن الإنسان جزء لا يتجزأ من النظام الطبيعى ، ليس جسمه فحسب — كما سبق أن قال ديكارت والفيزيولوجيين من مدرسته الذين توسعوا فى هذه الناحية — بل حياته الواعية والعقلية بكاملها أيضاً . وكان هو أول من

أكد أن من الممكن أن نأمل فى إقامة علم للطبيعة البشرية بنفس المعنى الذى يفهم من الفيزياء البشرية ، على أن يكون المنبع الذى يستقى هذا العلم منه هو ملاحظة الإنسان لعمليات الفكر التى تجرى داخل عقله وتحليلها — أى الملاحظة الداخلية أو الاستبطان — : « إن أى إنسان ينظر فى دخيلة نفسه ، ويتأمل ما يفعل عند ما يفكر ، أو يبدى رأياً ، أو يحاكم ، أو يأمل ، أو يخاف . . إلخ ، ويرى على أى أساس يتم كل ذلك ، يستطيع بالاستناد إلى هذه المعرفة أن يقرأ ويعلم أفكار جميع الأفراد الآخرين وعواطفهم عند ما يكونون فى ظروف مماثلة »[٣]. والقوانين المستنبطة من مثل هذا التحليل يجب أن تستخدم لرسم خطوط المجتمع الذى من شأنه أن يرضى حاجات مثل هذا الكائن — وهو مجتمع الملكية المطلقة كما رأينا . « أما أفكار الإنسان فإننى سأتناولها كل فكر بمفرده فى أول الأمر . ثم أتناولها مجتمعة ، أو من حيث اعتماد بعضها على بعض . . . إن الأصل بينها جميعاً هو ما ندعوه الحس . (لأنه لا يوجد مفهوم فى عقل الإنسان ، لم يكن فى مبدئه ، كله أو أجزاء منه قد تولد عن طريق أعضاء الحس) أما ما تبقى من الأفكار فهى مشتقة من ذلك الأصل »[٤]. وقد انقاد هوبز وأتباعه إلى هذه الخطوة الهامة نوعاً ما ، أعنى اعتبار الإحساس الجوهر الأساسى للحياة العقلية ، لأنهم كانوا ، أولا علماء ديكارتيين مخلصين : فقد كانوا واثقين بأن المادة المتحركة هى الحقيقة الوحيدة فى العالم خارج عقل الإنسان ، وأن هذه الحقيقة لا تستطيع التأثير فى الإنسان إلا عن طريق التماس الحسى بأعضاء حسه. لذلك ، عند ما أخذوا يشيدون مذهباً ذرياً نفسانياً قوامه عناصر ذرية بسيطة ، كان من الطبيعى أن يعتبروا الإحساسات هى هذه العناصر . ونحن نعرف الآن أن الإحساسات ليست بسيطة ولا هى بالعناصر ولا أولية ، ونفضل أن نبنى بالعناصر التى هى بيولوجية ، كأقواس الأفعال المنعكسة ، بدلا من تلك التى تنتج عن تحليل منطقى فيزيائى ينتهى إلى القول بصفات حسية . كانت مادية هوبز ميكانيكية بينما ماديتنا بيولوجية . ولكن هوبز يوضح لنا كيف أن مذهبه

هذا الذرى السيكولوجى كان طبيعياً داخل النظام النيوتونى .

وبما أن جميع المعارف مشتقة من الإحساسات فمن الضرورى صياغة القوانين التى تأتلف بها هذه الوحدات لتشكل صوراً ملائمة وتسلسلا من التفكير. إن الإحساس المتباطئ بفعل قانون العطالة الميكانيكى ، يصبح صورة فى « المخيلة » أو فى الذاكرة . و « ليست المخيلة سوى إحساس متفسخ » (٥) . ثم إن مثل هذه الصور تتعاقب فى الذهن بالترتيب الذى انطبعت فيه أصلا على الحواس . « نحن لا ننتقل من تخيل إلى تخيل آخر إذا لم يكن مثل هذا التخيل قد عرضت صوره على حواسنا من قبل »(٦). فعندما تظهر الصورة الأولى من سلسلة من هذه الصور ، نرى الصور الأخرى المرتبطة بها فى الأصل تلحق بها بحكم الارتباط . وهكذا نرى صورة التفاحة تدعو صورة الشجرة . . . إلخ. وقد أطلق على هذا المبدأ فيما بعد « التداعى بالارتباط » . لكن :

هذه السلسلة من الأفكار ، أو هذا الحديث الذهنى يرد على شكلين : الأول : غير موجه ، لا خطة له ولا ثبات له . . . وفى هذه الحالة يقال إن الأفكار شاردة وتبدو كأن إحداها لا صلة لها بالأخرى كما هو الحال فى الحلم . . . والثانى أكثر ثباتاً لوجود رغبة أو خطة ناظمة له . فمن الرغبة تنشأ فكرة الوسيلة التى رأيناها من قبل تؤدى إلى الشىء الذى نستهدفه . ومن فكرة تلك الوسيلة تنشأ فكرة الوسيلة المؤدية إلى تلك الوسيلة . وهكذا باستمرار حتى نصل إلى تلك البداية التى تكون فى حدود طاقتنا (٧) .

مثل هذه السلسلة من الصور المنظمة هى التفكير الواعى . والكلام هو إلصاق الأسماء بهذه الصور كرمز لها . أما المحاكمة العقلية فهى إضافة الأسماء أو حذفها .

يبدو من هذا أن العقل لايولد معنا ، كالحس والذاكرة ، ولا هو يكتسب بالخبرة فحسب ، كالحكمة . ولكنه يدرك بالجهد ويتم ذلك ، أولا ، بفرض

الأسماء فرضاً ملائماً ، ثانياً ، بالحصول على طريقة جيدة منظمة للانتقال من العناصر ، التى هى الأسماء ، إلى الأحكام المؤلفة من جمع هذه العناصر بعضها لبعض ، حتى نصل إلى معرفة جميع نتائج الأسماء التابعة للموضوع الذى نحن بصدده . وذلك هو ما يطلق عليه الناس العلم . . . فالعلم هو معرفة النتائج واعتماد حادث على حادث آخر . بهذه المعرفة ، نعلم ، اعتماداً على ما بوسعنا أن نعمله الآن ، كيفية القيام بعمل آخر عندما نشاء ، أو بعمل مماثل له فى وقت آخر [٨].

بهذا الشكل كان هوبز فى ١٦٥١ قد وضع فى كتابه «الدولة» (Leviathan) الخطوط الرئيسية لعلم الطبيعة البشرية التى قدر لها أن تبقى خلال قرنين اثنين مقبولة من غير اعتراض . كان المبدأ الأساسى لهذا العلم هو مبدأ الإحساس القائل بأن جميع معارفنا وكل حياتنا العقلية تبتدئ من تلقى الإحساسات من الخارج ، وكانت قوانينه هى قوانين ترابط هذه العناصر لتأليف مجموعات أكثر تعقيداً . إن المشابهة بين هذا العلم والفيزياء النيوتونية كاملة من جميع الوجوه . وكان لوك هو الذى عمم بالدرجة الأولى مبدأ الإحساس هذا وتوسع فيه . وكان هارتلى هو الذى صاغ تفاصيل قوانين الترابط . وفى صورة مشهورة شبه لوك العقل ، بلوحة بيضاء تماماً :

لنفترض أن العقل ، كما نقول ، صفحة بيضاء ، خالية من كل الصفات ومن كل الأفكار : فكيف يكتسبها ؟ إننى أجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة : التجربة : فعلى التجربة تبنى جميع معارفنا ، ومنها فى نهاية الأمر تشتق نفسها . أما ملاحظتنا سواء استخدمناها لملاحظة الأشياء الخارجية المحسوسة أو لملاحظة العمليات الداخلية التى تجرى فى أذهاننا ، والتى تدركها ذواتنا وتفكر بها ، فهى التى تزود عقولنا بجميع مواد التفكير . وهذان النوعان من الملاحظة هما ينبوعا المعرفة ، منها تأتى جميع الأفكار التى لدينا أو التى يمكن أن نملكها بطبيعة الحال [٩] .

كان لوك يمثل هذا المفهوم للقرن الثامن عشر . وجرت محاولات كثيرة

للتوسع بشكل صريح واضح فى القوانين التى تأتلف بموجبها الإحساسات فيتكون منها العقل الراشد ، وما لدى الإنسان الناضج من ذاكرة وفكر وشخصية وخلق وعواطف . وقد أطلق لوك نفسه على هذه العمليات التى يتم بموجبها الائتلاف بين الإحساسات اسم « التفكير » مبيناً أن الإحساس والتفكير هما الأصلان الوحيدان اللذان تبدأ منهما جميع أفكارنا . وقد حاول كل من هيوم وهارتلى وكونديلاك أن يحلل بعناية أكثر عملية التفكير ، أى قوانين تداعى الأفكار . يقول هيوم :

من الواضح أن هناك مبدأ ارتباط بين مختلف الأفكار أو الصور فى الذهن ، وأنها لدى ظهورها فى ميدان الذاكرة أو التخيل ، يتقدم بعضها بعضاً بما يشبه طريقة ونظاماً معينين . . . وبالرغم من أن ارتباط الأفكار بعضها ببعض على جانب كبير من الوضوح بحيث لا يمكن أن يفلت من الملاحظة فإننى لا أجد بين الفلاسفة من تصدى لتعداد أو تصنيف جميع مبادئ التداعى ، مع أن هذا الموضوع يبدو جديراً بأن يكون موضع اهتمامنا . أما أنا فيبدو لى أن هناك ثلاثة مبادئ فقط للارتباط بين الأفكار . وأعنى بها : المشابهة فى الزمان والمكان ، والعلة أو المعلول [١٠] .

أما التحليل الذى قام به هيوم بعد ذلك فقد أنقص هذه المبادئ الثلاثة إلى مبدأ وحيد ، هو مبدأ التلاصق أو « العادة » .

غير أن دافيد هارتلى هو الذى يبدو المؤسس الحقيقى لعلم النفس القائم على التداعى . ونحن واجدون أوسع شرح لهذا العلم فى كتاب جيمس ميل المتأخر « تحليل العقل البشرى. ١٨٢٩ » كان هارتلى يعتقد أن مبدأ الترابط الذى جاء به سيخدم دراسة الطبيعة البشرية مثل خدمة جاذبية نيوتن لعلم الفلك . وأراد أن يصف « تأثير التداعى فى آرائنا وميولنا وفائدته فى أن نشرح بطريقة دقيقة مضبوطة تلك الأمور التى ألف الناس إرجاعها إلى قوة العادة والعرف بصورة عامة وغير محددة » [١١] . أن طريقته رياضية طبعاً .

يبدو أن الطريقة الفلسفية الصحيحة هى كشف وإقامة القوانين العامة للعمل .

هذه القوانين التى يخضع لها الموضوع المراد دراسته ، من مجموعة الظواهر المختارة، المحددة تحديداً جيداً ، الثابتة الموثوقة ، ثم الاستعانة بهذه القوانين لشرح الظواهر الأخرى والتنبؤ بها . هذه هى طريقة التحليل والتركيب التى أوصى بها وجرب إسحق نيوتن السير بمقتضاها [١٢] .

وقد وضع القضايا الآتية :

إن الإحساسات بفعل تكرارها مرات كثيرة ، تخلف وراءها بعض الآثار أو الانطباعات أو الصور التى يمكن أن تدعى أفكاراً حسية بسيطة [١٣] . إن الذبذبات الحسية تولد فى مادة الدماغ النخاعية، بفعل تكرارها مرات كثيرة، ميلا إلى ذبذبات أصغر [١٤] . إن أية إحساسات ا ، ب، جـ . . إلخ تصبح، بفعل ارتباط بعضها بالبعض الآخر عدداً كافياً من المرات، ذات قدرة على التحكم فى الأفكار المقابلة لها ا ، ب ، جـ . . إلخ . بصورة أن أياً من الإحساسات مثل ا ، عند ما ينطبع وحده، يستطيع أن يثير فى الذهن ب، جـ . . إلخ أى أفكار الإحساسات الأخرى . وأن الأفكار البسيطة تتحول إلى أفكار معقدة بوساطة التداعى [١٥] .

يمكننا هنا أن نتجاوز التفاصيل الأخرى فى نظام هارتلى ، وإنما يهمنا الطريقة التى يتوصل بها إلى مبادئ الأخلاق والسياسة بالاعتماد على الطبيعة .

إنه لمن الأهمية بمكان عظيم بالنسبة إلى الأخلاق والدين أن تحلل الأهواء والعواطف إلى عناصرها البسيطة . ويتم ذلك بأن نعكس خطوات التداعى التى تتضافر من أجل تشكيلها . لأننا بهذه الصورة نتعلم كيف نقدر ونحس الصالحة منها ، ونضبط ونقتلع تلك التى تكون منها شريرة ومنافية للأخلاق ، وكيف نلائم ، إلى حد معقول ، بين أسلوب حياتنا وبين حاجاتنا الفكرية والدينية . وكما يصدق هذا القول بالنسبة للأشخاص من كل الأعمار ، فهو يصدق بصورة خاصة ، ويجدر اعتباره ، بالنسبة للأطفال والفتيان . فإذا أخذنا كائنات من

طبيعة واحدة ، وإنما تختلف نسب انفعالاتهم وعواطفهم بعضهم إزاء بعض فى الوقت الحاضر ، وعرضناهم وقتاً غير محدود لنفس الانطباعات والارتباطات ، فإن جميع اختلافاتهم ستتلاشى فى آخر الأمر وسيصبحون متشابهين تماماً بل ومتساوين . وقد يمكن أيضاً جعلهم على شبه كلى ضمن مدة محدودة بوساطة تعديل الانطباعات والارتباطات تعديلا ملائماً(١٦) .

سلطان البيئة :

هنا نجد همزة الوصل ، إذ لمّا كان كل ما فى الإنسان مرده إلى التجربة ، فإن جميع الفروق ، ووجوه عدم المساواة الحالية يجب أن ترد إلى فروق فى البيئة . ولا بد أن الناس جميعاً يولدون متساوين كل المساواة . تلك كانت النتيجة التى استخرجها الناس من مذهب لوك الحسى . وهى الأساس اللازم لبناء العقيدة الديمقراطية التى تقول بأن الناس يولدون متساوين ، وأن التربية وحدها هى اللازمة لتحقيق كمال الحياة البشرية ، ولإقامة المجتمع الديمقراطى المثالى . ولذلك لا نستغرب إذا رأينا أبناء القرن الثامن عشر عظيمى التفاؤل بالمستقبل : فكل ما هو شر مرده إلى تربية فاسدة وإلى بيئة اجتماعية فاسدة . وما إن تبدل هاتين حتى تتلاشى الحدود التى تحول دون انطلاق إمكانيات الطبيعة البشرية . وكان فوريه Fourier يعبر عن التفاؤل العام الشامل بشكل متطرف عند ما كان يأمل أن يرى بعد إجراء التبديلات الملائمة فى التنظيم الاجتماعى ، أمة فرنسية تضم ثلاثين مليون عالم من مرتبة نيوتن ، وثلاثين مليون شاعر من مرتبة شكسبير ! ولما كان الناس يتطلعون إلى مثل هذه التغيرات البالغة من تغيير فى البيئة ، ولما كان هذا الأمل يبدو مبنيًّا على أساس متين من علم الطبيعة البشرية الجديد، فإنه يسهل علينا أن نرى السبب الذى جعل من ذلك العلم حافزاً قويًّا جدًّا للإصلاح الاجتماعى والثورة من جهة ، والسبب الذى جعل الطبقة المتوسطة الراغبة فى بعض التبدلات المعينة تستجيب لهذا العلم وتتخذه سنداً مقنعاً .

استنتج جميع المفكرين مثل هذه النتائج من لوك وهارتلى ، إلى حد ما ، ولكن الفرنسيين ، بطبيعة الحال ، قد ذهبوا إلى أبعد من الإنكليز ، لأن الأحوال الفرنسية كانت أقل ملاءمة للطبقة المتوسطة . ولذلك يسهل علينا أن نرى لماذا كان الفرنسيون هم أول من نمى المثل الديمقراطية للمساواة البشرية . وتصبح الصلة بين لوك والعقيدة الديمقراطية — وهى صلة لم يستطع لوك نفسه أن يدركها — واضحة أشد الوضوح فى مؤلفات هلفثيوس. فقد كان هلفثيوس واحداً من أولئك الملتفين حول ديدرو الذين كانوا يأملون بأن الملك الحكيم يستطيع ، بالإصلاحات الملائمة التى يدخلها على ممتلكاته ، لا سيما فى حقل التربية ، أو يفسح المجال لفترة سعيدة وطويلة لظهور المواطنين الأذكياء النبلاء . وكان هدفه الأول إقامة الدليل على أن المصلح يستطيع أن يصلح ، وأنه يستطيع أن يأتى الناس من الخارج ويعيد خلقهم على صورته . ويظهر أن علم الطبيعة البشرية الذى جاء به لوك كان يقدم أساساً لهذا الأمل . لذلك كان يتمسك بمذهب حسى مطلق مشدداً بأن جميع أفكار الناس وعقائدهم تأتى إليهم من حواسهم فقط . أما المصدر الأبعد للتفكير لدى لوك فكان يبدو له أنه يدخل عاملا إلى ذهن كل إنسان لا يمكن النفوذ إليه ولذلك أخذ يحاول هو ومعاصروه أن يفسروا هذا التفكير على أنه ليس سوى نمو للإحساس ، وذهب إلى أن الحكم ذاته لم يكن سوى إحساس جسدى ، أو إدراك للاتفاق أو لعدم الاتفاق ما بين أفكارنا . ولما كان أيسر على رجل الدولة القيام بمهمته إذا استطاع أن يفترض أن الأفراد يتصرفون دائماً ، على هدى العقل وبدوافع تمليها مصلحة خاصة قابلة للتنبؤ بها ، والسيطرة عليها ، فقد اعتقد هلفثيوس ، ومعه عصره كله ، أن المصلحة الخاصة هى الدافع البشرى الوحيد . وإذا كان الأمر كذلك تصبح مهمة رجل الدولة بسيطة : إذ ليس عليه سوى أن يهيء أنواع الثواب والعقاب الملائمة بوساطة القانون حتى يكون فى وسعه جعل الناس يفعلون كل ما يراه صالحاً .

هذا الإيمان بالإصلاح التشريعى عبر عنه هلفثيوس بعديد من الأقوال

أصبحت مأثورة بعده . منها : « رذائل الشعب راسخة الجذور فى قوانينه . فهنا يجب على الإنسان أن يحفر إذا أراد أن يقتلع جذور رذائله » . « إنما يصنع المواطن الصالح صانع القانون الصالح » . « بالقانون الصالح دون سواه تستطيع أن تصنع الرجال الفاضلين »(١٧) . وقد ذاع هذا الجانب من إنجيله ذيوعاً شعبياً كبيراً ، بشكل سنعود إلى بحثه فى الوقت المناسب . وقد تم ذلك على يد تلميذه المصلح المشرع الإنكليزى جيريمى بنتام . وإلى هذا الحد يظهر اعتماد هلفثيوس على مبادئ لوك بشكل جازم . ولكن هلفثيوس ذهب أبعد من ذلك إذ أوصله إيمانه بالتربية إلى القول بتساوى جميع البشر وتشابههم لدى الولادة وإلى تجاهل جميع الأسباب الوراثية للفروق الفردية تجاهلا تاماً .

«هناك رأيان فى الوقت الحاضر يقسمان العلماء حول هذا الموضوع فريقين. فريق يقول : العقل نتيجة نوع ما من المزاج والتنظيم الداخلى ، ولكن أحداً لم يتمكن حتى الآن أن يعيد ، بأى شكل من أشكال الملاحظة ، نوع العضو ، أو المزاج أو الغذاء الذى ينتج العقل . وهذه الدعوى الغامضة التى ليس لها أى سند يمكن أن تحل إلى هذه الصيغة : العقل نتيجة سبب مجهول ، أو صفة خفية اسمها المزاج أو التنظيم . أما كوينتليان Quintillian ولوك وأنا فنقول إن عدم تساوى العقول نتيجة سبب معروف . وهذا السبب هو الاختلاف فى التربية»(١٨) .

« من يستطيع أن يستوثق من أن الفروق فى التربية لا تنتج الفروق التى نراها بين العقول ؟ وأن يتأكد من أن الناس ليسوا كتلك الأشجار التى هى ، من نفس النوع ، ذات بذور غير قابلة للفناء ، ومتماثلة تماماً ، ولم تزرع قط فى نفس التربة ، ولا تعرضت لنفس الرياح ، أو لنفس الشمس أو لنفس الأمطار ، فكان لابد أن تتخذ أثناء نموها عدداً لا نهاية له من الأشكال المختلفة ؟»(١٩) .

وقد بدا هذا الرأى لهلفثيوس دستوراً يعد بأعظم الثمار قال :

إذا استطعت أن أبرهن على أن الإنسان ليس حقاً سوى محصول تربية فلا

ريب فى أننى أكون قد كشفت للأمم عن حقيقة عظيمة . سيعرفون إذ ذاك أن بين أيديهم توجد الوسيلة المؤدية إلى عظمتهم وسعادتهم ، وأن السعادة والقوة إنما تدركان بإتقان علم التربية » [٢٠] .

إن النتيجة العامة التى أستنتجها إذاً هى أن العبقرية توجد لدى الجميع ، وأن الظروف الملائمة لنموها نادرة جداً . فإذا استطعنا أن نقارن بين الأخيار والأشرار أمكننا أن نقول فى هذه المسألة إن الذين يدعون كثيرون ، ولكن الذين يختارون من بينهم قليلون . ومن هذا نرى أن فن التربية كله يتألف من وضع الصغار ضمن مجموعة من الظروف الملائمة لنمو بذور الذكاء والفضيلة الكامنة فيهم . إننى أشعر إلى أى حد بعيد يعارض الرأى الحاضر ، القائل بأن العبقرية والفضيلة هبتان خالصتان من هبات الطبيعة ، معارضة شديدة لتقدم العلوم والتربية ويحبذ الكسر والإهمال [٢١] .

كانت دعاوى هلفثيوس من التطرف بحيث إنها ربما كانت خاطئة تماماً ، إذ أزال قرن كامل من التربية الشعبية و « الإصلاح » ما داعب أنفسنا من أمل كاذب . غير أن تشديده كان لازماً وذا قيمة كبيرة ، ولا يزال مفضلا جداً على الإنجيل المعارض له الذى وضعه نفر من الريبيين الساخرين مستندين على اختبارات الذكاء الشائعة لدينا فى الوقت الحاضر . هذا إذا نظرنا إليه كفرضية قابلة للتطبيق العملى أكثر مما هو تعبير عن حقيقة مطلقة . فقد توسع كل من هلفثيوس ومعاصريه فى مذهب المساواة بين البشر كدعامة للحاكم المستبد الطيب القلب الذى يبغى الإصلاح . وهو يخلص فى النتيجة إلى أن « هذه المبادئ إذا تبناها أمير طيب مستنير يمكن أن تصبح بذور تشريع جديد أكثر ملاءمة لسعادة البشر »[٢٢] . وقد أهدى مؤلفه الثانى إلى كاترين الثانية ملكة روسيا التى تراودت مع مثل هذه الأفكار ودعت ديدرو إلى سانت بطرسبورج لإقامة النظام الجديد . ولكن من الواضح أن هذه المبادئ ما لبثت أن انقادت للعقيدة الديمقراطية بعد أن لاقت سنداً آخر فى عقيدة المساواة المدنية والأخلاقية ، فألفت

مع آراء روسو ، الأساس لتلك الأقوال الرنانة التى وردت فى النصوص الثورية الأخيرة . وكان جفرسون واقعاً تحت تأثيرها عند ما كتب فى إعلان الاستقلال الأميركى هذا القول : « نحن نعتبر من الحقائق البديهية أن جميع الناس يخلقون متساوين » . وهذا ما ذهب إليه واضعو تصريح حقوق الإنسان الفرنسيون حين أعلنوا أن : « الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوين » .

علم المجتمع :

تلك كانت النتائج التى استنبطت مباشرة من علم الطبيعة البشرية الجديد الذى ظهر على يد هوبز ولوك : فجميع الناس يولدون متساوين ثم يبنون معارفهم وعقائدهم على التجربة الحسية ، وهى عملية تعتمد بالدرجة الأولى على البيئة التى يعيشون فيها . وهم فى أعمالهم يصدرون دائماً عن دافع واحد أى عما يفترضون أنه فى مصلحتهم الخاصة . ويجب فى كل من ميادين النشاط البشرى كالتجارة ، والحكومة ، والأخلاق ، أن تتم هذه المبادئ ببديهيات أخرى خاصة بها ، وعلى أساسها يمكن إقامة علوم اجتماعية استنتاجية كاملة على مثال الفيزياء . وقد انصرف عدد من المفكرين إلى إنجاز هذه المهمة وهم باستمرار متأثرون تأثراً عميقاً بالرغبة فى نقد المؤسسات القائمة على ضوء مطالب الطبقة المتوسطة فى الحرية والسيطرة . وكانوا دائماً يبدأون من معرفة ناقصة عن المجتمع البشرى المعقد التركيب ، معتقدين دائماً بأن من الممكن استكشاف بضعة مبادئ بسيطة وإنماء علم كامل منها . وكانوا ينتهون دائماً إلى نظرية اجتماعية قادرة على تحطيم العقائد التقليدية ، ولكنها عاجزة عن أن تقيم بدلا عنها نظاماً أكثر شمولا منها . كان كل منهم يحمل فكرة علم الاجتماع العظيمة الأهمية . ولكن أحداً منهم لم يكن يملك لا الطريقة ولا الحقائق التى رأينا أنها لازمة لإنجاز مثل هذه المهمة . لهذا نرى العلوم الاجتماعية التى نشأت فى القرن الثامن عشر ، بالرغم من كونها أدوات انتقادية عظيمة ، قد انتهت إلى نظم شاملة ومتحجرة ، أثبتت عجزها عن حل

مشاكل العصر الصناعى الجديدة . بمقدار ما أثبت علم الفيزياء الديكارتى قبلا عن عجزه التام عن تصوير الطبيعة المعقدة التركيب، وعلى ذلك اقتضى الأمر منذ ذلك الحين أن يعاد النظر فيها إعادة كاملة على ضوء المعارف البيولوجية والنفسية المتقدمة ، بينما حافظت الطبقة المتوسطة على أشكال هذه العلوم لأنها هى التى سبق لها أن مكنت هذه الطبقة من تبرير سيطرتها المستمرة فى المجتمع الحديث. إنها مثال أساسى للآراء والمثل العليا التى بعد أن تمت استجابة لوضع خاص ، وبقيت قائمة بعد أن تبدل ذلك الوضع ، صارت عثرات فى سبيل اطراد التقدم .

غير أن لهذه التعميمات استثناءً واحداً بارزاً ، هو مونتيسكيو : فكتاباته قد ثبتت فى وجه الزمن أكثر من كتابات أى مفكر سياسى آخر فى القرن الثامن عشر. ويعود السبب الأكبر فى ذلك إلى أن مونتيسكيو وحده كان ينظر إلى أبعد من النهج الشائع فى القرن الثامن عشر الذى يتوخى تطبيق علم الفيزياء وطريقته فى العلوم الاجتماعية . ويكاد يكون الوحيد الذى استحوذت عليه فكرة علم موحد للمجتمع البشرى ، وعرف أنه لابد من إجراء كمية هائلة من الاستقراء والبحث قبل أن يفتح لمثل هذا العلم باب الأمل فى اتخاذ شكل معين . ولذلك قضى فى جمع الحقائق من الوقت أكثر مما قضاه فى صياغة أى نهج منظم تأييداً لهذا المشروع أو ذلك من مشروعات العمل . وهو وحده الذى أدرك أن المجتمعات البشرية فى غاية التعقيد ، وأن ما يلائم مجموعة واحدة من الأوضاع لن يلائم بأى حال من الأحوال مجموعة أخرى منها . وهو وحده الذى كان يشعر شعوراً قويا بأهمية الأبحاث التاريخية العلمية من أجل استيحاء المبادئ الحقيقية . أما الآخرون فقد كانوا يصطنعون من حوادث الماضى أمثلة تؤيد اعتقاداتهم السابقة، هذا إذا كلفوا أنفسهم مؤونة البحث فى حوادث الماضى . وبنتيجة ذلك كانت اقتراحاته العملية بينة المقصد محدودة المدى كدعوته لبناء نظام حكومى قائم على التوازن بين مختلف السلطات فيه ، وكشجبه للرق والعبودية . ولم يكن مؤلفه العظيم روح القوانين ، ليتخذ سنداً لأية عقيدة سياسية معينة — بالرغم من أنه كان هو

على الجملة دستوريًّا معتدلا — قدر ما اتخذ معيناً لا ينضب للمعلومات والاقتراحات التى يمكن للمتشرعين العمليين النظر فيها والاستفادة منها . ولذلك وبالرغم من أن صرخة الثورة فى فرنسا قد أطلقها روسو ، فإن مندوبى مختلف المقاطعات عند ما رحلوا إلى فرساى ، وعند ما أصبحت مشكلتهم الملحة معرفة التدابير السريعة الواجب اتخاذها ، لجأوا إلى مونتيسكيو ليمدهم بالعون العملى والمعرفة العملية .

كان مونتسكيو محامياً ذا مزاج لا يشبه مزاج عالم الفيزياء بل مزاج المحب للطبيعة من أمثال لينوس Linnœus أو بوفون Buffon . وكان يحب المؤسسات البشرية الغنية فى أشكالها المتعددة ، ويسر لإضافة نماذج جديدة إلى مجموعته . كان يكره المتسق والكلى — وكان مثل هذا الكره يعتبر زندقة متطرفة فى زمانه . وشرع قبلا يعد المواد اللازمة لكتابة سفر عظيم عن المجتمع البشرى ، وهى المهمة التى أنفق حياته فى سبيلها . وبعد مضى عشرين سنة فى جمع الحقائق اصطفى منها مجموعة نشرها عام ١٧٤٨ . وليس كتابه « روح القوانين » ذا نهج منظم بأى شكل . وما كان ليصبح كذلك حتى لو أنه أرجأ كتابته مائة سنة أخرى . فهو معين من المعلومات منظم حول طريقة فى البحث وتأويل نقدى للعادات والقوانين . زار مونتسكيو كل أرض فى أوربا وقرأ كل ما وقع عليه من مؤسسات الماضى ، وكان مسحوراً بصورة خاصة بروما التى يبدو أنها كانت تقدم النموذج الكامل لنهوض المجتمع وسقوطه ، فألف من هذه المعلومات التى جمعها ستمائة فصل كل واحد منها عميق رائع .

إن ما يهمنا هنا هو مفهوم مونتسكيو لعلم الاجتماع وطريقة هذا العلم . وسنعود فيما بعد إلى بعض اقتراحاته المعينة . كتب يقول : « فحصت الناس أولا ، واعتقدت أنهم فى قوانينهم وعاداتهم التى لا نهاية لتنوعها لم يكونوا يسلكون بدافع من هواهم وخيالهم فحسب » .[٢٣] وذهب يبحثه وراء جميع القوانين الجزئية محاولا معرفة أسباب القوانين ، القوانين الشاملة التى يخضع لها التشريع الوضعى . وبينما

نرى هلفثيوس وبنتام وقد جعلا نقطة انطلاقهما رغبات الناس ومصالحهم الخاصة نراه قد فضل أن يتحرى، بروح علمية موضوعية، الظروف الطبيعية لسعادة الإنسان. تساءل : ما الذى يجعل الناس يرغبون هنا فى هذا الشىء وهنالك فى شىء آخر؟ ما الذى يجعلهم يرضون هنا عن هذه المؤسسة ، وعن غيرها فى مكان آخر ؟ وهو نفسه لم يهتد إلى الجواب : فقد كانت الظروف الجغرافية — ولا سيما المناخ الذى شدد عليه بصورة خاصة — أموراً فى غاية البساطة ، ولكنه وضع الأسس للدراسات المقارنة فى التشريع والأخلاق وعلم الاجتماع التى أعطت ثماراً يانعة فى القرن التاسع عشر . وهو ، بالرغم من أنه كان يبحث دائماً عن الأسباب الطبيعية لاختلاف المؤسسات والمثل العليا ، لم يتخذ موقفاً نظرياً بحتاً ، ولم يكن يعتقد بالتقيد الشديد . « فمنطقة ما هى الملكية وليس الإنسان ، ومنطقة أخرى هى الجمهورية وليس الإنسان »[٢٤] . ولكن « واضعى القوانين الطالحين هم الذين يجاملون رذائل إقليمهم ، بينما واضعو القوانين الصالحون هم الذين يعارضون هذه الرذائل »[٢٥] . وإذا كانت الأسباب الطبيعية تنتج شراً ، وجب توجيه الأسباب الأخلاقية لمحاربة الشر . غير أن هذه الرقابة الاجتماعية لا يمكن أن تثمر إلا ضمن حدود . ويجب على أية محاولة للإصلاح أن تعين أولا تلك الحدود . أعنى الحاجات الخاصة بكل مجموعة من البشر التى يجب إرضاؤها بشكل من الأشكال. ولما كان مونتسكيو بفضل ولادته وتربيته ومزاجه ، معتدلا قادراً على أن يعطف على دعوة أى برنامج إصلاحى مع اعترافه بعدم كفايته ، فقد كان طبيعياً أن يجد فى الدستور الإنكليزى الكثير مما هو خليق بالإعجاب . واعتبر مثل هذا النمو البطىء الذى حققته عبقرية الشعب الإنكليزى ، النموذج الممكن الوحيد للتقدم فى أساليب الحكم . لكنه لم يكن يبغى استيراده إلى فرنسا ، لأنه كان بالنسبة إلى فرنسا ، يميل بصورة عامة إلى إيثار تطور « حكومة القرون الوسطى » القوطية التى كانت تستجيب لحاجات الشعب الفرنسى . وظل كتابه المرجع البارز الذى كان الراديكاليون اليائسون يعودون إليه مرة بعد أخرى كلما أخذت بهم الخيبة . أما قيمته فلا

تعود إلى أية أصالة فى التحليل أو فى الملاحظة بل إلى مزاجه الفكرى وطريقته ، وإلى فكرته الأساسية عن علم الاجتماع ،لا إلى تحقيق هذه الفكرة — الأمر الذى كان يشكل ما يتهيبه وينكمش عنه . وأن ما يميزه شأنه شأن جيمس برايس James Bryce الذى جاء بعده ، ليس أية حلول دقيقة للمسائل ، بل تنوع من الحس العام الملهم الذى يتباين بصورة مبهجة مع الروح النظرية لدى معظم معاصريه .

الاقتصاد السياسى :

لكن أتباعه الذين جاءوا بعده مباشرة لم ينموا العلوم الاجتماعية وفق هذه الخطوط . فقد كانوا أكثر طموحاً وأقل اهتماماً منه . وسوف ندرس نظمهم فى التجارة ، والسياسية ، والمثل العليا الأخلاقية مبتدئين بالتجارة . هذا بالرغم من أن علم الاقتصاد السياسى كان آخر ما صنع من هذه العلوم لأنه يعبر أحسن تعبير عن المطالب والمثل العليا الخاصة بالطبقة التجارية الجديدة التى كان اضطلاعها بأعباء الحكم السبب الخفى لمعظم التبدلات الاجتماعية فى ذلك القرن .

رأينا كيف أدى ظهور نظام اقتصادى قائم على النقد ، وما رافقه من توسع الرأسمالية والتجارة والصناعات إلى تحطيم المثل العليا الاقتصادية فى القرون الوسطى وانتهى ، ذلك كله فى القرن السابع عشر إلى انتشار نظرية الاقتصاد القومى « المركنتيلية » التى أحلت التنظيم القومى للتجارة محل الإشراف السابق للنقابات البلدية عليها . وقد ظل التجار والصناع اليدويون يطلبون حماية الحكومة ومساعدتها لهم سواء من المنافسين المغامرين فى نفس البلاد أو من تجار الأمم الأخرى . وما إن حل منتصف القرن الثامن عشر حتى ازداد سلطان طبقة التجار والصناع إلى حد أنها أخذت تشعر بقدرتها على الوقوف وحدها ، وصارت النظم الموضوعة من قبل الحكومة ، كالقيود المفروضة على التجارة عن طريق (التعرفة الجمركية) وقوانين الملاحة وعلى عمليات الصناعة اليدوية ، صارت هذه النظم

مزعجة أكثر فأكثر . لذلك أخذت الطبقات المتوسطة فى البلاد المتقدمة اقتصاديا مثل فرنسا وإنكلترا وهولاندا تطالب بالتحرر من تدخل الحكومة ، وبالحماية الشديدة لحقوق الملكية والتعاقد الضروريين جدا للحياة التجارية . وهذا المطلب المزدوج لحماية الأمور الأساسية وللحرية فيما عدا ذلك هو المسيطر على تطور علم الاقتصاد السياسى . وهكذا كان هذا العلم يبدو فى الظاهر محاولة مجردة عن المصلحة للوصول إلى فيزياء اجتماعية للثروة . لكنه كان فى الحقيقة تبريراً منظماً للمطالب التى تهدف إلى زيادة حرية جمع المال ، تستعين بالعلوم الجديدة البشرية والطبيعية .

يجب أن نميز بين مرحلتين فى تطور أفكار هذا الفريق الذى يعرف بمجموعه : « بالأحرار الاقتصاديين الكلاسيكيين » . « Classic economic liberals » .

أما المرحلة الأولى فتعالج ، فى أساسها ، المشاكل التى تواجه الأشخاص فى التجارة والزراعة ، وقد نشأت فى فرنسا على يد الفيزيوقراطيين ، ثم عدلها آدم سميث بإبداع كبير لتلائم الوضع الإنكليزى . ولم تكن الثورة الصناعية قد تقدمت حتى فى إنكلترا تقدماً كافياً لتلوين مفاهيم الناس بلونها . وظل الاقتصاد السياسى حتى نهاية القرن تجاريا ، من حيث الجوهر ، يغذى الطبقة التجارية ، والأمة كلها عن طريقها ، بجملة كبيرة من الوعود . . . إن نفس عنوان كتاب آدم سمث « ثروة الأمم » الذى نشر عام ١٧٧٦ ، يشير إلى هذه الروح . ولكن عند ما أدى النمو السريع لنظام المعمل والمدن الصناعية إلى نشوء أوضاع فظيعة ، أخذ أصحاب المعامل يطبقون نفس المبادئ فى الصناعة . وفى هذه الفترة خلع الاقتصاد السياسى ألوانه الوردية الأولى وأصبح « العلم الكئيب » الذى يسوغ فى الأصل ، أهمية السعى وراء الربح واستمرار الفقر . وكانت نقطة التحول لهذا العلم تنبؤات مالثوس القائمة على نمو السكان و « قوانين ريكاردو الحديدية » . ومهما كان الاقتصاد السياسى ملائماً لمعالجة المشاكل التجارية فقد كان حيال الأوضاع الصناعية عاجزاً عن وصف أى دواء أو تقديم أى أمل . ولما كان قد

انتهى إلى علم له حدوده الشديدة فقد بدت نتائجه القائمة وكأنما لها الصفة الحتمية. هذا هو أوضح مثال على عدم صلاح علم الاجتماع فى القرن الثامن عشر وعدم صلاح طرقه وادعاءاته . ومع ذلك فإن الفكرة التى صاغها هؤلاء « الأحرار » قد ظلت ، بقليل من التغيير ، حتى يومنا هذا تقضى على جميع المحاولات الرامية إلى الإتيان بما هو أفضل منها .

الفيزياء الاجتماعية وسياسة (دعه يعمل) :

إن الفيزيوقراطيين ، الذين كان الدكتور كويزنى Quesnay ودوبون دى نيمور Dupont de Nemours ، أكبر من يمثلهم فى الحقل النظرى ، وكان تورغو Turgot أكبر من يمثلهم فى الحقل العملى ، كانوا ، إزاء التعارض الذى يلاحظونه بين الاضطراب الذى يسود المجتمع البشرى والنظام المنسجم الذى يسود الطبيعة ، يعتقدون بإمكان التوصل إلى علم طبيعى لإنتاج الثروة . وكانوا يدعون إلى كشف قوانين الطبيعة المعقولة ونبذ كل تدخل أحمق من جانب الإنسان . إن اسمهم بالذات يشير إلى أنهم كانوا يشاركون العقيدة النيوتونية فى الإيمان « بحكم الطبيعة » .

« إن جميع الحقائق الاجتماعية متصلة فيما بينها بموجب قوانين ، خالدة ، لا تتغير ، ولا مناص منها ، قوانين يقبل الأفراد والحكومات على الخضوع لها لو أنهم تعرفوا إليها مرة واحدة »[٢٦] .

إن واجب علم الاقتصاد كشف هذه القوانين وإذاعتها .

« هذه القوانين هى قواعد العدالة ، والأخلاق ، والسلوك ، تنفع الناس أفراداً وجماعات . لا يصنعها الناس ولا الحكومات ، وليس بوسعهم أن يصنعوها ، وهم يميزونها من انطباقها مع قوانين العقل الأسمى الذى يدير الكون ، ويذيعونها ، ويقدمونها للناس الصالحين ليطبقوها ، بل ولضمائر الناس الأشرار . وهذه القوانين

حتمية وهى تعود إلى جوهر البشر وجوهر الأشياء ، إنها تعبير عن إرادة الله . والمرء كلما أمعن فى التفكير ازداد توقيراً واحتراماً لها [٢٧] . ليس من مهام السلطة الحاكمة صناعة القوانين لأن القوانين قد أتمت صنعها يد الذى خلق الحقوق والواجبات»[٢٨] .

ما هى هذه القوانين الضرورية للمجتمع البشرى ؟ إنها بسيطة ، إنها بديهية ، إنها ثلاثة : الملكية ، الأمن ، الحرية .

« إن القوانين الاجتماعية التى فرضها الكائن الأسمى توصى فقط بالحفاظ على حق الملكية ، وعلى تلك الحرية التى لا تنفصل عنه . وإن المراسيم الصادرة عن الملوك التى ندعوها قوانين إيجابية لا يمكن أن تكون سوى مجرد إعلان لتلك القوانين الجوهرية للنظام الاجتماعى . فإذا كانت مراسيم الحكام مناقضة لقوانين النظام الاجتماعى ، وإذا حظرت احترام الملكية ، وأمرت الناس بحرق المحاصيل ، وإذا قررت التضحية بالأطفال الصغار ، فإنها لن تكون قوانين ، بل ستكون أوامر جنونية لا يلزم أحد بطاعتها . إذن هناك قاض طبيعى ، أو محكمة استئناف عليا للنظر فى مراسيم الحكام ذاتها ، وهذا القاضى هو الدليل على انطباقها أو معارضتها لقوانين النظام الاجتماعى الطبيعية »[٢٩] .

والحقيقة أنه لم يكن بوسع الطبقة المتوسطة أن تستعمل لغة أشد لتقول للملك لا تتدخل فى شىء . أما وظيفة الحكومة بالنسبة للفيزيوقراطيين فهى فى غاية البساطة : أن تفرض الحقين الطبيعيين فى الملكية والحرية ، وأن تحافظ عليهما ، ليس غير ذلك تقريباً . وعليها قبل كل شىء ، أن تحجم عن التدخل فى التجارة ، التى يجب أن تترك كلها لأربابها . ويجب أن تأتمن مصلحتهم الخاصة المستنيرة ، لأنهم هم ، لا الموظفون الحمقى ، أفضل من يعرف كيف يجمع المال . يجب أن تلغى جميع القيود التجارية المركانتيلية الموضوعة على الصناعة ولا سيما التعريفة الجمركية . حتى قال كويزنى فعلا : « إن خير عمل تقوم به أية هيئة تشريعية هو إلغاء القوانين العديمة الفائدة » [٣٠] . وعلى ذلك فالشعار الذى يجب

اتباعه حتى النهاية : دع الأمور تأخذ مجراها بحرية كاملة . والطبيعة – التى تعبر عن ذاتها بوساطة المنافسة التجارية – يجب أن تترك لتقوم بوظائفها الطبيعية المؤدية للانسجام . أما الدولة فيجب أن تظل ، وفقاً للقول المأثور ، مجرد شرطى عاطل – فلا تتدخل إلا عند ما يدعوها رجل التجارة . وحتى فى هذه الحالة يجب أن تظل الدولة شرطياً . ذلك أن خوف الفيزيوقراطيين من الهجمات على حقهم فى الملكية كان شديداً إلى حد جعلهم يطالبون بملك قوى مطلق ، يجمع فى شخصه وحده السلطتين التشريعية والتنفيذية . وخوفاً من أن يتحول إلى طاغية ويصبح ذا أملاك كثيرة ، يجب أن يعهد بتفسير القوانين إلى هيئة مستقلة من القضاة يتوجب عليها أن تتبين جميع القوانين الإيجابية من مطابقتها للنظام الطبيعى مستندة فى أحكامها على كتب الفيزيوقراطيين . وخشية من أن يفسد حتى هؤلاء ، يجب أن يراقبوا هم بدورهم من قبل رأى عام مستنير يتمتع بثقافة اقتصادية سياسية من الطراز الأول .

لهذا كان الفيزيوقراطيون يريدون من الحكومة ، فيما يتبقى لها من صلاحية بعد حماية الملكية الخاصة ، أن تنشر التعليم العام ، ولم يكن لديهم اعتراض على قيامها بالمشاريع العامة وبناء الطرق الصالحة والقنوات ، لأن هذه كانت ذات نفع للتجارة .

آدم سمث والتجارة :

كان الفيزيوقراطيون يعتقدون أنه إذا تحقق هذا المثل الأعلى وإذا أعطى الناس الحرية الاقتصادية الكاملة للسير وفق مصالحهم ، الخاصة ، فإن يد الله التى تمسك النجوم فى أفلاكها لن يعجزها أن تجلب الرفاه والازدهار للبشر . وكان آدم سميث يشاركهم فى هذا الاعتقاد . ولما كانت فرنسا أمة زراعية من الدرجة الأولى فقد مجد الفيزيوقراطيون تلك المهنة وجعلوا منها مصدر جميع الثروات وهاجموا جميع الضرائب غير المباشرة ، ولم يطالبوا إلا بضريبة واحدة على الأرض ،

بيد إن إنكلترا ، رغم كونها زراعية من الدرجة الأولى ، كان لديها طبقة تجارية أقوى كثيراً . فكان الاختلاف الرئيسى بين نظريات آدم سمث ونظريات أساتذته تأكيدها على التجارة . وكان فوق ذلك أقل حباً للاستنتاج الميكانيكى وأكثر ميلا للملاحظة من الفرنسيين ، هذا بالرغم من أن أتباعه لم يلبثوا أن أزالوا عن الاقتصاد السياسى هذه المزايا التى بدت لهم مزعجة . كان يشاركهم فى إيمانهم المتفائل بنظام طبيعى إلهى ، وبالمصلحة الخاصة المستنيرة . وبرأيهم فى وظيفة الدولة ، وبالحقوق الطبيعية فى التملك والحرية ، وبالتجارة الحرة ، وبإلغاء الميركانتيلية ، وبالحرية الاقتصادية ، والمنافسة الحرة وسياسة ومبدأ (دعه يعمل Laissez-Faire) . ولقد أكد على التجارة أكثر التأكيد لاعتقاده أن العمل ، لا الأرض ، هو مصدر الثروة ، وكان يفضل ضريبة الدخل على ضريبة الأرض وكان منتبهاً للثورة الصناعية وتأمل أن ينشأ عن تقسيم العمل زيادة عظيمة فى الإنتاج ، بالرغم من أنه فى الصناعة كان المؤيد النظرى للنظام البيتى لا لنظام المعمل .

ويبدو أن آدم سمث نفسه قد تجاوب مع المزارعين والعمال أكثر مما تجاوب مع التجار وأصحاب المعامل ، وكان ، رغم إقراره بأهمية التجار والصناعيين ، يبدى بعض الريبة بهم . « إن مصالحهم ليست أبداً مطابقة لمصالح الجمهور »[٣١] « فمن مصلحتهم ، على العموم ، أن يخدعوا الجمهور ، بل أن يظلموه ، وعلى ذلك فإنهم كثيراً ما خدعوه وظلموه فعلا »[٣٢] وهو ينادى بالأجور العالية للعمال .

« . . . إذاً فالثواب السمح الذى يقدمه العمل هو كونه سبباً لنمو السكان كما هو سبب لنمو الثروة . والتذمر منه يعنى النواح على أكبر سبب ونتيجة للازدهار العام . . . إن ما يفيد فى تحسين أحوال القسم الأعظم من الجمهور ، لا يمكن اعتباره أبداً أمراً يعيق الجميع . وما من مجتمع يمكنه أن يزدهر ويسعد حقاً ، إذا كان القسم الأعظم من أفراده فقراء تعساء . ثم إن الإنصاف يقضى بأن هؤلاء الذين يطعمون ويكسون ويؤوون جميع أفراد الشعب ، يجب أن ينالوا حظاً من ثمار كدهم يؤمن لهم الكساء والغذاء والمأوى بحالة معقولة »[٣٣] .

غير أن الأرباح الباهظة لها اعتبار آخر .

« إن تجارنا وسادة صناعنا يشكون كثيراً من الآثار السيئة التى تتركها الأجور العالية من رفع للأسعار ، وبالتالى من هبوط فى معدل بيع بضائعهم داخل البلاد وخارجها . ولا يقولون شيئاً عن الآثار السيئة للأرباح الكبيرة ، ويسكتون عن النتائج الضارة التى تتركها أرباحهم الخاصة . وهم لا يشكون إلا من أرباح غيرهم »(٣٤) .

وهو يرى بوضوح القوة الاقتصادية التى يملكها أرباب العمل .

« ليس من الصعب أن نعرف مقدماً أى الفريقين لا بد، فى جميع الأحوال العادية ، أن يملك الأرجحية فى النزاع ، ويجبر الفريق الآخر على التسليم بشروطه . إن أرباب العمل ، لكونهم قليلى العدد ، يستطيعون التكتل بسهولة أكثر ، والقانون أيضاً يخولهم حق التكتل ، أو على الأقل لا يمنعهم منه . على حين يحظر تكتلات العمال . وفى جميع هذه النزاعات يستطيع أرباب العمل أن يصمدوا أكثر من العمال . وتبعاً لذلك قلما يجنى العمال أى نفع من تكتلاتهم — وذلك لأن توسط القاضى المدنى ، وتفوق أرباب العمل فى الصمود ، أو ضرورة العيش التى يخضع لها القسم الأكبر من العمال — لا بد أن تنتهى بإخفاقهم ، وبإنزال القصاص بقادتهم أو بتحطيم هؤلاء القادة » (٣٥) .

ثم إن أرباب العمل يسيطرون على البرلمان .

« وكلما حاول المشرع تنظيم الأمور المختلف عليها بين أرباب العمل وعمالهم فإنه دائماً يتخذ من أرباب العمل مستشارين له . لذلك إذا جاءت القوانين فى مصلحة العمال تكون دائماً عادلة ومنصفة ، ولكنها فى بعض الأحيان لا تكون كذلك إذا جاءت فى مصلحة أرباب العمل »(٣٦) .

إن مشاعر الرحمة هذه الموضوعة فى غير موضعها كانت تعكس نظرة رجعية . لذلك لم يشاركه فيها علماء اقتصاد الصناعة المنتصرة . وقد أسدل ستار من النسيان على آراء آدم سمث فى العمال ، وأصبح ممثلا بالدرجة الأولى ، لسياسة حرية التجارة ومبدأ عدم التدخل أو « دعه يعمل » . ومن أقواله :

« بعد أن تزال بهذه الصورة جميع النظم القائمة على التفضيل أو الضبط ، نجد نظام الحرية الطبيعية البسيط الواضح يقيم نفسه بنفسه . فيترك لكل إنسان ، ما دام لا يتجاوز قوانين العدالة ، الحرية التامة للسعى وراء مصلحته الخاصة بطريقته الخاصة ، وأن ينافس بصناعته ورأسماله صناعة ورأسمال أى شخص آخر أو أية مجموعة من الأشخاص . ويعفى الملك إعفاء تاماً من الواجب الذى يعرضه لعدد لا يحصى من الأخطاء عند ما يحاول أداءه ، الواجب الذى لا تكفى أية حكمة أو معرفة بشرية لأدائه بشكل مناسب ، أعنى واجب الإشراف على صناعات الأفراد الخاصة وتوجيهها نحو الأعمال الأكثر نفعاً للمجتمع . وتبعاً لنظام الحرية الطبيعية لا يطلب من الملك سوى القيام بواجبات ثلاثة ، وهى واجبات عظيمة الأهمية حقاً ولكنها واضحة وميسورة للأفهام العادية . فالواجب الأول هو حماية المجتمع من إرهاب المجتمعات المستقلة الأخرى أو غزوها له . والواجب الثانى هو حماية كل فرد من أفراد المجتمع — إلى أبعد حد ممكن — من ظلم أى فرد آخر ومن جوره ، وهو واجب إقامة جهاز دقيق لتأمين العدل بين الناس ، والواجب الثالث : إقامة وصيانة بعض المنشآت العامة وبعض المؤسسات العامة التى لا يمكن أن يقوم بإنشائها وإدارتها أى فرد أو أية مجموعة صغيرة من الأفراد ، وذلك لعدم توافر مصلحة لهم فى الأمر » (٣٧) .

العلم المظلم فى نظام المعمل :

هذا المثل الأعلى القائم على سياسة الحرية الكاملة فى التجارة ، ترك أثره فى خيال الشعب . فالتجارة كانت آخذة فى النمو ، وكان واضحاً للناس ما

للسياسة المركانتيلية الفظيعة من أثر فى إشعال الثورة الأميركية . لذلك سارعت إنكلترا إلى تبنى برنامج سمث مستثنية من إجراءاتها قوانين الحبوب ــ وهى عبارة عن تعريفة جمركية على الحبوب المستوردة ــ احتفظ بها أصحاب الأراضى حتى عام ١٨٤٦ . وقوانين الحبوب هذه حفظت أفكار سمث حية فى عقول الناس . وعند ما طبقت هذه الأفكار على التجارة كانت النتيجة مفيدة دون شك . لكن القصة اختلفت عند ما طبقت على معامل الثورة الصناعية . ولسنا بحاجة لأن نعيد ذكر العويل المرير الذى كان يصدر بلا انقطاع من الأحداث والفتيات الصغيرات الذين كانوا بمثابة كنز من الذهب لأصحاب المعامل ، وليس من الضرورى كذلك أن يعتورنا الاشمئزاز عند ما نستعرض المسوغات الكريهة لهذه الأوضاع التى كانت الطبقة المتوسطة تعزى نفسها بها . ويكفى لإيضاح ما نقول أن نورد مثلا واحداً ينطوى على وصف أطفال فى الثامنة من العمر يكدحون ست عشرة ساعة فى اليوم :

« يبدو أنهم دائماً يقظون مبتهجون، يسرهم العبث الخفيف بعضلاتهم ، وتلذهم الحركة الطبيعية لمن هم فى مثل سنهم. إن مشهد الصناعة ، لم يثر فى ذهنى أية عواطف حزينة ، بل بالعكس كان دائماً يبعث فى نفسى السرور . إنه لمما يدعو إلى البهجة ملاحظة ما يبديه الأطفال من رشاقة فى وصل الأطراف المقطوعة ، ورؤيتهم أثناء الراحة ، بعد تمرين أناملهم الصغيرة بضع ثوان ، يتسلون باتخاذ أى وضع يختارونه إلى أن ينتهوا من مد الخيوط ولفها مرة ثانية .

إن عمل هذه الجن المليئة بالحياة يبدو كأنه رياضة ينشأ عن اعتيادهم له مهارة تفعم قلبهم بالسرور . أما الإجهاد الذى يورثه عمل النهار ، فلا يبدو من أماراته شىء عليهم فى أثناء خروجهم من العمل عند ما يأتى المساء . إذ هم يأخذون حالا باللهو فى أى ملعب قريب منهم ويستأنفون ألعابهم الصغيرة بنفس الخفة التى تبدو من الصبيان أثناء انصرافهم من المدرسة » [٣٨] .

إن علم التجارة بعد أن تحول إلى علم فى الصناعة ، أخذ على عاتقه كشف

القوانين الحتمية ، التى تجعل الفقر والمرض وجحيم الحياة فى عهد الصناعة الأول جزء من النظام الطبيعى الإلهى. وكان خالقا هذا « العالم المظلم » مالثوس Malthous وهو قسيس محب للخير ، وريكاردو Ricardo من أصحاب المصارف الأثرياء وعضو مصلح فى البرلمان . وجد مالثوس العلة والمبرر لخلق هذا العلم فى قوانين السكان ، وهو لما كان يعتقد بالخطيئة الأصلية فقد ثار على تفاؤل لوك وهلفشيوس وكتب كتابه « بحث فى مبدأ السكان » Essay on the Principle of Population عام ١٧٩٨ معتمداً أول ما يعتمد على فكره الخاص . ثم جمع حقائق تؤيده وأضافها إلى طبعته الثانية وقد ابتدأ من بديهيات زعم فيها أن السكان ، إذا لم تقف الأسباب الطبيعية دون نموهم ، يتضاعف عددهم كل ٢٥ سنة ، فيتكاثرون بنسبة هندسية بينما لا تتكاثر موارد الغذاء إلا بنسبة حسابية . كانت حكمة الله فيما مضى تقضى على القائض من السكان بالأوبئة والحروب والكوارث وأمثالها من الضوابط « الطبيعية » . فلو أن الإنسان كان حكيما لأمكن ، بالإحجام عن الزواج ، تحديد السكان ، ولما بقى من ضرورة لمثل هذه الأوبئة . لكنه ليس كذلك . وبالتالى لن يؤدى أى تحسين فى ظروف معيشته إلا إلى زيادة عدد الأطفال فى العالم وإلى اشتداد البؤس . والسكان يحومون دائماً حول موارد الغذاء ولا يسمحون أبداً بالقضاء على الفاقة . وفوق ذلك كله ، ما من تشريع أو إحسان ، خاص أو عام ، يستطيع أن يخفف شقاء الإنسان . قال :

« أنا لا أرى أية وسيلة تمكن الإنسان من أن ينجو من عبء هذا القانون الذى يشمل كل الطبيعة الحية . فما من مساواة موهومة ، أو أنظمة زراعية ، مهما كان مداها ، تستطيع أن تزيح ضغط هذا القانون ولو لمدة قرن واحد . ولذلك يبدو أنه يحول بشكل قاطع دون إمكان وجود مجتمع يعيش جميع أفراده عيشة ميسورة سعيدة خالية نسبياً . . . إن المجاعة هى آخر وأفظع مورد من موارد الطبيعة . لأن قوة السكان تتجاوز قدرة الأرض على إنتاج أسباب البقاء للإنسان ، حتى يكون من اللازم أن يزور الموت المبكر الجنس البشرى بصورة من الصور . إن رذائل

البشر هي عوامل فعالة وقديرة على إنقاص السكان ، إنها بمثابة النذر فى جيش التدمير العظيم ، وكثيراً ما تنجز العمل الفظيع بنفسها . أما إذا قدر لها الفشل فى حرب الفناء هذه فإن المواسم المرضية ، والأوبئة والأمراض الوافدة والطاعون تتقدم إذ ذاك بأثوابها المخيفة وتجرف الآلاف وعشرات الآلاف من الناس . فإذا لم تنجح فى مهمتها النجاح التام ، تقدمت وراءها المجاعة الهائلة المحتمة فأعادت بضربة قوية واحدة التوازن ما بين السكان وغذاء العالم » [٣٩] .

إن القضاء على عوز الطبقات الدنيا من المجتمع عمل شاق فعلا . والحق أن ضغط الفاقة على هذا الفريق من المجتمع شر راسخ الجذور رسوخاً يتعذر على أية عبقرية بشرية القضاء عليه . وإذا كان لى أن أقترح مسكناً ، والمسكنات هى كل ما يمكن أن تسمح به طبيعة هذه الحالة ، فإن المسكن الذى أقترحه هو إلغاء جميع أشكال الغوث والإحسان الحالية إلغاء تاماً . إن منع عودة البؤس هو — وأسفاه ! — فوق طاقة البشر . ونحن إذ نسعى بلا جدوى للحصول على ما هو فى طبيعة الأشياء من مستحيلات الأمور ، فإننا فى أثناء ذلك نضحى لا بالمنافع الممكنة فحسب ، بل بالمنافع الأكيدة أيضاً .

كان هذا بطبيعة الحال يدخل الطمأنينة إلى نفوس ذوى الضمائر القلقة من أصحاب المعامل ، ويلهم النساء الطيبات القلوب إلى كتابة قصص شعبية عن الاقتصاد السياسى للأطفال . وبقى على داوود ريكاردو ، فى ١٨١٧ ، أن يطبق أفكار مالثوس على علم آدم سمث .

كان ريكارد مصرفياً ناجحاً . وكانت عواطفه إلى جانب الطبقة التجارية فى نضالها ، عقب الحروب النابوليونية ضد مصالح الملاكين الذين كانوا يسيطرون على البرلمان الإنكليزى ، وكان مصلحاً ، ضمن الحدود الضيقة التى كان يعتقد أن الإصلاح ممكن فيها ، بل متطرفاً ، وكان يعتقد صدقاً أن دولة إنكلترا فى زمانه ، ببؤسها وبالنزعات القائمة ما بين طبقاتها الاقتصادية ، تمثل العمل الدائم الحتمى الذى تقوم به القوانين الطبيعية الثابتة فى إدارة المجتمع البشرى . وقد

احتفظ ، على العموم ، بإيمان سمث بسياسة عدم التدخل « دعه يعمل » . وبالمنافسة الحرة ، وشاركه فى إيمانه الشديد بضرورة القانون الطبيعى ، لكن نظره كان أثقب . ومنطقه أقوى من أن يرى الموقف الراهن ملوناً بأى لون وردى . وأخذ القانون الطبيعى يبدو بين يديه من فعل الشيطان لا من فعل الإله . ولكن حيث كان يصور ، وهو آسف ، الأشباح التى يراها حوله ، كانت الطبقة المتوسطة لا ترى فى الصورة التى رسمها سوى التسويغ العلمى لبقاء الأمور على حالها . إن نظرياته — التى ليست فى الحقيقة سوى أول محاولة للتفكير فى مشاكل توزيع الثروة على أساس من معرفة فى الطبيعة البشرية والتنظيم الاجتماعى شديدة التبسيط وكثيرة النقص — هذه النظريات لم تلبث أن تبلورت كسياسة لحزب أو طبقة ، وصارت عقيدة للطبقة المتوسطة .

رأى ريكاردو فى المجتمع ثلاث فئات : الملاكين والرأسماليين والعمال المأجورين ، قضت الطبيعة أن تكون مصالحها متناقضة تناقضاً حتمياً . ولذلك لا يمكن أن يكون التعاون المنسجم بينها سوى حلم فارغ . ومن المهم أن نلاحظ أن كارل ماركس أخذ نقطة انطلاقه من نظرية النضال الطبقى التى قال بها المالى ريكاردو . وذهب ريكاردو إلى أن القوانين الطبيعية للأجور والربح والريع (الإيجار) تحتم أن يزداد الملاك غنى باستمرار ، دون أن يكون له فى ذلك فضل أو ذنب ، هذا بينما يرى كل من الرأسمالى والعامل الأرباح والأجور تهبط باستمرار . إن علم التجارة فى القرن التاسع عشر قد وجد فى قانونه الحديدى فى الأجور الحل الذى يريده رجل الأعمال .

« إن السعر الطبيعى للعمل هو ذلك السعر الضرورى لجعل العمال يعيشون ويتناسلون دون أن يزيدوا أو ينقصوا »[٤١] .

أما إذا ازداد السكان فإن الأجور الحقيقية لا بد أن تهبط دون مستوى البقاء وإذ ذاك يجوع الناس .

« إن أجور العمل مع التقدم الطبيعى للمجتمع ، تتجه نحو الهبوط إذا بقيت

خاضعة للعرض والطلب . لأن عرض العمال سيستمر فى الزيادة بنفس النسبة بينما يزداد طلبهم بنسبة أقل . . . وستسوء حالة العامل بصورة عامة بينما تتحسن دائماً حالة المالك . ومما لا شك فيه أنه لا يمكن تأمين الراحة والحياة الحسنة للغذاء باستمرار ما لم يهتموا هم أنفسهم ، أو ما لم يهتم المتشرع بعض الاهتمام بتنظيم زيادة عددهم ، والإقلال من حوادث الزواج المبكر بينهم ، وحوادث الزواج المبنى على المغامرة . وليست هنالك وسيلة لتحسين حالة العامل سوى تحديد عدد أطفاله . فمصيره بين يديه . وكل اقتراح لا يؤدى إلى الإقلال من عدد الطبقة العاملة هو اقتراح عديم الفائدة . وهذا أقل ما يقال فيه . وكل تدخل من قبل المتشرع لا بد أن يكون مؤذياً » (٤٢) .

هنالك كمية ثابتة من البضائع ، أو « رصيد أجور » معين ، لقسمته بين العمال . فإذا حصّل أحدهم أكثر من حصته فإن الباقين سيخسرون . ولذلك كانت كل محاولة لرفع الأجور ، سواء بالتشريع أم المساومة الجماعية ، صائرة حتماً إلى الإخفاق : فالأجور الحقيقية لا يمكن أن تزيد عما هو ضرورى لإقامة أود العمال . بقى هناك حل واحد فقط . رفع مستوى الحياة . ولكن هذا الحل يعنى ، بدوره ، تخفيض الأرباح ، لأنه لا يوجد سوى كمية معينة لقسمتها بين العمال وأرباب العمل . « إن ارتفاع الأجور لا بد أن يؤدى إلى تخفيض الأرباح »(٤٣) . فالتناقض القائم بين العمال ومستخدميهم بل وبين العمال المحظوظين والعمال الأقل حظاً أيضاً ، هو تناقض مطلق . إن هذا ، والحق يقال قانون حديدى .

ليست مهمتنا أن نتحرى هنا صحة هذه النظريات ، إذ من المتفق عليه بصورة عامة أن ما تتمتع به قوانين مالثوس وريكاردو من صحة لا يقتضى حتماً ما قدماه لها من تأويل ينطوى على اليأس . والحقيقة المهمة فى الأمر أن معاصريهما كانوا يعتقدون بها اعتقاداً لا يشوبه ريب ، ويستخدمون حججهما لنبذ كل محاولة تبذل لتبديل الأوضاع ، وأنهم كانوا مقتنعين حقاً بأن المشاكل الفظيعة

التى جاءت بها الثورة الصناعية هى فى الواقع متعذرة الحل ، وأن أى تدخل من قبل الأفراد أو الحكومات لن يزيد الأمور إلا سوءاً . وحمل القانون الطبيعى وحده جميع عبء الإتيان بتعديل ، أما الإنسان فليس بوسعه أن يأمل فى القيام بأى شىء . إن هذا يعنى ، من الناحية التطبيقية ، عدم التعديل على أعمال الإحسان وعلى ما تقدمة الدولة من غوث ، ويعنى المقاومة الدائمة للتشريع الذى ينظم أحوال المعمل ، وهو التشريع الذى لم يكن يفرضه سوى أصحاب الأراضى الممتلئة نفوسهم بالرغبة فى الانتقام من كل تاجر أو صاحب مصنع « حر » . كما يقضى بسن قوانين صارمة ضد اتحادات العمال وضد الإضرابات مهما كان نوعها . وهكذا أصبح علم الإنسان السلاح الرئيسى فى أيدى المحافظين بعد أن كان فى القرن الثامن عشر يبشر بمستقبل زاهر .

وأفضل ما نختتم به استعراضنا لهذا النوع الخاص من علم الاجتماع فى القرن الثامن عشر ، هو اقتباس فقرة من هربرت سبنسر ، الذى يعتبر من عدة وجوه ابن عصر العقل ، بالرغم من مناداته بمذهب التطور فى منتصف القرن التالى . كان سبنسر ، هو أيضاً ، يعتقد بنظام الطبيعة وبقوانين المجتمع البشرى التى لا تتبدل ، و « بالحرية الاقتصادية وبالمذهب الحر » . قال :

« إن فقر العاجزين ، والمصائب التى تنصب على الغافلين ، ومجاعة العاطلين ، والضربات التى يسددها الأقوياء إلى الضعفاء تترك الكثير من الناس « على الأرض ووسط ألوان من البؤس » ، إن هذه كلها تدابير إرادة طيبة واسعة بعيدة النظر . يبدو من الصعب أن يأتى عامل عديم المهارة لا يستطيع التفوق رغم جهوده كلها ، فيلحق الفقر بصانع ماهر . ويبدو من الصعب أن يطالب عامل أقعده المرض من جراء المنافسة مع زملائه الأقوياء ، بأن يتحمل العسر والفاقة الناشئين عن هذه المنافسة . ويبدو من الصعب أن نترك الأرامل واليتامى للنضال فى سبيل الحياة أو الموت . ولكن رغم ذلك لو نظرنا إلى هذه الأقدار القاسية ، لا منفصلا بعضها عن بعض ، بل على ضوء مصالح الإنسانية الشاملة ، لرأيناها منطوية على أسمى

الإحسان . بنفس الإحسان الذى يقود إلى القبور المبكرة أطفال الوالدين المريضين ، ويعزل ضعيفى العقول ، ومضطربى المزاج ، والمرض ، ليجعلهم ضحايا لأحد الأوبئة .

هناك أناس كثيرون طيبون — أناس نسر بهم ما دام الأمر يتعلق بمشاعرهم— ليس لديهم قوة الأعصاب الكافية ليواجهوا هذه المسائل بما ينبغى لها من صلابة. ولما كانت عواطف الرحمة ، التى تبعثها فيهم الآلام الآنية ، تمنعهم من رؤية العواقب النهائية رؤية جيدة ، فإنهم فى آخر الأمر يسلكون سبيلا خطراً جداً بل قاسياً . إننا لا نعتبر عطفاً حقيقياً من الأم أن تعمد إلى إرضاء طفلها بالحلوى بشكل يضر بصحته حتما . كما أننا نعتبر نوعاً سخيفاً جداً من الرحمة ، تلك الرحمة التى دفعت الطبيب إلى ترك داء المريض يستفحل إلى درجة مميتة لئلا يؤلمه بإجراء عملية له . ويجب أن ننعت بنفس الوصف أولئك المحسنين المزيفين الذين يحاولون أن يدفعوا البؤس الحاضر ، فيوقعوا الأجيال المقبلة فى بؤس أشد . غير أنه يجب أن ندخل فى هذه الزمرة جميع أنصار قانون حماية الفقراء . إن هؤلاء الأصدقاء للمعوزين ينكرون تلك الضرورة القاسية التى ، إذا سمح لها بأن تفعل فعلها ، تصبح حافزاً شديد الوخز للكسالى ، ولجاماً قوياً للمتشردين ، وإنما يدفعهم إلى إنكارها ما تسببه من عويل ونواح هنا وهناك . وهؤلاء الأشخاص البسطاء التفكير ، إذ يعمون عن أن المجتمع فى كل النظام الطبيعى ينفى من جسمه باستمرار أفراده المرضى ، الأغبياء ، الكسالى المترنحين ، الكفرة ، إنهم ، إذ يعمون عن هذه الحقيقة ، رغم حسن نواياهم — يقترحون القيام بتدخل فى مجرى النظام الطبيعى من شأنه ألا يوقف فحسب عملية التصفية ، بل يزيد من الفساد — وذلك بتشجيعه بصورة مطلقة تكاثر العاجزين المهملين بما يقدمه لهم من مؤونه دائمة ، وبإعاقته تكاثر الكُفاة ومضاعفة ما سيلقونه من صعوبة فى تأسيس أسرة . وهكذا نرى هؤلاء الأشخاص الذين يرون الحكمة فى التنهد وإظهار الحزن ، وهم يحاولون القضاء على الآلام المفيدة التى تحيط بنا ، إنما يورثون الأجيال القادمة لعنة متزايدة باستمرار»(٤٤) .

المراجع

1. Buffon, Opening of *Histoire Naturelle.*
2. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, sur M. Locke.
3. Hobbes, *Leviathan*, Introduction.
4. *Ibid.*, Part I, ch. I.
5. *Ibid.*, Part I, ch. II.
6. *Ibid.*, Part I, ch. III.
7. *Ibid.*, Part I, ch. III.
8. *Ibid.*, Part I, ch. V.
9. Locke, *Essay*, Bk. II, ch. 1
10. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sec. 3.
11. David Hartley, *Observations on Man*, ch. I.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, sec. II, prop. viii.
14. *Ibid.*, prop. ix.
15. *Ibid.*, prop. x, xii.
16. *Ibid.*, prop. xiv.
17. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 22.
18. Helvetius, *De l'Homme*, sec. II, ch. 1.
19. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 1.
20. Helvetius, *De l'Homme*, sec. II, ch. 2.
21. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 30.
22. Helvetius, Conclusion to *De l'Homme.*
23. Montesquieu, *Spirit of the Laws*, Author's Preface.
24. Helvetius, *De l'Esprit*, III, ch. 22.
25. *Ibid.*
26. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, 2.
27. Dupont de Nemours, *Maximes du Docteur Quesnay.*
28. Dupont de Nemours, *Origines et Progrès d'une Science nouvelle.*
29. *Ibid.*
30. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, 33.
31. Adam Smith, *Wealth of Nations*, Bk. I, ch. 2.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, Bk. I, ch. 5.

34. *Ibid.*, Bk. I, ch. 5.
35. *Ibid.*, Bk. I, ch. 9.
36. *Ibid.*, Bk. I, ch. 8.
37. *Ibid.*, Bk. I, ch. 10, Pt. 2.
38. *Ibid.*, Bk. IV, ch.9.
39. Dr. Andrew Ure, *Philosophy of Manufactures*, 301.
40. T.R. Malthus, *Principles of Population*, 1798 ed., chs. I, VII.
41. *Ibid.*, ch. V.
42. D. Ricardo, *Principles of Political Economy*, ch. V, sec. 35.
43. *Ibid.*, ch. V.
44. *Ibid.*, ch. VI.
45. Herbert Spencer, *Social Statics*, ed. 1850, ch. 25.

المصادر

بالإضافة إلى المراجع المذكورة فى الفصلين السادس والثامن اقرأ : فى التاريخ الاقتصادى .

P.J. Mantoux, *The Industrial Revolution in the 18th cent.;* F. C. Dietz, *The Ind. Rev.;* M. and C.H.B. Quennell, *Rise of Industrialism;* L.C.A. Knowles, *The Ind. and Com. Revs. in G. Britain, Econ. Dev. in the 19th c.;* J.L. and B. Hammond, *Rise of Modern Industry, The Town Labourer, The Village Labourer;* W. Bowden, *Ind. Soc. in England in the 18th c.;* H. Sée, *Econ. and Soc. Conditions in France during the 18th c.; La vie économique de la France*, 1815-48. L. Mumford, *The Culture of Cities;* G.D.H. Cole, *The Common People*, 1748-1938; Engles, *Condition of the Worlking Class in England in 1844*.

علم النفس

Histories of psychology by M. Dessoir, O. Klemm, J.M. Baldwin, G.S. Brett; Gardner Murphy, W.B. Pillasbury. H.C. Warren, *History of Association Psychology;* G.S. Bower, *David Hartley and James Mill;* D.F. Markus, *Die Associationtheorien im 18. Jahrh.* Thomas Hobbes, *Leviathan, De Corpore; The Philosophy of Hobbes*, ed. F.J.E. Woodbridge; see bib..,

Bk. II, ch. 8. Locke, *Essay*; David Hartley, *Observation on Man*; Hume; Condillac, *Traité de Sensation, Logique;* Helvetius, *De l'Esprit, De l'Homme;* A. Keim, *Helvétius.* James Mill, *Analysis of the Human Mind* (most elaborate) Huxley, *On the Hypothesis that Animals are Automata*, in *Method and Results.*

مونتيسكيو وعلم المجتمع

The Spirit of the Laws. Condorcet, *Commentary and Review of M.'s Spirit of the Laws*, tr.Duane;A.Sorel, *Montesquieu*; ted ed in Bluntschli Faguet, Franck.

الاقتصاد السياسى

C. Gide and C. Rist, History of Economic Dactrines; also History of economics by L.H. Haney, J.K. Ingram, E. Ginzberg, *House of Adam*; *Smith.* J. Bonar, *Philosophy and Political Economy* (good). H. Higgs, *The Physiocrats*; G. Weulersse, *Le Mouvement Physiocratique en France de* 1756 à 1770. Critical interpretations by W.C. Mitchell, in R.G. Tugwell, *The Trend of Economics*; T. Veblen, *The Preconceptions of Economic Science*, in *The Place of Science in Modern Civilization*; O.F. Boucke, *Development of Economics*, esp. ch. II on method; W. Hasbach, *Allgemeine Philiosophische Grundlagen der von F. Quesnay u. A. Smith begrundeten Politische Oekonomie. Les Physiocrates*, ed. Daire, sp. Dupont de Nemours, *Origines et Progrès d'une Science Nouvelle.* Adam Smith, *Wealth of Nations*, ed. Cannan, Seligman; F.W. Hirst, *Adam Smith.* T.R. Malthus, *Principles of Population*; D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*; Nassau Senior, *Political Economy.* Herbert Spencer, *Social Staties*, 1850 ed.; *Man vs. the State.*

الفصل الرابع عشر

علم الإنسان ـ علم الحكومة

أفول الملكية المطلقة :

قادنا درسنا للاقتصاد السياسى شوطاً بعيداً فى القرن التاسع عشر . ولزام علينا الآن أن نعود إلى المراحل الأخيرة من القرن السابع عشر لنبحث فى تطور علم الحكومة الذى استمد فرضياته أيضاً من العلم الأساسى للطبيعة البشرية . ولقد اكتسبنا من تحليلنا الأولى لذلك الفرع الذى عالج بصورة خاصة حياة التجارة تفهماً للمطاليب الأساسية التى نادت بها الطبقة المتوسطة ، والتى فتحت الطرق التى كان محتما على كل تفكير يتناول المجتمع البشرى أن يتبعها : ذلك أنها عرضت دستور المعتقد الحقيقى والمثل العليا لرجل التجارة . وعند ما نلتفت إلى الحكومة وإلى المحاولة لإقامة فيزياء اجتماعية فى ذلك الحقل ، نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام أفكار تقررها إلى حد بعيد هذه المطاليب الاقتصادية . فعند ما جاء القرن الثامن عشر ، كان بنيان الحكومة بكامله قد خسر كل معنى دينى تتمتع به فى القرون الوسطى . وأصبح بصورة صريحة واضحة واسطة لغاية اجتماعية خالصة بعيدة ، ونوعاً من أداة تستخدم لتنظيم المصالح الحقيقية فى الحياة . ومع أن الأهداف الاقتصادية لم تتضح على العموم ، إلا فيما بعد ، لكنها كانت فى الواقع العوامل الفعالة فى تطور العلم السياسى بكامله فى القرن الثامن عشر . والتفهم الصحيح لتلك الأهداف أساسى لتفهم ذلك التطور .

ولو أخذنا أوربا الغربية بمجموعها حتى نهاية القرن ، لوجدنا أن الملكية المطلقة التى سبق أن درسنا نشوءها إبان عصر النهضة ، كانت لا تزال هى النموذج

السائد للمثل الأعلى السياسى . إلا أن مثل هذا الحكم المطلق كان قد فقد دعامته المستندة إلى زعم أنه من مصدر آلهى . وزالت الحاجة إلى مثل هذا الزعم لأن السيطرة الأكليريكية كانت قد تلاشت أمام سلطة الدولة القومية المعترف بها . وتحول الأساس النظرى للنظام الملكى فأصبح الآن « علمياً » بكامله وليس دينياً . ثم إن الأساس العلمانى الخالص الذى جاء به ميكافللى ، والذى أعطاه هوبس شكلا نظامياً ، كان قد فاز نهائياً فى عصر نيوتن . أما المثل الأعلى النموذجى « للمستبد العادل » الذى يحكم وفقاً لقوانين الاقتصاد السياسى متوخياً رفاه الأمة المادى ، فلم يكن سوى تسويغ للحكم المطلق فى عصر النهضة . وبدا أن المستقبل ، فى جميع أنحاء القارة الأوربية تقريباً ، كان لمثل هذا النظام السياسى . وكان من الطبيعى حتما أن تروق للمهتمين بأمور الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى جهود الملوك العقلاء أو « المستبدين المتنورين » فى ذلك العصر ، كفردريك الكبير فى بروسيا وشارل الثانى فى أسبانيا ، وكاترين الثانية فى روسيا ، أو جوزيف الثانى فى النمسا ، أكثر بكثير من حكومة الأعيان المحافظة ، الفاسدة الحمقاء المراغية ، التى سيطرت على النظام الدستورى البريطانى . ولما أخذت رغبة الأقليات الدينية فى التسامح ، تتضاءل أمام نمو اللامبالاة الدينية المتزايدة ، وكانت هذه الرغبة فيما مضى من الدوافع القوية للملكية الدستورية المحدودة ، خيل إلى الأكثرية الساحقة من الناس أن الرغبة الأخرى ، أى الرغبة فى الحرية الاقتصادية يمكن تحقيقها على أحسن وجه برعاية ملك عاقل « فيلسوف » لا يقيد تحمسه للإصلاح أية حقوق أو امتيازات تقليدية .

وقد حافظت كل من البندقية وجنوى على جمهوريتهما الدستورية المتداعية . وفيما عدا ذلك فإن مثل الطبقة الوسطى فى الحكم الذاتى لم يكن لها قوة كبيرة إلا فى سويسرا ، وهولندا التجارية ، وبريطانيا العظمى . وظل الناس فى إنكلترا بصورة خاصة موالين للنظام الدستورى الذى ربحوه بثمن باهظ فى القرن السابق . ولكن بالرغم من أن إنكلترا أصبحت فى هذا القرن بكامله المركز الذى يستوحى منه

جميع الأوربيين فى الأمور السياسية ، فقد كانت ثمار الدستور الإنكليزى فى الحرية المدنية والاقتصادية والتسامح ، هى التى استهوت هؤلاء ونالت إعجابهم ، لا آلة ذلك الدستور الفعلية . ففولتير مثلا الذى عمم أكثر من أى شخص آخر هذه المآثر الإنكليزية ، يبدو وكأنه قد فاته تماماً أنها كانت ثمرة تطور تاريخى طويل فى الحكم الذاتى . فقد أدهشه البرلمان . وأعجب بالضوابط التى فرضها على أمير أحمق شرير . لكنه لم يفهمه قط . وكان يعتقد دائماً أن النظام البرلمانى نظام معقد لتأمين حقوق وحريات يمكن إدراكها بشكل أفضل على يد مستبد قوى مستنير مثل فريدريك .

وكان العامل الأول الذى دفع الفرنسيين أخيراً أن ينظروا بعطف إلى النظام الدستورى الإنجليزى ، وأن ينادوا بديموقراطية فى الحكم أكثر جذرية وتطرفاً ، هو أن آل البوربون كانوا فى القرن الثامن عشر مستبدين ولكنهم من غير ريب لم يكونوا مستنيرين . وهذا الانهيار العملى للحكم المطلق ، مضافاً إليه التجربة الدستورية الناجحة فى الجمهورية الأميركية ، وهى التى تحررت من شوائب الدستور الإنكليزى ، ساق الكثيرين من الفرنسيين أخيراً إلى نبذ المثل الأعلى للحكم المطلق بشكل نهائى ، وهذا بالرغم مما أظهروه من استعداد لإعطاء الحكم المطلق فرصة أخرى للاختبار أيام نابليون . ونشأ من ضغط الحوادث وإلزامها أثناء استعار الثورة أن حكم الحزب الجمهورى الديمقراطى حكماً مؤقتاً . فمهد الطريق للشعبية التى نالها الحكم الجمهورى فى القرن التاسع عشر .

وهكذا فقد تضمن العلم السياسى فى القرن الثامن عشر أربعة اتجاهات رئيسية : أولا : فكرة الاستبداد العلمى المستنير التى سادت فى كل مكان ، ما عدا إنكلترا ، حتى مطلع الثورة الفرنسية . ثانياً : الاتجاه الرامى إلى تسويغ المآثر الهولندية والإنكليزية التى تمت فى العصر السابق . وقد انتشر هذا الاتجاه فى إنكلترا وأميركا واتخذ شكل النظام الدستورى القائم على الحقوق الطبيعية ، وربح بالتدريج بعض الأنصار من ذوى النفوذ فى فرنسا . ثالثاً : الديمقراطية

المبنية على الحقوق الطبيعية التى شرحها روسو ، والتى جربت أثناء الثورة الفرنسية . وقد كيفها كل من جفرسون وجاكسون لتلائم الحياة الأميركية . رابعاً : الطريقة العقلية الجديدة فى معالجة جميع المشاكل الاجتماعية والسياسية التى تطورت ، وتحالفت إبان القرن التاسع عشر مع الديمقراطية ، وتاقت من بانثام Bentham ومدرسته اسم المذهب النفعى . أما كيف نظمت هذه الاتجاهات الأربعة وشكلت علماً سياسياً مخلصاً على نمط علم الفيزياء النيوتونى ، فهذا ما سنحاول توضيحه الآن .

نظرية الحكم المطلق المستند إلى العقل :

لم يظهر فى القرن الثامن عشر دفاع عقلى عن الملكية المطلقة يستند إلى الطبيعة الإنسانية ويضع على أساس ذلك نظاماً كاملا فى الحكم ، مثل الكتاب البليغ الذى وضعه هوبس . إن التقليد وقوة الاستمرار يفسران انتشار هذا المثل الأعلى وشعبيته بقدر ما تفسره الأدلة التى وردت فى تأييده . ففولتير وجماعة « دائرة المعارف » التى نشأت حول ديدرو ، والمدرسة الفيزيوقراطية من رجال الدولة الاقتصاديين العمليين ، لم يكن لهم بالمشاكل السياسية سوى اهتمام ثانوى . ويبدو أنهم اتجهوا صوب الملوك لإسماعهم أصواتهم باعتبارهم أفضل الوسائل لتنفيذ الإصلاحات التى يرغبون بها . وقد أعجبوا جميعاً بثمار النظام الدستورى فى انكلترا ، ولكنهم ظنوا أن ملكة مثل كاترين أو ملكاً مثل فريدريك ، كانا من أحسن الوسائل لتحقيقها . وقد اتفقوا على الدعوة للحرية المدنية ، والمحاكمة بوساطة المحلفين ، والتسامح وحرية القول والكتابة والحرية الاقتصادية ، واتفقوا فوق ذلك كله على الاحترام المطلق لحق الملكية الخاصة والدفاع عنه ضد شهوة الجماهير ومصادرة الملك وأنظمته الاعتباطية . وكانوا جميعهم من الأرستوقراطيين العقليين فلم يؤمنوا بالشعب ، ولم يكن لهم فيه سوى إيمان قليل . وكانوا ينظرون باحتقار إلى طبقة النبلاء الوراثية المتفسخة التى تملك الأرض ، ومن جهة أخرى لم تكن لديهم أية فكرة عن وجود مساواة طبيعية فى المواهب أو عن إمكان سيطرة الجماهير

المعدمة على الحكومة . ويعبر فولتير عن هذا الموقف تعبيراً نموذجيًّا إذ يقول :

« لو قسمت الجنس البشرى عشرين جزء لشكل العاملون بأيديهم تسعة عشر جزءاً منهم . لم يسمع واحد من هؤلاء أن رجلا اسمه لوك قد وجد فى العالم . ما فى الجزء الواحد الباقى من العشرين ، فأى عدد ضئيل بينهم يستطيع القراءة . وتجد بين أولئك الذين يستطيعون القراءة عشرين من قراء الروايات مقابل واحد يدرس العلم . وأما عدد القادرين على الفكر فصغير جدًّا » [(١)] .

ولم تكن لدى فولتير أية رغبة فى أن يدع مفاهيم التنوير تخرج من أيدى هذه الأقلية البورجوازية الذكية . قال :

« تفلسفوا بين أنفسكم قدر ما يحلو لكم ذلك وإننى لأتصور الغواة يعزفون موسيقى جميلة يستمتعون بسماعها . ولكن حذار أن تلعبوا المعزوفة أمام الجهلة القساة الغليظين . لأنهم قد يحطمون الأدوات فوق رؤوسكم . وليكن الفيلسوف تلميذاً لسبينوزا إذا أراد . أما رجل الدولة فلا بد له من أن يقول بوجود الله » [(٢)] .

ونجد ديدرو أكثر صراحة فى التعبير عن هذا الموقف . فهو إذ يوصى بتأليف مجلس استشارى من أجل إحاطة الملك المطلق علماً بحاجات الطبقة المتوسطة ، يقول :

« إن الملكية هى التى تجعل المواطن مواطناً ، وكل من كانت له أملاك فى الدولة تهمه الدولة . ومهما تكن المرتبة التى تعطيه إياها التقاليد الخاصة فإن ذلك يتم باعتبار أنه صاحب ملك . أما حقه فى الكلام وحقه فى التمثيل فمكتسبان من كونه مالكاً » [(٣)] .

ومع أن هؤلاء المدافعين عن الحكم المطلق اعتقدوا بشدة فى الحرية ، فقد كانوا يؤمنون بتلك الحرية التى قوامها الخضوع للقانون الطبيعى ، وخاصة للقوانين الاقتصادية فى الملكية والأمن والحرية التجارية . ومن واجب الملك أن يفرض مثل هذه الحقوق الطبيعية ، وخاصة أن يرتدع عما سموه بـ « الاستبدادية » : أى فرض رغائبه وسلطانه فرضاً عرضيًّا لا يخضع لقانون . وعليه أن يكون قويًّا ،

بحيث يتمكن أن يحمى الناس وأملاكهم . ولكن من واجبه أيضاً أن يكون متمسكاً بالقانون وأن يحجم عن التدخل الاعتباطى . ولم يعترض هؤلاء المفكرون على الحكم الاستبدادى فى حد ذاته بل على أهواء آل البوربون الخاضعين لسلطان خليلاتهم . يقول هولباخ – وهو أحسن نظريى هذه الفئة :

« الحرية هى القوة فى اتخاذ التدابير اللازمة لإسعاد المرء ذاته . . . وليست الحرية كما يفترض البعض فى مساواة مزعومة بين المواطنين . وهذا الخيال المبجل فى الدول الديمقراطية يتنافى تمام المنافاة مع طبيعتنا التى تجعلنا غير متساوين فى ملكاتنا الجسمية والعقلية . . . فالحرية الصحيحة تقوم على الاتفاق مع القوانين التى تعالج التفاوت الطبيعى بين الأفراد ، أى التى تحمى الغنى والفقير ، والكبير والصغير ، والأسياد والأتباع جميعهم على السواء . . . وبكلمة الحرية هى إطاعة القوانين فقط » (٤) .

فعلى الحاكم إذن أن يحمى ملكية الغنى والفقير على السواء .

وقد كره جميع هؤلاء الاستبداد والسلطة الدينية للكنيسة والحرب والحكومة العسكرية ، وكرهوا فوق ذلك كله نظام الضرائب والإسراف الحكومى . فملكهم المستنير سيزيل جميع هذه الآفات . وسيحكم دولته تماماً كما يحكم الله العالم النيوتونى ، بأن يضع بعض القوانين المتسقة لفائدة الجميع ، ثم يعصر قواه من أجل تنفيذ هذه القوانين الطبيعية فى المجتمع البشرى تنفيذاً صارماً . والحقيقة أن اعتقاداتهم السياسية والدينية كانت متوازية تماماً . ولما كان إله كالفان مستبداً مطلقاً ، إرادته ذاتها هى أصل لكل قانون – وهو إله تخيله كالفان بالطبع على شاكلة الحكام المستبدين فى الرينسانس – فإن إلههم وملكهم كانا حاكمين متمسكين بالنظام الطبيعى للعقل . وقد اعتقدوا مع الفيزيوقراطيين أن الملك يجب أن يكون عالماً فى الدرجة الأولى ، يبحث عن القوانين الطبيعية للازدهار الاجتماعى ، حاملا فى يده كتاب الاقتصاد السياسى وعاملا على تنفيذ هذه

القوانين . ويلخص هولباخ قواعد إدارة دفة الدولة حين يقول: « يجب أن تكون السياسة فى تنظيم أهواء الإنسان، وتوجيهها من أجل ازدهار المجتمع فى تيار كلى يتجه صوب السعادة، وفى جعلها تنساق بلطف نحو المنفعة العامة للجميع » (٥) وكما أن الله وضع قانوناً أخلاقيًّا نفذه بأن أقام نظاماً من الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ، تستطيع أن تدركه المصلحة الذاتية العقلية ، هكذا يجب على الملك أن يهدف إلى إقامة نظام طبيعى مماثل على الأرض . وعليه أن يكون الإدارى الخبير الذى يستطيع أن يقرر ما هو أحسن شىء بالنسبة لشعبه ، وأن يضع التشريع الملائم دفعة واحدة ، بشكل نهائى ، فيقودهم بذلك للعمل من أجله .

هنا مجال واسع للفكر بالنسبة إلى أولئك الذين أخذهم الاشمئزاز فى هذه الأيام من الإخفاق الذى صادفه قرن من « الحكم الديمقراطى » ، فأخذوا ينظرون بعطف إلى حكم خبير لا رقابة عليه . فنحن نجد أن هذا المثل الأعلى الذى يتشوقون إليه ، بالرغم من ظاهر جاذبيته ، كنظام مكتوب ، قد جرب بالفعل أثناء القرن الثامن عشر ووجد نظاماً شديد النقص . فقد أخفق لعدة أسباب . منها أن الملكية الوراثية عاجزة عن أن تقدم أية ضمانة على أن الملك سيكون مستنيراً وخبيراً . ولم يثبت آل البوربون عدم كفايتهم فحسب ، بل حتى ورثة الملوك الفلاسفة الحقيقيين أثبتوا ذلك أيضاً . وعلاوة على ذلك فإن ملكاً كجوزف الثانى وجد من المحال أن يحكم عقليًّا ويدخل إصلاحات دون مؤازرة رعاياه مؤازرة فعالة . وحين حاول أن يفرض إصلاحات على شعب هولندا أدى ذلك إلى ثورة علنية . ومع ذلك حين « حررت » الجيوش الفرنسية الظافرة فلاندرز فإن هذه الإصلاحات وإصلاحات أخرى جذرية كثيرة قبلها السكان بحماسة . فقد ركب فى الطبيعة البشرية أن ترفض كل « حرية » كهذه تعطى من عل، وتفضل تقدماً متردداً أوليًّا ينشأ عن فعل الذات على أى عطاء يقدمه مستبد متسامح . هذه هى الحقيقة الواقعة الأساسية التى أثبتت فى النهاية عدم إمكان قيام نظام من السياسة العلمية العقلية التى يسهر على تنفيذها خبير ، كما

أثبتت أيضاً أن المستقبل هو للحكم الذاتى الذى كان ينمو ويتطور فى إنكلترا. فلنعد إذن إلى نظريات أولئك الذين كانوا يتوسعون فى علم الحكومة الدستورية التمثيلية حيث تركناهم عند السوزيوث Althusius فى فصل سابق .

النظرية الدستورية الحديثة :

إن اسم جون لوك ، وهو اسم بارز جداً فى علم الطبيعة الإنسانية ، يأتى أيضاً فى طليعة هذه الفئة التى نادت بالحكم الدستورى فى القرن الثامن عشر . وللوك تاريخياً . أهمية مزدوجة فى العلم السياسى : فهو من جهة لخص الأفكار التى نشأت عن مختلف أوجه النضال فى القرن السابع عشر ، ووضعها فى شكل نظام أصبح المسوغ الرسمى للثورة الإنكليزية التى نشبت عام ١٦٨٩ . ومن جهة أخرى أصبح هذا التسويغ نقطة ابتداء التفكير السياسى فى القرن الثامن عشر . وتوسع مفكرو أميركا وفرنسا فيه بشكل أزعج لوك نفسه . غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن موقف المدافع يفرض على صاحبه قيوداً كثيرة . فهو لا يمكن أن يكون مبدعاً بأى معنى من المعانى ، وإلا فإن حجته بكاملها تفشل فى أن تحظى بالقبول العام الذى يسعى إليه . وعليه أن يستخدم مفاهيم وأفكار شائعة الاستعمال . ومع أنه يستطيع أن يستخلص ثمة نتائج جديدة منها ، لكنه يجب عليه حتى فى هذا المجال ألا يتوصل لأية قضايا لم يسبق أن عرفها الجمهور منذ وقت طويل . وعلى ذلك فلا تبرير لوك للثورة الإنكليزية ، ولا تبرير الأميركيين لثورتهم ، كانا جديدين أو أصليين إلا بمعنى غير مباشر . بل كانا على الأغلب استعمالا نظامياً للمفاهيم المتفق عليها من قبل ، لإقامة الدليل على بعض الفرضيات المحددة . وفى فرنسا وحدها نما العلم السياسى بحرية أكثر ، واتخذ أشكالا جديدة مدهشة ، وذلك لأنه لم يحدث فيها فى القرن السابع عشر تفكير سابق حول الحقوق الطبيعية والمذاهب الدستورية .

وعلى ذلك نجد جميع هؤلاء المفكرين يناقشون قانون الطبيعة ، والحقوق

الطبيعية ، والحالة الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، والحق فى الثورة . فقد تحدرت هذه المفاهيم من عصور تاريخية قديمة ، وشكلت الخطوط الأساسية التى يبنى عليها جدل فى الحركات السياسية فى الدور الأخير من القرون الوسطى والأدوار المبكرة الحديثة ، ولو بشكل نظرى . وإن ما يميز مختلف المفكرين هو التأويل الخاص والمضمون الذى يعطونه لكل من هذه المفاهيم . وهنا يجب أن نكون حذرين فلا نتوهم أن رجلين كلوك وروسو يقصدان نفس المعنى عند ما يستعملان نفس الألفاظ . إن كل نظام سياسى جديد يتضمن فى الحقيقة تأويلا جديداً لهذه الأفكار التقليدية . وهذه التأويلات تقررها بمجموعها المقتضيات العملية للحالات الخاصة التى وضعت من أجلها . وجميع هؤلاء المفكرين قد وافقوا بالطبع على المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة النيوتونى وعلى الخطوط العامة لعلم الطبيعة البشرية . وحين استعملوا صفة « الطبيعى » فقد كانوا يفكرون حتماً بالنظام المنسجم العقلى القائم على قوانين آلهية الذى عممه نيوتن . وقد استعملوا الطريقة الاستنتاجية ووحدوا بين ما هو طبيعى وما هو عقلى . وابتدأوا من بديهيات بدت لهم « طبيعية » وعقلية . أى أن ما اعتبروه معقولا ونافعاً من الناحية الاجتماعية للطبقة المتوسطة ، بدا لهم كأنما الله قد خطه بالضرورة فى نظامه الذى يتضمن قوانين الكون الطبيعية . وعلى ذلك ظهروا كأنما يحملون خالق العالم مطاليبهم السياسية الخاصة . ولا نجد قبل بنثام والنفعيين ، من يقول بأن ما هو نافع اجتماعياً قدر على الوقوف على قدميه دون مؤازرة إضافية على مستوى إلهى أو طبيعى .

دفاع جون لوك عن الأحرار :

نسج لوك على غرار سابقيه فابتدأ مثلهم فى « رسالة عن الحكومة المدنية » Treatise on Civil Government ، نشرها عام (١٦٨٩) من حالة الطبيعة أى تحليل الطبيعة البشرية كما يمكن أن توجد دون حكومة مدنية . وهكذا سعى

أن يحدد الحاجات الطبيعية للإنسان التى أدت إلى إقامة حكومة كهذه . وحدد الأشكال التي يجب أن تأخذها لتقدر على إشباع تلك الحاجات . وبكلمة أخرى يتبع لوك هنا الطرق العلمية المقبولة فى التحليل والاستنتاج . إن الصورة التى رسمها للطبيعة البشرية ، وبالتالى مفهومه « لحالة الطبيعة » ، تتعارض تمام المعارضة مع صورة هوبس لحالة الطبيعة على أنها « حرب الجميع ضد الجميع » ، وذلك لأنه لم يكن يسعى إلى تسويغ الحكم الاستبدادى كما فعل هوبز . فدوافعه وتحليله قريبا الشبه بغروسيوس والثوزيوس. وكان يقول بأن حالةالطبيعة ربما تكون قد وجدت فى الماضى ، وأنها قائمة فى الحاضر فيما يتعلق ببعض العلائق . فهى سابقة للسياسة . ولكنها ، خلافاً لما قال هوبس ، غير سابقة للاجتماع . إنها العلاقة القائمة بين جميع الأفراد الذين لا يعلو عليهم حاكم سياسى مشترك . وقد اعتقد لوك فى إمكان قيام حياة منسقة طيبة فى مثل هذه الظروف ، قال :

« لكى نفهم القوة السياسية فهماً صحيحاً ، ونستنتجها من أصلها ، يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التى يوجد عليها جميع الأفراد ، وهى حالة الحرية الكاملة فى تنظيم أفعالهم ، والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم. ضمن قيود قانون الطبيعة ، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته . وهى أيضاً حالة مساواة ، حيث السلطة والتشريع متقابلان ، لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر ، إذ ليس هنالك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى نفس النوع والمرتبة المتمتعة كلها بنفس المنافع التى تمنحها الطبيعة ، وباستخدام نفس الملكات ، يجب أيضاً أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر » (٦) .

« وبالرغم من أن حالة الطبيعة هذه هى حالة حرية ، لكنها ليست حالة استهتار. فلحالة الطبيعة قانون طبيعى يحكمها . وأحكامه ملزمة لكل فرد . ثم إن العقل الذى هو ذلك القانون ، يعلم الجنس البشرى بكامله عند ما يرجع إليه ، إنه لما كان جميع الناس متساويين ومستقلين فلا يجوز لواحد أن يؤذى الآخر فى حياته أو صحته أو حريته أو أملاكه . . . وأن يمتنع جميع الأفراد عن التعدى على

حقوق الآخرين ، وعن إيقاع الأذى بعضهم ببعض ، وأن يحافظوا على قانون الطبيعة ، الذى يريد حفظ الجنس البشرى وسلامته ، وتنفيذ قانون الطبيعة فى تلك الحالة منوط بكل إنسان ، حيث لكل فرد الحق فى معاقبة من يخرج على ذلك القانون معاقبة تحول دون مخالفته»[٧] .

إن مضمون قانون الطبيعة هذا ، هو لائحة الحقوق المعروفة التى كانت تطلبها الطبقة المتوسطة . « للإنسان . . . بطبيعته السلطة بحماية ملكيته — أى حياته وحريته وأرضه ضد محاولات اعتداء الآخرين وأذاهم[٨] » ويعتبر لوك الملكية أهم الحقوق الطبيعية إطلاقاً . وكل ما أنفق الإنسان عليه جهده ، فقد ملكه .

وتختلف حالة الطبيعة هذه عن المجتمع المدنى بعامل واحد فقط ، فى حالة الطبيعة ، لا توجد مؤسسة مشتركة من أجل تأويل قانون الطبيعة وتنفيذه بينما توجد مثل هذه المؤسسة فى المجتمع المدنى . والحالة الطبيعية قائمة بالفعل فيما بين الدول المستقلة ذات السيادة ، وفى بعض الظروف المعينة ، كأن يلتقى مثلا سويسرى وفرنسى فى غابات أميركا . ومن الواضح الآن أنه إذا عاش الأفراد حقاً فى حالة كهذه فلا بد أن تنشأ فوضى كبيرة عند ما يمارس كل فرد حقه الطبيعى فيعاقب الاعتداءات التى تقع على حقوقه الطبيعية الأخرى . فبديهى إذن أن يفكر الأفراد أن يجتمعوا فيما بينهم لإقامة سلطة مشتركة لتأويل قانون الطبيعة وضمان حقوق كل فرد . وهذا الاجتماع والاتفاق هو « العقد الاجتماعى » .

« لما كان جميع الأفراد بطبيعتهم أحراراً متساوين ومستقلين ، فلا يمكن إخراج أحد من أرضه وإخضاعه لسلطة رجل آخر دون رضاه ، ويحصل الرضا باتفاقه مع غيره للانضمام والاتحاد فى مجتمع واحد ، من أجل راحتهم وطمأنينتهم وإيجاد حياة سليمة بين بعضهم والبعض ، يتمتعون آمنين بممتلكاتهم وينعمون بأمن يزيد عما يتيسر من الأمن لمن لا يشاركونهم فى هذا المجتمع . . . وعندما يتفق أى عدد من الأفراد على هذا الشكل لإقامة بيئة واحدة أو حكومة ، فإنهم

يتحدثون ويؤلفون جسما سياسيًّا واحداً، حيث للأكثرية الحق فى أن تتصرف وتشمل الآخرين»[٩] .

وعلى ذلك فإن العقد الاجتماعى يتضمن إخضاع حق الفرد فى حماية ملكيته إلى تقرير الأكثرية . وهو يتنازل عن هذا الحق وحده ليضمن حقوقه الأخرى . وهو يوافق أن يتقيد بقرار الأكثرية فى هذه المسألة دون سواها ، ويوافق أيضاً أن يساهم بقوته عند الحاجة من أجل تنفيذ قرارات السلطة السياسية التى يخضع لها . ويميل لوك إلى الاعتقاد أن هذا العقد حادث تاريخى قد وقع بالفعل ، مخالفاً بذلك هوبس والمتأخرين من المفكرين — وكان فى ذلك يفكر فى تلك العقود التى تأسست بموجبها المستعمرات الأميركية ، وحكم ويليام الثالث فى إنكلترا . أما فيما يختص بالفرد ، فإنه بمجرد بقائه فى جمع ، أو حيازته للملك يقبل ضمنياً بنود هذا الاتفاق . ولوك كجميع نظريى القرن الثامن عشر ، كان قليل الاهتمام فى نشأة الحكومات وطرق قيامها ، وعظيم الاهتمام بإمكان وجود المسوغات لكون الحكومات على ما هى عليه . وقد اعتقد أن نظريته تتضمن مثل هذا التسويغ . ولكنها حددت بعناية الوظائف الخاصة لكل سلطة حكومية ، وكان فيها قياس يمكن من الحكم عن تجاوز تلك الحكومة هدفها الصحيح ، عند ما يحصل مثل هذا التجاوز .

«وإذن فالغاية الكبرى الرئيسية من اتحاد الناس بعضهم مع بعض لتشكيل دول ، ووضع أنفسهم تحت سلطة الحكومة هى المحافظة على ما يمتلكون . إن حالة الطبيعة تعوزها أمور كثيرة لتحقيق هذه الغاية ؛ ينقصها أولا قانون ثابت أكيد معروف يقبله الجميع ويوافقون على أن يكون مقياس الخطأ والصواب والقياس المشترك للبت فى جميع المجادلات التى تنشأ بينهم . . . ثانياً ينقصها قاض معروف حيادى للبت فى جميع الخلافات وفقاً للقانون القائم . ثالثاً ينقصها فى الغالب سلطة الحكم العادى وتأييده وتنفيذه . . . ينشأ عن ذلك أن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية ، لايمكن أن يعترض فيها قط تجاوز الصالح العام،

ولكنها مضطرة أن تحافظ على ملكية كل فرد ، بإيجاد الوسائل التى تسد نواحى النقص الثلاث المشار إليها ، التى تجعل حالة الطبيعة غير مضمونة وغير سهلة .
وعلى ذلك فإن كل من كانت بيده السلطة التشريعية أو السلطة العليا لأية دولة ، كان لزاماً عليه أن يحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة المعلنة للشعب والمعروفة منه .. وكل ذلك يجب ألا يوجه لأية غاية أخرى سوى سلام الشعب وأمنه وخيره العام »(١٠)

والحق أن السلطة المدنية لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد .

ويقودنا هذا مباشرة إلى نظرية لوك الرئيسية : حين تتجاوز الحكومة فى بعض الظروف عن هذه الحقوق وتخفق فى تأمينها ، تصبح الثورة مبررة طبيعياً وعقلياً . ولا يمكن لأية حكومة أن تكون أكثر من ممثلة للمجتمع الذى يظل بدوره المصدر النهائى لكل سلطة مدنية .

يحتفظ المجتمع دائماً وأبداً بسلطة عليا لإنقاذ نفسه من الدسائس التى يحوكها أى كان ، حتى المتشرعون إذا بلغ بهم الحمق والجنون أن يرسموا وينفذوا الخطط ضد حريات رعاياهم وممتلكاتهم »(١١) .

« حيثما ينتهى القانون يبتدئ الطغيان ، وذلك عند ما يتجاوز القانون إنسان ليؤذى إنساناً آخر . ومن كان صاحب سلطة وتجاوز الصلاحيات التى أعطيت إليه بموجب القانون ، واستخدم ما تحت إمرته من القوة للتعدى على أحد الرعايا بما يتنافى مع القانون ، لا يبقى حاكماً ، وبما أنه فى هذه الحالة يحكم بدون صلاحية ، فتجوز معارضته ، كما تجوز معارضة كل إنسان آخر يتجاوز حق غيره بالقوة(١٢) . وإذن فى أى وقت تتجاوز السلطة التشريعية هذا المبدأ الأساسى من مبادئ المجتمع ، وتحاول بدافع من الطمع أو الخوف أو الحق أو الفساد ، أن تغتصب لنفسها ، أو أن تضع فى أيدى أى إنسان آخر سلطة مطلقة على حياة الشعب وحرياته وأملاكه ، فإنها بخرقها الأمانة على هذا الشكل ، تخسر السلطة التى وضعها الشعب بين أيديها لكى تستخدمها لأغراض

مباينة تماماً لهذه الأغراض ، وتعود السلطة إلى الشعب الذى يحق له استرجاع حريته الأساسية ، وإقامة سلطة تشريعية جديدة (كما يرى ملائماً) ، تضمن سلامه وأمنه ، وهى الغاية التى جعلت الأفراد يكونون المجتمع » [١٣] .

ولا يوضح لوك الطريقة التى يجب أن تحل بها حكومة استبدادية . فهو مهتم بتسويغ ثورة الأحرار التى شبت عام ١٦٨٩ أكثر بكثير من تمهيد الطريق لثورات جديدة ضد تحكم طبقة الملاكين . وجل ما يقوله هو أن « الشعب » يمتلك الحق فى « مناشدة السماء » ويبدو واثقاً فى أن الشعب لن يقاوم الحكومة إلا فى وجه أعظم حدود الاستفزاز .

من الواضح أن لوك كسائر نظريى القرن الثامن عشر ، ينحصر اهتمامه أولا فى رسم الحدود لسلطة الحكومة على أرواح الناس وممتلكاتهم . فعلى الحكومة أن تتقيد بالقوانين الطبيعية التى تضمن الحرية والأمن . وهو من هذه الناحية يسوغ الكفاح الطويل الذى قام به الشعب الإنكليزى بقيادة الطبقة المتوسطة ، ضد آل ستورات . وهو يختلف عن مناصرى الحكم المطلق فى فرنسا ، لا حول هدف الحكومة ، ولكن فى أنه يتخوف من تجاوز الملك لسلطته أكثر مما يتخوف تجاوز الطبقة الفقيرة لحقوقها . ومن هنا كانت أدلته فى تأييد الدستور البريطانى ، تشدد على الزواجر المفروضة على السلطة الحكومية أكثر مما تتحدث عن السلطات التى يجب أن يمنحها ملك مستنير ليستطيع فرض الإصلاحات المرغوبة . وهذا الاختلاف فى الموقف هو أصدق مثل لاختلاف حاجات الطبقة المتوسطة فى إنكلترا عما كانت عليه حاجات هذه الطبقة فى أوربا . وذلك لأن التنظيم التقليدى ، والامتيازات الرهبانية استمرت فى أوربا لمدة أطول . وهو يشدد على المنافع الناجمة من فصل السلطة التشريعية — التى يجب أن تتجسم فى ممثلى الشعب — عن السلطة التنفيذية . فإذا كانت هذه السلطة الأخيرة هى التى تضع القوانين أيضاً فقد يكون بوسعها أن تعفى ذاتها من واجب إطاعة القوانين التى

تسنها وأن تكييف القانون فى وضعه وتنفيذه ، بما يلائم رغباتها الخاصة . وينشأ لها بالتالى مصلحة متميزة عن باقى المجتمع . وإذن فالسلطتان متمايزتان « فى جميع الملكيات المعتدلة والحكومات الحسنة التشكيل » [١٤٢] . وكان أتباع الحكم المطلق يأملون أن يحققوا نفس الغاية بالفصل بين الملك والسلطة القضائية .

هذه الخطة للحد من طغيان الحكومات توسع بها مونتسكيو الذى كان يشترك فى الخشية من الطاغية المستبد والغوغاء على حد سواء . فرسم جهازاً معقداً من شأنه أن يمنع الحكومة من أن تعمل أى شىء تقريباً ، وذلك لخوفه من أن تفعل أمراً سيئاً . وفى فصل مشهور له حلل فيه الدستور البريطانى أخطأ فعلا فى تصور مجرى التطور الدستورى ، ذلك التطور الذى انتهى بإعطاء السلطة المطلقة تقريباً إلى المجلس النيابى ، ولكنه وضع أيضاً نظرية فصل السلطات ، ووسائل التوازن بينها وطرق مراقبتها لبعضها البعض ، وهى أمور أخذ بها واضعو الدستور الأميركى . ففى كل دولة سلطات ثلاث هى التنفيذية والتشريعية والقضائية . أما الصعوبة فى إنشاء حكومة تحافظ على حقوق الأفراد فناجمة عن الحاجة إلى وضع هذه السلطات فى أيد مختلفة بحيث تستطيع مراقبة بعضها البعض وبحيث ينشأ التوازن بين ثلاثتها جميعاً . ويتضمن الدستور الإنكليزى وحده تبايناً بين السلطة التنفيذية والسلطتين التشريعية والقضائية . فالملك ومجلس اللوردات ومجلس العموم والمحاكم المختلفة بما فيها من محلفين من المواطنين — لكل من هؤلاء سلطة كافية لمنع الآخرين من تخطى حدود حريات الشعب

نظرية الدستور الأميركى :

كانت مبادئ لوك هذه ، ومشروعات مونتسكيو ، منتشرة بصفة خاصة بين الأميركيين المهاجرين . فقد كان هؤلاء يجدون فى الشكل المصطنع فى تشكيل حكوماتهم التى قامت إما على أسس تعاقدية أو تجمعية ، أمثلة ممتازة للعقود الاجتماعية . فقد حصرت حكوماتهم سلطانها بصورة عامة ضمن النطاق الذى

اعتبره لوك الدائرة الخاصة للسلطة المدنية . وكانوا فوق ذلك كله معتادين تماماً ، تحت شروط حياة الرواد التى عاشوها ، على قدر كبير من الحرية الفعلية ، ومن عدم تدخل الغير . لذلك وبصورة بديهية بدت لهم مثل هذه الحكومة طبيعية عقلية وإلهية . وعند ما فرض الاتجاه المركانتيلى فى التجارة بعد طرد الفرنسيين قيوداً حدّت حريتهم الاقتصادية ، فإنهم وجدوا أنفسهم يجابهون حكومة بدت وكأنها عازمة على تقييد حقوقهم الطبيعية والتقليدية . عند ذلك برزت جميع القوى المتنوعة التى أدت إلى نشوء الاختلاف القومى بين أميركا والوطن الأم (الأصلى) بقيادة المصالح التجارية التى تجشمت أكبر الخسائر من جراء سياسة المحافظين . وإذن فالأدلة التى سوغت ثورة قام بها الإنكليز ، يمكن أن تدعم ثورة أخرى . وعلى ذلك استند « وطنيو » عهد الثورة الأميركية بصورة طبيعية على أفكار لوك المقبولة ، لتسويغ إجراءاتهم المتتابعة ضد الحكومة الإنكليزية التى كانت تتدخل فى أمورهم فتشوشها . وحين شرع جفرسون بكتابة إعلان الاستقلال لم يكن عليه إلا أن يسطر الأفكار التى كان يأخذ بها جميع المفكرين . قال :

«لم أعتمد على كتاب أو نشرة أثناء كتابته (أى إعلان الاستقلال) ولم أعتبر بأن من مهمتى اختراع أفكار جديدة برمتها ، أو ابتداع شعور لم يعبر عنه قط من قبل . . . ولا أن أجد مبادئ جديدة ، أو أن أبتدع حججاً جديدة ، لم يقل بها أناس من قبل على الإطلاق . بل أن أضع أمام الجنس البشرى المضمون العام للموضوع ، بألفاظ واضحة ثابتة بحيث تحظى بموافقته . . . لقد كان يقصد منه أن يكون تعبيراً عن العقل الأميركى . . . فكل قوته تعتمد إذن على العواطف المنسجمة التى كانت سائدة فى حينه ، سواء أجرى التعبير عنها بالأحاديث أو بالرسائل أو بالمقالات المنشورة ، أو فى الكتب الأولية عن الحقوق العامة ، ككتب أرسطو وشيشرون ولوك وسدنى . . . الخ » (١٥) .

وهكذا كان هذا الإعلان دعوة جديدة إلى حق الثورة الذى دافع عنه لوك

بحماسة فائقة وعلى نفس الأسس التى ساقها لوك فى أدلته .

وكان آباء الثورة متفقين جميعاً على غاية الحكومة كما وضعها جون هانكوك John Hancock « أن أمن الأفراد وأملاك المحكومين هى بصورة بديهية غاية كل حكومة مدنية وهدفها حتى إن محاولة إقامة دليل منطقى عليها يشبه إشعال الفتائل فى وضح النهار لمساعدة الشمس فى إضاءة العالم » (١٦) . وكانت جهودهم النظرية والعملية متجهة كلها للحد من سلطان الحكومة التى تذهب إلى أبعد من هذه الحدود . ومن هنا كان دافعهم الرئيسى الخوف مما قد تقوم به سلطة مثل هذه السلطة . فكان طبيعياً أن يحبذوا الاتجاه إلى إبطال المركزية – وإلى إضعاف السلطة التنفيذية التى عقبت معاهدة ١٧٨٣ . لكن الأفكار الملائمة لتسويغ ثورة معينة لا تؤدى دائماً إلى بقاء حكومة لها من القوة ما يمكنها من تأمين الحرية والملكية . وعقب دور الثورة رد فعل فانتشرت الدعوة إلى مبادئ تقرب من مبادئ الدعاة الفرنسيين القائلين بإقامة حكومة « قوية » . فجفرسون واضع إعلان الاستقلال ، صادف أن كان غائباً حين وضع المحامون البعيد و النظر ، ورجال الأعمال وأصحاب الأملاك الكبيرة نصوص الدستور . وكان هؤلاء أقل خشية من استبداد حاكم ، وأكثر خشية من استبداد الغوغاء . وانصرف همهم الأول إلى ضمان حقوق أصحاب الأملاك الخاصة ضد أكثرية الشعب . فكان هاملتون وماديسون وجون آدمز يمثلون حقوق الطبقات التجارية والملاكين . وقد كان أمثال هؤلاء هم الذين كتبوا الدستور وأمنوا الموافقة عليه . وكانت مهمتهم الصعبة إيجاد جهاز للحكم يستطيع أن يفرض رقابة شعبية ضد سلطة مدنية ممعنة فى القوة ، وقادر فى الوقت نفسه على أن يحمى الحقوق الفردية ضد الشعب . وقد نجحوا نجاحاً بيناً فى مثل هذه المحاولة . وساعدهم فى ذلك عدم وجود حقوق الانتخاب الديمقراطية فى الدول الأميركية الفردية . فذهب فرانكلن مثلا إلى « أن السماح لمن لا يملكون أرضاً بانتخاب المتشرعين إنما هو عمل غير ملائم » (١٧) . وذهب هاملتون إلى أن الذين لا أملاك لهم لا يمكن اعتبارهم ذوى إرادة مستقلة .

ولم ينل نصف الذكور البالغين من السكان ، فى أى من دساتير الدول الأميركية الجديدة حتى حق الانتخاب . وكان يشترط فيمن يتسلم وظيفة حكومية أن تكون له أملاك واسعة من الأرض : فالحاكم فى ماساشوستس مثلا كان يفترض فيه أن يمتلك أرضاً تساوى ألف جنيه استرليني . وفى ميريلاند خمسة آلاف ، وفى جنوبى كاروليـنا عشرة آلاف . وعلاوة على ذلك فقد اشترطت كل دولة ما عدا نيوروك ورودايلاند شروطاً دينية فى المواطن الذى يستطيع تسلم وظيفة حكومية . إن كثيراً من الأفكار التى نعتبرها اليوم أفكاراً ديمقراطية، لم يبشر بها على مستوى واسع ، ولم توضع موضع التنفيذ ، فى عهد الثورة وكانت أقل خطورة فى عهد الدستور . لقد اعتقد جميع آباء الثورة تقريباً بما سموه « الأرستقراطية الطبيعية » . وكانت مشكلة الحكم فى نظرهم هى فى تأمين وجود هذه الأرستقراطية على رأس الحكم .

وأما الاتفاقية الدستورية فإن الناحية البارزة فيها كانت الاهتمام بإيجاد ضمانات للحد من الإسراف فى الديمقراطية لا سيما عندما كانت تهدد مصالح أصحاب الأملاك . فقد أكد جيرى Gerry إن « الشرور التى نعانيها ناشئة عن الإفراط فى الديمقراطية » واعترف أنه « كان مسرفاً فى اتجاهه الجمهورى حتى الآن ، وهو وإن كان لا يزال جمهورياً لكنه تعلم بالتجربة خطر الروح التهديمية »[١٨] وقال راندولف Randolph إن أساس الاستياء بين أصحاب المصالح التجارية والملاكين هو فى « فوران الديمقراطية وحمقها » [١٩] لكن أقوى تعبير عن النظرية الاجتماعية المحافظة التى بنى الدستور عليها موجودة فى كتاب «الاتحادى» The Federalist وهو الدفاع الرسمى عن الدستور وفى كتابات جون آدمز John Adams .

يقبل الاتحادى المبادئ الأساسية التى يقول بها لوك بالرغم من تشديده على أن الحاجة لكبح أهواء الناس هى التى تجعل الحكومة المدنية أمراً ضرورياً ، فيتفق بذلك مع هوبس فى خوفه من الطبيعة البشرية التى لا تخضع لأية رقابة . وغاية الكتاب بكاملها أن يحظى بموافقة أناس كانوا لا يزالون يخافون الحكومة القوية

وذلك بتبيان ما يشتمله الدستور من الكثير من وسائل الرقابة وحفظ التوازن التى تمنع الحكومة الاتحادية من تجاوز الحريات الطبيعية للناس . وأن يقنعهم فى الوقت ذاته بضرورة تأليف « اتحاد أكثر كمالا » من شأنه أن يمنع الطغيان الشعبى و « الفوضى » إذ أن كلا منها يشكل خطراً على حقوق الملكية . وقد وضع الدستور بحيث يكفل أنه لن يكون بوسع الحكومة أن تفعل شيئاً أكثر من تأمين مثل هذه الحقوق ، وأن يكون لها فى الوقت ذاته الصلاحية الكافية لتنفيذ هذا الواجب الضيق المحدود . ويدافع دفاعاً شديداً عن ضرورة إيجاد سلطة تنفيذية قوية تحد من السلطة التشريعية وتحافظ على القانون والنظام . وفوق ذلك كله يجب الاحتراس من سلطة تشريعية كلية القوة . إذ كما قال جفرسون عن هيئة حكومة فيرجينيا التشريعية ، « لاشك أن ١٧٣ مستبداً يساوون مستبداً واحداً فى الظلم » [٢٠] . ولكن بإيجاد نظام المجلسين وإعطاء حق الرفض للرئيس وبالسلطات التى تحتفظ بها كل دولة من الدول ، واستقلال المحكمة العليا ، فإن الأهواء الشعبية للرياسة فى المجلس ، تصبح عاجزة عن مهاجمة الحقوق الطبيعية . كما أن المدة الطويلة للرياسة ولمجلس الشيوخ وانتخاب هذا المجلس عن طريق غير مباشر تضمن التأخير والتفكير الفائق بأية إجراءات جذرية قد تتخذ . وقد تأمل الاتحادى أن يتمكن بمثل هذه الوسائل من ضمان حقوق الملكية ومن المهم أن نلاحظ أنه يهاجم بشدة فكرة وضع أية لائحة بالحريات الشخصية والمدنية ويصفها بأنها ليست ضرورية وأنها خطرة . وأما لائحة الحقوق فقد أضيفت بالطبع إلى الدستور عند ما أصرت على ذلك بعض الدول المترددة وذلك لإغرائها على تصديقه.

ويظهر هذا الخوف من التدخل الشعبى بشكل أقوى فى نظريات جون آدمز الارستقراطية ، زعيم الحزب الاتحادى الذى كان فى أساسه ممثلا لمصالح التجار والملاكين . قال : « لو رجعنا إلى أية صفحة من صفحات التاريخ لوجدنا الأدلة الواضحة على أن الشعب حين يترك دون زاجر أو رادع يصبح ظالماً مستبداً وحشياً بربرياً قاسياً كأى ملك أو مجلس شيوخ يمتلك

سلطة لا حدّ لها . فالأكثرية اغتصبت منذ القدم ودون استثناء حقوق الأقلية ... وجميع المشروعات الحكومية التى تقوم على الافتراض بأن الشعب ، إذا ما امتلك السلطة المطلقة يكون متيقظاً ، حكيما ، فاضلا وثابتاً ، هى مشروعات مخادعة ومبنية على الوهم »[٢١] .

وإذن فمثل هذه الغوغاء يجب ألاّ تحكم . وإنما يجب أن تعطى مقاليد الحكم إلى « الارستقراطية الطبيعية المكونة من الحكماء والأغنياء والصالحين » . ويستفظع آدمز فكرة المساواة بين الناس . فكل مجتمع يتضمن مثل هذه الأرستقراطية المكونة من ذوى المحتد الطيب والمتميزة بوضوح عن « الجمهور البسيط من العمال والفلاحين ، والآليين ، والباعة ، وهم الذين يقومون على العموم بحرفهم وصناعاتهم دون أية معرفة بالفنون الحرة أو العلوم أو أى شىء آخر خارج أعمالهم وما يسعون وراءه »[٢٢] . أما العلامات المميزة لهذه الأرستقراطية فهى أنها مثقفة ، متحدرة من أصل طيب وغنية . ومن الطبيعى أن يعارض آدمز فكرة التناوب فى مدة الرياسة وقال بضرورة تسلمها طيلة الحياة ، بل نادى بالملكية الوراثية : « إن حاكماً وراثيًّا ينتخب مرة واحدة قد يفضل تكرر الانتخابات من قبل الممثلين الذين تتكون منهم السلطة التشريعية »[٢٣] .

ولم يكن لآدمز أية اعتراضات على تطبيق النظام البريطانى فى أميركا . ومع ذلك فقد قبل الدستور باعتبار أنه يتضمن أهم مبادئه . وكان مغتبطاً كل الغبطة بما احتواه من وسائل المراقبة والتوازن ، وقد اعتبر تلك الوسائل كافية لضمان الحقوق الفردية ضد جميع التعديات الممكنة . وكان فى كل ما كتب يستهدف نفس الغاية الأساسية التى يستهدفها لوك ومونتسكيو ، وهى حماية حرية الطبقة المتوسطة المثرية بالتصرف ، فى وجه الملكية المطلقة والديمقراطية على السواء . وكتب عام ١٨٢٥ : « إن المبدأ الأساسى فى عقيدتى السياسية هى أن الاستبداد ، والسيادة التى لا حد لها ، والسلطة المطلقة ، هى ذاتها سواء أكانت أكثرية فى مجلس شعبى ، أو مجلس أرستقراطى ، أو حكم أقلية مستبدة ، أو إمبراطور

مفرد »(٢٤). وبعبارة أخرى فإنه كان فى حقيقة الأمر ممثلا محافظاً لمجمل تلك النظرية السياسية التى كانت الطبقة المتوسطة فى القرن الثامن عشر ترتاح إليها غاية الارتياح لأنها وعدت بالحرية الاقتصادية إلى جانب ضمان الملكية ، وهى النظرية التى دعوناها النظرية الدستورية المبنية على الحقوق الطبيعية .

الديمقراطية على أساس الحقوق الطبيعية — روسو :

ولكن ، كان من المستطاع أن تجعل مقدمات لوك أساساً لنظرية ديمقراطية أكثر تطرفاً . وقد قيض لهذه النظرية أن تظفر فى القرن التاسع عشر . فالديمقراطية التى نعرفها اليوم ، ليست إنتاجاً إنكليزيـًّا وإنما نشأت فى فرنسا ، واعتنقها فى أميركا حزب جفرسون وجاكسون الشعبى . ولم تصبح نافذة فى إنكلترا إلا فى أواخر القرن التاسع عشر ، بعد كفاح طويل قامت به الطبقة العامة وهددت بالثورة عدة مرات . وعلينا أن نبحث الآن القالب النظامى الذى أعطاها روسو لها وتطورها فى أميركا . وروسو من أغرب وجوه التاريخ التى اكتسبت نفوذاً شعبيـًّا واسعاً . فلقد عاش فى عصر العقل . ولكنه لم يكن من ذلك العصر أبداً . وكانت كل حياته قائمة على الشعور أكثر منها على الفكر . وكان كمعاصريه قليل الاعتناء بالحوادث . لكنه أخفق أيضاً فى الأخذ بإيمان عصره بالمنطق والعقل . فلم ير الأشياء قط كما هى بالمعنى العادى . فكل كتبه وحياته ذاتها كما روى قصتها فى الاعترافات أصبحت بالضرورة أقرب إلى الرواية ، ومع أنه لم يكن مثقفاً ، فقد وضع فى التربية كتاباً أصبح فيما بعد من أكثر الكتب فى هذا الحقل وهو إميل Emile . ومع أنه كان يكره الناس والمجتمع فقد هز الناس بعنف لم يتوصل إلى مثله سوى نفر قليل غيره وأصبح أسد المجتمع . ومع أنه كان عاجزاً عن القيام بأية واجبات اجتماعية ، فقد وضع أعنف كتاب فى تحديد الواجب السياسى ، الإسمى وهو العقد الاجتماعى Le Contrat Social ومع أنه كان يكره التطور وتطبيق العقل فى سبيل التقدم ، فربما يكون قد ساهم أكثر من أى من

معاصريه فى تقدم المجتمع .

ومع ذلك فإن حساسية روسو ذاتها ، وشدة مشاعره ، خلفتا لديه وعياً خاصاً بأهمية أفكاره وقوتها — تلك الأفكار التى اعتبرها أبناء عصره أفكاراً مجردة . وبعد أن بنى لنفسه شهرة كمفكر اجتماعى ، وأثر نشره كتاباً محيراً ظاهره التناقض ، أنكر فيه إمكان التقدم الأخلاقى ، أخذ على عاتقه حين بلغ الأربعين من سنه أن يقوم بدراسة جدية لنظريات متقدميه . وبما أنه لم يكن مقيداً باهتمامات عصره ومنطقه ، فقد استطاع أن يدرك بوضوح بعض المبادئ العظيمة التى عمى عنها معاصروه . وبعد عشر سنوات نشر عام ١٧٦٢ كتابين اعتبرا مساهمته الرئيسية فى علم المجتمع وهما كتاب إميل الذى يعالج فيه التربية ، وكتاب العقد الاجتماعى الذى يعالج فيه الحكومة . لكن هذين الكتابين كانا متأثرين فى فن الدعاية أكثر منهما أبحاثاً علمية منظمة . فقد قبلا المفاهيم والأفكار الشائعة فى العلم السياسى والاجتماعى فى القرن الثامن عشر. لكنهما قطعا الصلة بالممهدات التاريخية التى سبقت هذه الأفكار ، وبعلم الطبيعة البشرية اللذين بنيا عليهما . أما ناحية الأصالة والإبداع فى روسو — وكان له من قوة التأثير العظيمة ما حدد ناحية الإبداع — فهى ترجع إلى تعبيره عن مشاعر عصره وإلى مزجه تلك المشاعر بالأفكار المقبولة . وإذا كان مفهومه للطبيعة البشرية القائم إلى حد بعيد على حساسيته المرضية ومزاجه العاطفى مفهوماً خاطئاً إلى حد مريع ، فإن نقصه يرجع إلى تشديده على مظاهر الطبيعة البشرية التى أهملها عصر العقل وأن مزج أفكار عصر التنوير مع عواطف روسو كان موفقاً توفيقاً عجيباً بحيث نال انتشاراً واسعاً . وهكذا حيث أقام الآخرون الدليل على ديانة الطبيعة ، فقد آمن بها روسو فعلا . وحيث افترض الآخرون الحرية والمساواة فقد اعتقد هو حقاً بوضعهما موضع التنفيذ . وعليه فبالرغم مما فى خلقه من نواح كريهة مرضية ، ليس بوسعنا إلا أن نعتقد كما اعتقد معاصروه ، أن فى أعماقه شيئاً من المعدن الصاف النقى . شيئاً جعل الكثيرين يعجبون به إعجاباً شديداً ويتساهلون كثيراً إزاء جميع نقاط ضعفه.

فقد كان مخلصاً وكان صادقاً . ووسط جو بلغ فيه البحث بالمعتقدات التقليدية والمتطلبات الجديدة معاً حد الرياء العقلى واصطبغ بعدم الحقيقة والتصنع ، والسخرية وعدم الإخلاص الفكرى ، فقد جاء روسو بأمر : أمر جديد ، أمر كان الناس بحاجة إليه ، أمر عنيف قوى أصبح علماً مشتعلا لثورة خالصة .

كانت مشكلة روسو سهلة بسيطة ، فالإنسان صالح . أحس ذلك فى غيره كما أحسه فى نفسه . ومع ذلك فالناس أشرار والمجتمع سيء . أخبره بذلك كبرياؤه وعجزه إن يأتلف مع الآخرين . لماذا ؟ ما الذى يمكن أن يقام به لإصلاح هذا الوضع ؟ أحس روسو أنه يعرف الجواب . فالناس فى أعماق نفوسهم صالحون . أى كان بالإمكان أن يكونوا صالحين . وما زال بوسعهم أن يصبحوا أفضل بكثير مما هم عليه . فلماذا إذاً لا يحققون إمكانياتهم الصحيحة ؟ لأن تربيتهم شر كلها . ومحيطهم الاجتماعى شر بكامله . فلو أعطيتهم تربية جديدة ومحيطاً جديداً لانقلبوا بصورة طبيعية إلى شيء يثير المحبة ويستفز الإعجاب. وإذن ففن التربية يجب أن يحقق القابليات الطبيعية فى الأفراد . وعلى الفكر البشرى أن يتناول غرائزهم الطبيعية وينميها بشكل سليم . تلك هى رسالة روسو ببساطتها ولقد أنفق ما تبقى من حياته محاولا أن يعمم أفكار القرن الثامن عشر باعتبارها الوسائل الناجعة لتحقيق مثل هذا التطور . ولقد أصبح رجل جيله البارز ، لأنه قدم خطة واضحة من أجل تحقيق الحرية التى طالما رغبت فيها الطبقة المتوسطة أولا فى الفرد بوساطة التربية . وثانياً فى الدولة بوساطة حكومة صحيحة منظمة .

ويتناول العقد الاجتماعى مشكلة إدراك هذه الحرية عن طريق الحكومة السياسية على أنها المشكلة الرئيسية . لكن روسو عنى « بالحرية » شيئاً يختلف عما عناه المفكرون السابقون إذ كانت بحسب نظريته أقرب بكثير إلى ما رغبت به الطبقة المتوسطة بالواقع . ولم يكن مستعداً ، سواء بمزاجه أو بحياته التى لا تعرف المسئولية ، أن يحدد الحرية كما حددها أصحاب النظرية المطلقة ، ومونتيسكيو ،

أى على أنها الخضوع للقانون الكامل ، شدد كما شدد هلفيثيوس وأتباعه ، أنها يجب أن تأخذ أيضاً بعين الاعتبار رغائب الأفراد الواقعية . ومع ذلك كان يكفى القليل من التفكير لإدراك أن مثل هذه الحرية المطلقة التى تبيح للإنسان أن يعمل ما يريد مستحيلة التحقيق فى المجتمع ، ومن هنا تعريفه الشهير للحرية بأنها « الاطاعة للقانون » . ولكنه القانون الذى يقبله الفرد بحرية لنفسه .

وقد كان يأمل من هذه الطريقة أن يمزج العنصرين الضروريين لأى مجتمع منتظم : الحرية لأن يفعل الفرد ما يريد ، والقانون الذى يخلق الرفاه الاجتماعى « إن مجرد دافع الشهوة هو العبودية . بينما الخضوع لقانون نلزم أنفسنا به هو الحرية »[٢٥] وهو فى شرحه للحكومة المثلى التى يسود فيها مثل هذا القانون اتجه بصورة طبيعية إلى التقاليد الجمهورية ونظريات المدينة ، الدولة التى سادت موطنه ، مدينة جنيفا التى كان يفتخر دائماً أنه من مواطنيها .

أما فى حالة الطبيعة — وهى مفهوم لم يعتبره روسو ضرورياً بأى معنى تاريخى واقعى ، وإنما زينه خياله بحيث أصبح شيئاً مثالياً ورومانطيكياً — فالإنسان يتمتع بحرية كاملة لا قانون فيها ولا شروط للحياة الاجتماعية الصالحة . إن البيئة التى تجمع الأمرين يجب أن ترتكز على مبدء العقد الاجتماعى . أى أن جميع الأفراد يجب أن يوافقوا ولو بصورة ضمنية على أن تحكم الأكثرية . فإذا ما قبلوا بذلك مرة وجب أن يتقيدوا بإرادة تلك الأكثرية حين تأمر أشياء هى فى الواقع لمصلحة جميع الأعضاء . وهكذا ينساق روسو لأن يضع تمييزاً هاماً بين ما يسميه « إرادة الكل » . أى ما يتقرر بنتيجة أى انتخاب ديمقراطى حقيقى ، و « الإرادة العامة » التى ليست إرادة معبراً عنها على الإطلاق ، وإنما تحدد كمثل أعلى : أى ما هو بالحقيقة أفضل شىء لكل عضو من أعضاء المجتمع . والإرادة العامة بتحديدها تستهدف دائماً تحقيق حياة اجتماعية صالحة . فإذا لم تفعل ذلك خرجت عن كونها إرادة عامة . وأما إرادة الكل من جهة ثانية ، فهى سجل لما تريده الأكثرية فى الواقع . فمشكلة الحكومة إذن هى تحقيق الشروط التى تتطابق فيها الإرادة العامة

وإرادة الكل . أى الشروط التى تتيح للأكثرية أن تريد عين الإجراءات التى تشكل جوهر ما تريده بالفعل ، وما هو أحسن شىء بالنسبة إليها . وعند هذا الحد تتضح فرضية روسو ويدخل إيمانه الديمقراطى فى الموضوع . فهو يظن أن أصوات الأكثرية تتطابق فى ظروف محددة تحديداً دقيقاً مع ما هو أفضل شىء بالنسبة للشعب .

« عندما يقترح قانون فى الجمعية الشعبية فليس مايطلب من الشعب تماماً هو الموافقة على القانون المقترح أو رفضه ولكن تبيان ما إذا كان ينسجم مع الإرادة العامة التى هى إرادة الشعب . وعند ما يلقى كل فرد بصوته فإنه يدلى برأيه فى تلك النقطة . وتعرف الإرادة العامة بتعداد الأصوات . فعند ما يسود إذن الرأى المعاكس لرأيى فهذا لا يثبت أكثر أو أقل إمعاناً فى الخطأ بل إن ما ظننته الإرادة العامة لم يكن كذلك . أما إذا ساد رأيى الخاص فانى أحقق عكس ما تبغيه إرادتى . وفى تلك الحالة لا أكون حراً . وهذا يفترض فى الحقيقة أن جميع صفات الإرادة العامة ما زالت كامنة فى الأكثرية . وعند ما يبطل ذلك لا تعود الحرية ممكنة مهما كان الجانب الذى يقف المرء فى صفه »[٢٦] .

وبعبارة أخرى يمكن الاطمئنان إلى أن الأكثرية ، فى تصويت ديمقراطى صحيح ، تعرف ما هو أفضل شىء بالنسبة إليها .

ولكن أية ضمانة لدى روسو فى أن الأكثرية ستعرف خيرها فعلا ؟ ومتى يعرف الناس ما هو أفضل شىء بالنسبة إليهم ؟ والجواب أنهم يعرفون ذلك عند ما يكونون مثقفين وحكماء . ولذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن جميع مفكرى الديمقراطية قد شددوا على الأهمية الأساسية للتعليم فبدون مواطنين أذكياء يصبح حكم الأكثرية ، وبالتالى الأمل فى الجمع بين الحرية والقانون ، أمراً محالا . وقد ذهب روسو إلى أن مثل هذه الحالة السعيدة يمكن أن تتحقق فقط فى دولة مدنية يقطنها ناخبون أذكياء كجنيفا . قال :

« أية شروط صعبة يجب أن تتحقق فى مثل هذه الحكومة ؟ يجب أن تكون

أولا دولة صغيرة حيث يسهل جمع الشعب وحيث يتيسر لكل مواطن أن يعرف جميع الآخرين . ثانياً بساطة كبيرة فى الأخلاق تحول دون تضخم الأعمال التجارية ، ونشوء المشاكل الحادة من وراء ذلك . ويضاف إلى ذلك مساواة واسعة فى المراتب والثروة إذ بدونها لا يمكن أن تدوم طويلا المساواة فى الحقوق والسلطة . وأخيراً أقل قدر من الكماليات بل الاستغناء عنها . لأن الكماليات إما أن تكون نتيجة للثروة ، أو أنها تجعل الثروة أمراً ضرورياً » [٢٧] .

ومما لا ريب فيه أن الحكومة الديمقراطية نجحت بالقدر الذى استطاعت فيه أن تحقق هذه الشروط سواء أميركا ، أو سويسرا ، أو نروج ، أو زيلاندة الجديدة . ولا يختار (الأفراد) بحرية أفضل ما يلائمهم إلا عند ما يكونون حكماء. ولم يكونوا حكماء إلا فى مثل هذه الحالة وحدها .

لم يكن أتباع روسو دائماً مخلصين إلى هذا المبدأ الهام . وكان هو نفسه غير مخلص له فى كثير مما كتب ، فقد بدأ الافتراض بأن كل انتخاب يستطيع حقاً أن يقرر إرادة جميع الأفراد إذا ما توافر لديهم مقدار كاف من المعرفة ، افتراضاً فى غاية السهولة . وعلى ذلك اتبعت جميع الحكومات روسو فى ادعائها حكمة قد تكون عندها أو لا تكون . وفى استخدامها سلطات استبدادية فى سبيل إرغام الأقلية على التسليم . ومن الطبيعى أن تدعى أية أكثرية أن لها سلطة السيادة التى هى فى الحقيقة من حق الإرادة العامة المثالية وحدها ، فينجم عن ذلك أوخم العواقب . فإذا كانت الأكثرية حقاً تعرف صالح الفرد أكثر مما يعرف هو ، أصبح فى استطاعتها إرغامه أن يفعل ما لا يرغب فيه مفترضة أنه كان لا شك سيفعل ذلك الذى فرضته عليه لو أنه على جانب كاف من الحكمة . « ينتج عن ذلك أن الإرادة العامة هى على حق دائماً وتتوخى المصلحة العامة . ولكن لا ينتج عن ذلك أن مناقشات الشعب هى أيضاً دائماً صحيحة . إن إرادتنا هى دائماً من أجل خيرنا . ولكننا لسنا نرى دائماً ما هو ذلك الخير »[٢٨] . وإذن فإذا توصل أى إنسان أو أية فئة من الناس إلى إقناع أنفسهم بأنهم أفضل رأياً من الأكثرية ،

لكان بوسعهم استعمال أدلة روسو فى دعم حكم استبدادى متسامح . وإن أفعال روبسبيير ونابليون لأمثلة على ما يمكن أن تؤدى هذه النظرية إليه . فكل من استطاع أن يزعم بنجاح أنه يعرف الإرادة العامة يستطيع أن يستبد بمن يخالفه . « وهذا لايعنى سوى أنه سيرغم أن يكون حراً »[٢٩] .

وهكذا فإن تمجيد روسو للأكثرية فى الواقع أدى إلى إهمال أية فكرة عن وجود حقوق طبيعية للفرد التى لا يمكن تخطيها . وهى عكس نظرية لوك التى أجاد فى التعبير عنها جون آدمز حين قال بأن الأكثرية يجب أن يخشى جانبها قدر ما يخشى أى ملك . فهى تعطى الحكومة الشعبية سلطة فائقة فى أن تعمل ما ترغب القيام به ، حين أن النظرية الإنكليزية حاولت أن تمنع الحكومة من أن تعمل أشياء كثيرة . ولقد شهد القرن التاسع عشر المحاولة للجمع بين هذين المثالين المتضادين . ولما استوجبت الظروف والأحوال نوعاً من العمل تراجع لوك وآدمز أمام روسو . لقد اتفقنا مع مواطن جنيفا . « أن كل إنسان يتنازل بوساطة التفاعل الاجتماعى عن قسم من قواه ومصالحه وحريته فقط . ولكن لا بد من الإقرار أيضاً أن صاحب السيادة (الأكثرية) هو وحده الذى يقرر ما هو هام »[٣٠] وهكذا فإن نظرية روسو كما طبقت فى الثورة الفرنسية هى التى شكلت الأساس للدولة الجماعية Collectiviotic الحديثة .

لكن هذه البذور الاشتراكية المقبلة لم تكن واضحة لأكثر معاصرى روسو وكان أكثر ما رأوه من روسو أنه جعل صاحب السيادة ، وجعل الحكومة مجرد أداة تنفيذية غرضها تنفيذ الإرادة الشعبية . وحيث بررت نظرية لوك فى الحقوق الطبيعية القيود الدستورية المفروضة على الحكومة ، فأن مفهوم روسو للسيادة الشعبية أيد اللجوء إلى ثورة حقيقية فى سبيل توطيد حكم الأكثرية . فكان روسو هو الذى نفخ بوق الثورة :

« ليس تأسيس الحكومة عقداً بل قانوناً وأن الذين تودع لهم السلطة التنفيذية ليسوا أسياداً للشعب إنما موظفوه . وبوسع الشعب رفعهم أو خلعهم عند ما يرغب

بذلك والمسألة بالنسبة إليهم ليست مسألة عقد على الإطلاق وإنما هى إطاعة القانون . وهم حين يضطلعون بأعباء الوظائف التى تفرضها الدولة عليهم فإنهم يقومون بواجبهم كمواطنين لا أكثر ، وليس لهم أى حق فى أن يناقشوا الشروط»(٣١).

ديمقراطية جفرسون :

استعملت هذه النظرية فى فرنسا من أجل تسويغ مطالب الطبقة المتوسطة ضد الحكومة التقليدية . وفى أميركا استخدمها الزعماء الشعبيون ضد الحزب الاتحادى الذى يمثل المصالح التجارية والمتملكين . وتوسع فيها جفرسون من أجل تأييد المزارع الصغير ضد المزارع الكبير والتاجر ، ونجح عام ١٨٠٠ . حتى إذا جاء جاكسون طبقها تطبيقاً كاملا على شروط حياة الرواد الأميركيين . وبينما كانت الحرية والمساواة والحكم الذاتى مجرد نظريات فى فرنسا ، فقد أصبحت فى أميركا من حقائق الوقائع ، متصلة بطبيعة الحياة ومرتبطة بالأرض . فالأكثرية كانت تتألف من المزارع الرائد الذى عاش دائماً حياة حرة من أى تدخل حكومى ، واضطر أن ينمى فى ذاته مقدرة على مجابهة كل مشكلة طارئة وحل جميع الصعوبات التى يجابهها فى حياته المنعزلة . وعلى ذلك فقد اعتبر الحرية والمساواة الشرطين الطبيعيين البديهيين لحياة الإنسان ، والنظرية الديمقراطية ، أمراً مسلماً به . أما ما قام به جفرسون فهو أنه عبر تعبيراً حسناً عما أراده بالفعل واعتقد به معظم الأميركيين الذين لم يتميزوا عن بقية المواطنين بما كان لديهم من أملاك واسعة كأصحاب المزارع الكبيرة فى الجنوب وتجار المدن .

كان المثل الأعلى لجفرسون المجتمع البسيط الزراعى المقتصد الذى كان يعيش فى المستعمرات . وكان يكره المدن والصناعة وظن أنها لا تأتلف مع مجتمع سليم عاقل :

«إن الذين يكدون على الأرض هم شعب الله المختار — هذا إذا اختار شعباً على الإطلاق — وهم الذين جعل من صدورهم معاقل للفضيلة الصحيحة الكبيرة .

وهم الموقد الذى يحفظ فيه تلك النار المقدسة مشتعلة التى لولا ذلك لانطفأت جذوتها من الأرض . إن فساد الأخلاق بين جمهور المزارعين ظاهرة لا نجد مثالا واحداً عليها فى أى عصر أو أية أمة . إن الاعتماد على الغير يورث الخنوع والدناءة ، ويخفف بذور الفضيلة ويخلق أسباباً ملائمة لتحقيق المطامع . . . وعند ما يزدحم الأميركيون فى المدن الكبيرة فوق بعضهم البعض كما هى الحالة فى أوربا ، فإنهم يصبحون على مثل الفساد الذى يعم أوربا » (٣٢).

ومع أن جفرسون كان يعرف فرنسا فقد كان المثال الفرنسى هو الذى استهواه أكثر من النظرية الفرنسية . وقد أخذ أفكاره الديمقراطية عن لوك قبل أن يسمع بروسو على الإطلاق . فقد لائم مذهب لوك بحيث ينطبق على هذه الظروف الأميركية مثلما طبق روسو من قبل مذهب لوك على شروط الحياة الفرنسية . وآمن بقوة بالحقوق الطبيعية ، وبأننا فى العقد الاجتماعى لا نتخلى عنها ، وإنما تتاح لنا الفرصة لتطبيقها تطبيقاً أفضل . وذهب أكثر من الاتحاديين بكثير فى القبول بفرض حدود ضيقة جداً على وظيفة السلطة المدنية . لكنه شدد على سيادة الشعب ، ونادى بأن الموافقة الفاعلة من جانب المحكومين أمر أساسى لا غنى مطلقاً عنه . وتطرف فى حد الترحيب بالفتن كثورة (شيه) Shey . وخشى إن غير الأميركيون عادة الثورة ضد حكومتهم . قال « أرجو أن لا يسمح الله إن تمضى عشرون سنة دون ثورة كهذه »(٣٣) . واعتقد أن كل جيل يجب أن يعيش تحت حكم دستور يضعه بنفسه . ولما حسب أنه خلال ثمانى عشرة أشهر يقضى نصف أولئك الذين تجاوزوا الواحدة والعشرين ، فقد طالب بتعديل الدستور أى بوضع عقد اجتماعى جديد كل تسع عشرة سنة على الأقل . وتساءل عما إذا لم يكن بوسع الإنسان فى حالة الطبيعة الأولى أن يعيش حياة أفضل بدون أية حكومة على الإطلاق .

ومع أنه أقر المساواة فى إعلان الاستقلال لكنه لم يعتقد بالفعل أن الناس متساوين بالمواهب فهناك أرستقراطية طبيعية لا كأرستقراطية آدمز مبنية على

الولادة والثروة وإنما قوامها أولئك الذين يتميزون بصورة طبيعية على أقرانهم فى كل حقل . « إن أفضل شكل للحكومة هو الذى يتيح بالفعل انتقاء خالصاً من هؤلاء الأرستقراطيين الطبيعيين لوظائفها »[٣٤] . والديمقراطية تنتخب بصورة طبيعية الصالحين الحكماء وأصحاب المزارع من المثقفين كجفرسون ذاته . وعلاوة على ذلك كله فالشعب لا بد أن يوثق به . وبوسع الأفراد المتوسطين أن ينتخبوا حكاماً يحكمون وفق مصالح المجتمع — شريطة أن يخضع المجتمع للشروط التى قالها روسو أيضاً . والحقيقة أن هذه الثقة بحكمة الشعب جعلته ينفصل تقريباً عن الاتحاديين أمثال آدمز قال : « إننا كلنا نحب الشعب . ولكن أنت تحبه كما تحب أطفالا لا تخشى أن تدعهم لأنفسهم دون مربيات . وأنا أحبه كما أحب راشدين أترك لهم حرية الحكم الذاتى »[٣٥] . هذا الإيمان الذى رافقه تشديد على أن الحكومة يجب أن تتصلب فى حصر جهدها بصيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، هو جوهر ديمقراطية جفرسون . وقد نجم عن هذا بشكل عملى ذلك الشك القوى فى الحكومة الحازمة المركزية الذى تجسد على يدى الحزب الجمهورى والذى تمكن من إخراج الاتحاديين من الحكم عام ١٨٠٠ . « عنت ديمقراطية جفرسون ببساطة سيطرة الجماهير القروية على الحكم تحت قيادة الأرستقراطية من كبار المزارعين الذين يمتلكون العبيد ، والإنكار النظرى لتأييد مصلحة أية فئة رأسمالية مصرفية نقدية أو صناعية »[٣٦] .

ديمقراطية جاكسون :

وعند ما جاء عام ١٨٢٤ كانت الشروط قد تغيرت . فقد نشأت فى الغرب الجديد طبقة رواد كبيرة لم تعد تعتقد أبداً « بالأرستقراطية الطبيعية » ، كما نشأت فى المدن طبقة من العمال . وعلى ذلك فحزب جاكسون الديمقراطى الذى تسلم مقاليد الحكم عام ١٨٢٨ كان أكثر ميلا إلى التشديد على المساواة ، هذا مع تشدده فى الوقت ذاته على حقوق الأفراد الطبيعية . وحيث انتخب أتباع

جفرسون أفضل الرجال إلى المجالس التشريعية وتركوهم يحكمون بما يرونه مناسباً فقد جاء جاكسون لينتزع الثقة من مثل هؤلاء الرجال خوفاً من أن يلجأوا إلى جانب أصحاب المصالح الخاصة . لكن هذه الهيئات الأرستقراطية المنتخبة مع ذلك من جانب الشعب خدمت كبار المزارعين فى الجنوب والتجار فى الشمال أكثر من سواهم ، ذلك بالرغم مما كانت تكنه من محبة وعطف على المزارع الصغير المناضل . وأخذ الشعب البسيط فى الغرب ، وفى المدن يحاول الآن فى أن يحد من هذه الأرستقراطية التشريعية بوساطة سلطة تنفيذية قوية . فانتخب جاكسون كمحام عن الشعب ضد المشترعين النبلاء . أما الضربات التى وجهها ضد مصالح المتمولين ومستثمرى الرقيق فقد استوحاها من شعوره بأنه يؤدى واجباً ائتمنه الشعب عليه . واتسعت أيضاً سلطات حكام الولايات اتساعاً كبيراً . وبدأ التخوف الشعبي موجهاً الآن لا ضد سلطة تنفيذية مستبدة قدر ما كان موجهاً ضد « أرستقراطية متجاوزة » . وإلى جانب هذه الزيادة فى مسئولية السلطة التنفيذية ، أهملت النظرية القديمة القائلة بحق ممثلى الشعب أن يشرعوا بما يرونه مناسباً . وفقدت الدائرة الانتخابية أهميتها . وربط المتشرعون أنفسهم بناخبيهم . ثم أنقصت مدة النيابة ، وألغيت الشروط الملكية للاشتراك فى الانتخاب النيابى وهى التى كانت قد وضعت من قبل لتضمن إيصال المثقفين « الجنتلمن » إلى المجالس التشريعية . وحل مكان النظام القديم فى تعيين الموظفين الثابتين نظام مبنى على تناوب الوظائف وهو نظام يستند إلى النظرية (التى كانت تصدق إلى حد بعيد فى الغرب الذى فتحه الرواد) القائلة بأن أى رجل يصلح لأية وظيفة ، وأن البقاء طويلا فى مركز ما يجعل صاحب ذلك المركز بعيداً عن التحسس بالمطالب الشعبية . وما حل عام ١٨٣٠ إلا وكانت جميع الدول الأميركية قد أبطلت قيود التملك المشترطة من أجل الانتخاب ، واعترف بحق الانتخاب والترشيح لجميع الرجال . واتجه كل شيء صوب حكم ديمقراطى يقوم عليه رئيس قوى ينتخبه جميع الشعب ويعتبر مسئولا أمامه عن أعماله . وهكذا

أدت الظروف الأميركية إلى مثل أعلى قوى الشبه بذلك الذى أدت إليه نظرية روسو فى فرنسا . وكان لجاكسون من الحكم تقريباً قدر ما كان لروبسبيير ونابليون .

المنهاج النفعى :

هذه الاتجاهات الهامة الثلاثة فى الفكر السياسى كان بينها كلها عنصر مشترك : فقد قصد منها أن تعفى على المؤسسات التقليدية وأن توجد أحوالاً جديدة تستطيع فيها الطبقة المتوسطة أن تضمن حقوقها التملكية، وأن تكون حرة لتجنى المال حسبما ترغب . فقد منح الحكم الاستبدادى ثقته لملك متنور عالم . ووثق الحكم الدستورى بالحقوق التى يكفلها القانون كما وثقت الديمقراطية بالشعب . غير أن أياً من هذه الاتجاهات الثلاثة ، وبالرغم من تأثرها الشديد بعلم الطبيعة الإنسانية ، لم تستنتج منه بصورة نظامية وبروح علمية صحيحة . وكانت الفرضيات الأساسية كلها مبادئ حدسية مستقلة ، عكست الحاجات المباشرة، أكثر منها نتائج مستخرجة من البحث فى الإنسان . على أن هنالك طبقة رابعة من المفكرين ، بالرغم من اتفاقها مع الدستوريين فى منهاجها العملى وصلت إلى نتائجهم ولكن بطرق علمية أكثر بكثير من طرقهم . وهذه الطرق تتباين بشكل هام ، وتعبر تعبيراً قوياً عن روح العصر التالى بحيث أنها تستحق بحثاً دقيقاً .

لقد عالجت الاتجاهات الثلاثة المتقدمة كلها مشكلة الحكومة من وجهة نظر قانونية . وبحثت الحقوق الطبيعية التى يمتلكها الإنسان إما عن طريق العرف القانونى ، أو عن طريق التشريع الإلهى . وأما فى الواقع فجميع نظريات الحقوق الطبيعية ، كانت تسعى لأن تجد لها سنداً فى الطبيعة أو فى الله ، من أجل تأييد الامتيازات التى حسبت أن من المرغوب به اجتماعياً تأمينها للأفراد . وكانت تستشهد فى دعوتها بالنظام الطبيعى والإلهى وما لهما من وزن وما أحيطا به من احترام خلال الأجيال ، ضد الفوضى الاجتماعية القائمة ، وتحبيذاً للتغيرات التى

بدت لهم نافعة . ولكنهم جميعاً خلطوا بين الحقوق التى يبدو من النافع منحها للمجتمعات وأعضائها ، بالحقوق التى أخذها أولئك الأعضاء مباشرة من الله . وقد رأينا كيف أدى ذلك بمفكرى الاقتصاد السياسيين إلى مفهوم جامد متشدد فى النظام الاجتماعى وتحول بسرعة مع تغير الظروف من أداة للإصلاح إلى أداة للرجعية . وقد شعر أصحاب المذهب النفعى وحدهم أن المجتمع البشرى — ككل مؤسسة وكل معتقد — قادر على أن يقوم على أساس عقلى متين دون الاستعانة بالطبيعة أو الله لإعطائه سنداً أقوى . أما البحث فيما إذا كان أى منهج للمجتمع طبيعيّاً أو إلهيّاً فبحث غير ذى أهمية . ولكن المهم هوما إذا كان معقولا ونافعاً من الناحية الاجتماعية . وزعموا أن العقل الإنسانى يستطيع بنفسه أن ينقد التقاليد التاريخية المضحكة فى السياسة أو فى الدين ولا فائدة ترتجى أبداً من الاستعانة بالعوامل الخارجية . ومن هنا كان النقد الذى وجهوه ضد القديم ، وضد الحجج الشائعة فى الدفاع عن الجديد متفقاً تماماً مع مبادئ علم القرن الثامن عشر . ولربما لم يكن هذا النقد أداة قوية للدعاية . لكنه برهن مع ذلك أنه كان أكثر مرونة متكيفاً مع الشروط الاجتماعية المتغيرة .

وبوسعنا أن نقتفى آثار هذه الروح فى لوك ذاته وتطورها عند هلفيثيوس Helvetius . لكن الذى أعطاها تعبيرها الكلاسيكى القوى هو جيريمى بانثام Jeremy Bentham . تدرب بانثام على مهنة القانون لكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية اللاعقلية المشوشة التى كان يتكون منها القانون الإنكليزى حينذاك . ولم يكن أى احترام للماضى أو لما يزعم أنه ممعن فى القدم . وقد اعتقد وفقاً للطريقة النموذجية فى القرن الثامن عشر أن كل قانون يجب أن يعكس بالاستناد إلى خدمته لحاجات اليوم ، وإن ما لا يستطيع أن يثبت أمام هذا المقياس يجب إهماله مهما كان تاريخ حياته ، أو مهما كانت شهرة المدافعين عنه . وكانت مبادئ برنامجه الاصلاحى فى القانون والدستور تقوم على أن يكتشف المتشرع أولاما يرغب الناس به ويحتاجونه ثم يضع القوانين لتأمين ذلك .

أما كامل الجهاز الخارجي للحقوق الطبيعية ، وحالات الطبيعة والعقود الاجتماعية والبحث التاريخي بصورة عامة فقد أهمل أمرها ببساطة : كان بانثام من الذكاء بحيث أدرك تماماً ما كان مفكرو عصره بالفعل يقومون به وعلى جانب من الصراحة يدفعه لأن يعلن عنه بوضوح .

قبل بانثام علم الطبيعة الإنسانية وحاول أن يجعله أكثر دقة . وبعد أن حلل أصول العمل البشري استنتج مع عصره أن الناس يعملون بدافعين : اجتلاب اللذة ، ودفع الألم « ولهم وحدهم أن يعينوا ما يجب أن تقوم به وأن يحددوا أيضاً ما سنفعله »(٣٧) وهكذا يكافح كل إنسان من أجل إدراك السعادة ، تلك الحالة التي يختبر فيها أكبر عدد من اللذات ، وأقل قسط من الآلام . وعلى الأخلاق أن تعين مبادئ التصرف التي توصله إلى هذه الحالة . ولذلك خصص بانثام صفحات عديدة دقيقة محاولا وضع مثل هذا الحساب الدقيق للملذات والآلام . وعلى علم التشريع أن يحدد بصورة مماثلة الشيء الذي سيعود بأعظم السعادة لأكبر عدد من الناس وأن يضعه في شكل قانون : « يمكن أن يقال عن عمل ما إنه يتفق مع مبدأ المنفعة عند ما يكون الاتجاه فيه لزيادة سعادة المجتمع أكبر من أي اتجاه لإنقاصها »(٣٨).

ما هي مصلحة المجتمع وما هي سعادته ؟ « المجتمع جسم وهمي يتألف من أشخاص الأفراد الذين يعتبرون مشكلين له وكأنهم أعضاؤه . ما هي مصلحة المجتمع إذن ؟ إنها مجموع مصالح الأعضاء العديدين الذين يتشكل منهم »(٣٩). فمشكلة المصلح الاجتماعي لم تعد في البحث عما هو طبيعي أو إلهي في المجتمع . بل هي في الحقيقة البحث عن الإجراءات التي ستعطي بالواقع أكبر لذة لأكبر عدد « إن سعادة الأفراد الذين يتألف المجتمع منهم ، أي لذاتهم وأمنهم ، هي الغاية الوحيدة والنهائية التي يجب أن يضعها المتشرع نصب عينيه : والمقياس الوحيد الذي بالاستناد إليه يجب على كل فرد أن يكيف سلوكه قدر ما يعتمد ذلك على المتشرع »(٤٠).

وهكذا يصل بانثام إلى النتيجة المنطقية من المقدمات العامة فى القرن الثامن عشر . لقد كان من المتفق عليه أن الله هو مثل هذا المتشرع يضع القوانين من أجل السعادة الكلية للجنس البشرى . ولقد سعى الناس حتى الآن لأن يجدوا قوانين الله تلك فى الطبيعة . أما تحت تأثير بانثام فقد أخذو يسعون لتقليد الله ووضع قوانين مماثلة للمجتمع البشرى . وهكذا فما صنعه الله للطبيعة والإنسان معاً يجب أن يصنعه المتشرع للمجتمع .

ومع أن مفهومنا للطبيعة البشرية والحاجات البشرية قد نما وأصبح بصورة عامة أكثر تعقيداً من مفهوم بانثام ، فإن مناهجه صادف قبولا عامًّا تقريباً ، فهو علمى من حيث إنه برنامج للبحث وإنه قادر على أن يتكيف بمرونة ملاءمة جميع الأحوال . وسواء بشر النظاريون الحديثون بملكية خاصة أو بشيوعية الخيرات ، وسواء سعوا وراء ديمقراطية كاملة أو نوع من الأرستقراطية فإنهم يعتمدون على مبدأ بانثام القائل بأكبر خير لأكبر عدد من الناس . وهم فى أيامنا هذه لا يرجعون إلى الحقوق الطبيعية أو التقليدية إلا عند ما لا يستطيعون أن يجدوا مثل هذا الأساس لمشروعاتهم .

كان بانثام نفسه الناطق بلسان الطبقة الإنكليزية المتوسطة . وقد بدا له أن ما تطلبه هذه الطبقة هو أفضل شيء للمجتمع . فا لحكم المطلق ، والمركانتيلية ، والتدخل الحكومى بصورة عامة لم تكن نافعة . أما الحكومة الدستورية الحافظة للأمن والعدالة والحرية الفردية وخاصة التنافس الاقتصادى الحر ، والحريات المدنية وحق الملكية فقد كانت نافعة . ولذا فقد انضم إلى الدستورين من مدرسة الحقوق الطبيعية فى إنكار ما أنكروه وفى الدعوة إلى ما دعوا إليه . لكنه أيد مطالبهم لأسباب مختلفة وانتقد أدلتهم بذات الشدة التى انتقد بها أدلة أتباع المدرسة التقليدية :

« القاعدة العامة من أجل زيادة مجموع الثروة القومية هى أنه يجب على الحكومة ألا تفعل شيئاً أو تحاول شيئاً . فشعار الحكومة وكلمة السر فى هذه

المناسبات يجب أن تكون — كن هادئاً — ولهذا الهدوء سببان رئيسيان :

(١) لا حاجة بصورة عامة إلى أي تدخل من قبل الحكومة في سبيل هذه الغاية . . . فليس هنالك من أحد يعرف ما هو بصالحك قدر ما تعرفه بنفسك — وليس هنالك من هو مستعد أن يسعى وراء تحقيقه بذات الحماسة والمثابرة .

(٢) يمكن القول بصورة عامة أيضاً ، وبالإضافة إلى ما تقدم ، أن هذا التدخل ضار من حيث إنه لا يوصل إلى النتيجة المرغوبة بل يعيقها . وهو علاوة على ذلك ضار بصورة كلية دائمة من ناحية أخرى : وتلك أنه يشكل تقييداً لحرية الفرد أو ضغطاً عليها . والألم هو النتيجة العامة التي ترافق الحس بمثل هذا الضغط في أي وقت يختبره الفرد . . . وباستثناءات قليلة محدودة أن إدراك أكبر حد ممكن من السعادة يمكن تأمينه بصورة فعالة على أفضل وجه بأن نترك كل فرد يسعى وراء أكبر قسط ممكن من اللذة بما يتناسب مع ما لديه من الوسائل . . . وإذن ففن الحكم يصبح محدوداً جداً . . . وذلك أن الأمن والحرية تتطلبان هذه الصناعة . والطلب الذي تتقدم به الزراعة والصناعة والتجارة إلى الحكام هو متواضع ومعقول يشبه الطلب الذي تقدم به ديوجين إلى الإسكندر إذ قال له : « تنح جانباً ولا تحجب الشمس عني فنحن لسنا بحاجة إلى أي فضل — وجل ما نطلبه طريقاً أميناً وسالكة »[٤١] .

هكذا انتقد بانثام القديم . وهاجم النظريات الجديدة بذات الطريقة . ولم يكن يعبأ بأية نظرية تعاقدية . فالعقد ليس محك المؤسسات وإنما هو المنفعة . والناس يطيعون القوانين لعلة واحدة هي كون « المحاذير التي يرجح ترتبها عن الإطاعة هي أقل من المحاذير التي يرجح نشوؤها عن العصيان »[٤٢] . فلمفهوم الحق القانوني معنى وكذلك الحق الأخلاقي . أما الحق الطبيعي فهو كالقانون الطبيعي لا معنى له وهو مفهوم مشوش . قال معلقاً على الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان :

« ما هي حقيقة الأشياء ؟ إنه ليس هنالك ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية ،

وليس هنالك أشياء كالحقوق السابقة لتأسيس الحكومات – أو ثمة حقوق طبيعية تعارض وتعاكس الحقوق القانونية – وإن هذه التعبيرات مجرد مجاز ، وعند ما تستعمل وتحاول أن تعطيها معنى حرفياً فإنك تنتهى إلى الخطأ – وذلك النوع من الخطأ الذى يقود للأذى – بل إلى أعظم الأذى . . .الحقوق الطبيعية هى مجرد كلام فارغ . والحقوق الطبيعية المطلقة بلاغة فارغة . وكلام فارغ على ساقين خشبيتين . ما هى لغة العقل والحس البسيط إزاء هذا الموضوع بالذات ؟ إن أى حق من الحقوق بقدر ما هو صحيح أو مفيد ، أى نافع للمجتمع – يجب أن يتوطد ويدعم وبنفس المقدار يكون من الخطأ إبطاله . ولكن كما أن أى حق نافع للمجتمع بصورة عامة يجب توطيده ، كذلك لا يوجد حق يجب الإحجام عن إبطاله إذا بدا أنه غير نافع للمجتمع . ولكى نعرف ما إذا كان فى مصلحة المجتمع دعم هذا الحق أو ذاك أو إبطاله ، من الضرورى معرفة الوقت الذى يقترح فيه إبطال الحق أو توطيده ، وكذلك الظروف الخاصة المحيطة بالمطالبة بإبطاله أو توطيده ، ويجب أن يوصف الحق ذاته بكل دقة ، لا ممزوجاً مع مجموعة أخرى من الحقوق بفوضى ودون نظام ، كأن نتحدث مثلا بصورة عامة غامضة عن حق التملك والحرية وما أشبه ذلك » (٤٣) .

إذن يجب أن يسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعياً لا أكثر من ذلك . ويجب أن ينعموا بالأمن النافع دون زيادة . وهكذا يصل بانثام إلى نفس النتيجة التى وصل إليها روسو ولكن بطريقة مختلفة : أى أن السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق فى أن تقرر بالضبط الامتيازات التى ستحتفظ بها لنفسها والامتيازات التى ستمنحها لكل فرد من الأعضاء . ولا يحد من هذه السلطة سوى مقاومة الأفراد المشروعة حين يتوصلون إلى أن الشروط التى ستنجم عن المقاومة هى أقل من الشرور الناجمة عن الخضوع . « إن سلطة الحاكم العليا ، مع أنها ليست غير متناهية ، يجب بالضرورة أن يسمح لها على ما أعتقد أن تكون لا متناهية اللهم إلا حين تحدد باتفاق واضح» (٤٤). وفى مقدور الأكثرية فى

النهاية أن تحدد ما هو نافع لها مما هو غير نافع . ومع أنها قد تقع فى الخطأ فسيكون لها بصورة عامة ما تريد . وحين تصبح أية حكومة فى أى شكل من أشكالها ضارة لحد أن مساوئ الثورة تصبح أقل من منافع التغيير عند ذلك تصبح الثورة مبررة .

ولقد دافع بانثام نفسه وتلميذه الكبير جون ستوارت ميل دفاعاً قوياً عن الحرية الفردية على أساس منفعتها الاجتماعية . لكن نفس المبدأ الذى استعمله قد استخدم ضدهما فى حالات كثيرة منذ ذلك الحين بعد أن تغيرت الظروف . فالمذهب النفعى — كديمقراطية روسو — بالرغم من كونه فردياً فى البدء إلا أنه احتوى فى ذاته بذور نظام جماعى . ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أن النظريتين القائمتين على افتراض وجود ذكاء شعبى كانتا من الحوافز القوية لحركة التعليم الشعبى . وهكذا فالحقوق الطبيعية من جهة ، وطريقة العلم الاجتماعى الأصيل من جهة ثانية اللتين استخدمتا فى الأصل فى سبيل تحقيق التغييرات الاجتماعية التى طلبتها الطبقة المتوسطة فى القرن الثامن عشر ، حولتا فى القرن التاسع عشر أيضاً لخدمة أهداف مجتمع انقلبت فيه الأوضاع .

المراجع

1. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, sur M. Locke.
2. Voltaire, quoted in Levy-Bruhl, *Modern Phil.sophy in France*, 196.
3. Diderot, *Encyclopédie*, art. "Réprésentants".
4. Holbach, *Système Social*, II, 3.
5. Holbach, *Système de la Nature*, ch. 8.
6. Locke, II *Treatise on Civil Government*, ch. II.
7. *Ibid.*
6. Locke, II *Treatise on Civil Government*, ch. II.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, ch. VII.
9. *Ibid.*, ch. VIII.
10. *Ibid.*, ch. IX.
11. *Ibid.*, ch. XIII, sec. 149.
12. *Ibid.*, ch. XVIII, sec. 202.
13. *Ibid.*, ch. X, sec. 222.
14. Ibid., ch. XII, sec. 143; ch. XIV, sec. 159.
15. Thomas Jefferson, *Writings*, ed. 1869, VII, 407.
16. Niles, *P·inciples and Acts of the Revolution in America*, 13.
17. John Adams, *Works*, ed. C.F. Adams, 1856, IV, 221.
18. *The Madison Papers*, II, 753.
19. *Ibi* ., 758.
20. Cited in C.E. Merriam, *History of American Political Theories*, 110.
21. John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America. Works*, VI, 10, 166.
22. *Ibid.*, 185.
23. *Ibid.*, 122.
24. *Works*, X, 174.
25. Rousseau, *Social Contract*, Bk. I, ch. 8.
26. *Ibid.*, Bk. IV, ch. 2.
27. *Ibid.*, Bk. III, ch. 4.
28. *Ibid.*, Bk. I,.7 Bk.

30. *Ibid.*, Bk. II, ch. 4.
31. *Ibid.*, Bk. III, ch. 18.
32. Jefferson, *Works*, Washington ed., VIII, 405.
33. Jefferson, *Works*, Ford ed., IV.
34. Jefferson, Washington ed., IX, 425.
35. Jefferson, Ford ed., X, 23.
36. Charles Beard, *Jeffersonian Democracy*, 467.
37. Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, ch. I, sec. 1.
38. *Ibid.*, ch. I, sec. 6.
39. *Ibid.*, ch. I. sec. 4.
40. *Ibid.*, ch. III, sec. 1.
41. Bentham, *Manual of Political Economy*, ch. I.
42. Cited in W.A. Dunning, *History of Political Theories*, III, 216.
42. Cited in W.A. Dunning, *History of Political Theories*, III, 216.
43. Bentham, *Anarchical Fallacies*, Article II.
44. Bentham, *Fragment on Government*, ch. IV, sec. 23.

كتب عامة

راجع الفصل الثامن خاصة Sabine, Dunning. D. Ritchie, *Natural Rights;* O. Gierke, C. Becker, L. Stephen. H.J. Laski, *Pol. Thought from Locke to Bentham, Rise of Liberalism.* Selections in Bayet et Albert, *Les écrivains politiques,* 18cs.

نظرية الحكم المطلق

Voltaire, *English Letters;* Pellissier, *V. Philosophe*, c. 4. The Physiocrats, qu. in Bayet et Albert; Holbach, *Système Social, System of Nature.* Helvétius, *De l'Espirt*, Bk. II. K. Martin, *French Liberal Thought;* Hearnshaw, *Age* *De l'Espirt*, Bk. II. K. Martin, *French Liberal Thaught;* Hearnshaw, *Age* *of Reason. Enlightened Despots*, by G. Brunn, by L. Gershoy,

النظرية الدستورية

W.H. Hamilton, "Constitutionalism," in *En. Soc. Sciences.* Locke, *Tw Essays on Civil Government* S.P. Lamprecht, *Mcral and Pol. Phil. of J. Locke;* P. Larkin, *Property in the 18th c.* Montesquieu, *Spirit of the Laws,* Bk. XI. C.E. Merriam, *American Pol. Theories;* C. Becker, *Declaration of Independence;* C. Beard, *Econ. Int. of the Const. The Federalist;* John Adams, *Thaughts on Government, Defense of the Constitutions of Government of the U.S., Discourses on Davcla.*

الديمقراطية على أساس الحقوق الطبيعية

"Democra y" *En. Soc. Sciences.* Rousseau, *Social Contract,* ed. G.D.H. Cole, ed. Dreyfus-Brissac. Studies by C. Hendel, Hoffding, Faguet, E.H. Wright. Bosanquet, *Phil. Theory of the State.* Paine, *Rights of Man.* Jefferson, *Notes on Virginia; Selections,* ed. John Dewey; life by F.W. Hirst. Beard, *Jeffersonian Democracy.* Crane Brinton, *The Jacobins;* A. Aulard, *H. Pol. de la Ré . Francaise.*

المنهاج النفعي

Helvétius, *De l'Esprit;* studies by M. Grossman, A. Keim. Bentham, *Anarchical Fallacies* (criticism of natural rights), *Fragment on Government, Manual of Pol. Econ, Int. to the Principles of Morals and Legislation;* James Mill, *Essays on Government.* E. Halevy, *Growth of Phil. Radicalism;* Leslie Stephen, *English Utilitarians;* W.L. Davidson, Pol. *Thought from Bentham to J.S. Mill.*

الفصل الخامس عشر

الأخلاق العقلية

الاتجاه الخيرى

وهكذا فإن عالم نيوتن القائم على القانون المنتظم المنسجم دخل فى الدين وفى علم الإنسان الجديد وفى الاقتصاد السياسى وفى الحكومة . وبقى علينا أن نحلل الأفكار والمبادئ الكبيرة البارزة التى يمكن اعتبارها المفاهيم الأخلاقية الأساسية والمثل العليا لعصر التنوير لأنها صبغت حياة الأفراد بلونها . ومع أن القرن التاسع عشر ، الذى اتبع طريقة لعصر السابق واستوحى منه ، حقق فى معظم الحقول تبصراً فى علل الأشياء أعمق بكثير منه ؛ فإنه من المشكوك فيه أن تكون محاولته لوضع مثل عليا نبيلة وكريمة للجنس البشرى قد ذهبت إلى أبعد من الاتجاه الخيرى فى القرن الثامن عشر . والحقيقة أن كثيرين اليوم يشعرون أن كبار قادة عصر التنوير سجلوا أبعد تقديم حققه الإنسان فى حيز التطور الأخلاقى . ومما لا يحتمل الجدل أن مبادئنا تقصر من نواح شتى عن تلك المبادئ التى كان الكثيرون فى ذلك الحين ، يقدمون لها الولاء . والواقع أن من يتصدى للمغامرة لإطلاق حكم على عصرين ، لا ريب أنه جسور . وجل ما نستطيع قوله أننا إذا كنا نحجم فى هذا العصر عن ارتكاب بعض الفظائع التى كان القرن الثامن عشر يعتبرها عادية ، فقد اعتدنا بدورنا على ضروب أخرى من القسوة والشر

كان يحجم ذلك العصر عن الموافقة عليها . وعلى أى حال فإن الكثير من معظم المآثر التى حققها القرن الماضى بتوطيده شروطاً أكثر عدالة وإنسانية فى المجتمع لم تكن سوى تحقيق الآمال التى ملأت نفوس رسل العقل والطبيعة فى القرن الثامن عشر .

علم الأخلاق العقلى :

بوسعنا أن نتذكر هنا أن أحد الأركان الأساسية الثلاثة لديانة العقل كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة تضمن نظاماً لقانون طبيعى فى الأخلاق يجب معرفته واتباعه كأى من المبادئ العقلية التى تضمنتها آلة العالم النيوتونية . ومعنى ذلك أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر متجسمة فى منهج العقل والعلم . وأن المسلم به كلياً أن لعلم الأخلاق استقلالا عن أى أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أى نوع آخر من المعرفة البشرية . والحقيقة أن الله أمر بالمبادئ الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية . لكن مضمون أوامره ، كمضمون جميع قوانين الطبيعة الأخرى ، لا بد من كشفه بالطرق العقلية والتجريبية للعلم النيوتونى. وقد أحست بعض النفوس الجريئة مثلما أحس مونتسكيو بأنه « لو لم يكن هنالك آلة على الإطلاق ، وتحررنا كما يجب أن نتحرر من عبودية الدين ، فيجب ألا نتحرر من عبودية العدالة »[١] ذلك أن مناهج علم الإنسان والسياسة والاقتصاد والمجتمع بصورة عامة ، يجب أن تشمل فى نطاقها الأخلاق أيضاً . وقد سبق أن أعلن مثل هذا المنهاج فى القرن السابع عشر رجال كهوبس وسبينوزا ، وكان لوك يأمل أن ينشأ نظام أخلاقى استنتاجى يشبه الرياضيات . وإنما بقى لعصر العقل أن يقبل هذا الاقتراح بكل قلبه وأن يحاول تنفيذه .

لسنا نعنى هنا بصورة خاصة بمختلف مدارس المفكرين الذين أخذوا على عواتقهم حل هذه المشكلة لأنه بالرغم من اختلافهم فى الأسس المتنوعة ، فقد

اتفقوا كثيراً على قواعد الفضائل العملية التى أوصوا الناس باتباعها . وحاولوا بشتى الطرق أن يطبقوا على التقاليد الأخلاقية الغربية ذات المقياس العقلى والطبيعى الذى كان مستخدماً فى كل حقل من الحقول . وكانت النتيجة أنهم خلصوا إلى أخلاق مبنية على العقل طرحت من الأخلاق المسيحية كل ما ظهر غير عقلى وغير طبيعى وشددت فى الوقت نفسه على تلك العناصر التى بدت صحيحة ونافعة فى تنظيم حياة طيبة . على أن المبادئ الرئيسية فى الأخلاق المسيحية مهما كانت أسسها فقد احتفظ بها لأنها بدت بديهية ومعقولة وطبيعية إلى حد أنها لم تكن موضوعا لأى نقد شامل . فاتباع الديانة العقلية والملحدون وأتباع التقليد الدينى قبلوا جميعا دون تردد كل ما فى الأناجيل من أخلاق إلا ما كان منها مرتبطا بزهد الشرق أو القرون الوسطى . ذلك الزهد الذى بدا غير متفق مع الحياة المبنية على العقل فى هذا العالم . وكان جميع المفكرين متفقين بصورة عامة من هذه الناحية مع الإنسانيين الأوائل كفالا Valla أو إيرازيموس الذى أنكر التقشفات المزدوجة وأعلن « فلسفة المسيح » وقد افترضوا أن هذه الفلسفة التى غايتها أن تمكن الناس من العيش على أحسن شكل ملائم مع غيرهم هى صحيحة بصورة كلية وأصلية فى كل نظام طبيعى .

ولا ريب فى أن مثل هذه الأخلاق الطبيعية تأثرت بشدة بالمثل العليا العلمية السائدة . والناس عندما بحثوا عن « النظام الطبيعى للأخلاق » كانوا يبحثون عما هو كلى ومتجانس وأصيل وبدائى وغير مفسد بالتقاليد ونافع اجتماعيا . وافترضوا أن الطبيعة البشرية هى واحدة فى كل زمان ومكان . وأن الأنظمة النافعة فى فرنسا تكون نافعة فى فارس والصين وغابات أميركا أو جزر البحر الجنوبى . وكانت إحدى الطرائق المحبذة لهدم العادات المكروهة فى بيئتهم هى أن يضعوا نقدهم على لسان حكيم من الصين مثلا أو على لسان نبيل من حمر الهنود . وامتلأت الآداب الأوربية برسائل فارسية وهندية وصينية كان القصد منها جعل هذه الحقائق الأخلاقية الكلية ذات أثر فى هدم الإقليمية الأوربية . وأخذ الناس

يحاولون فى إنكلترا وفرنسا وألمانيا تحليل الطبيعة البشرية ، وجعل نتائجهم أسسا لجعل العادات والاعتقادات المسيحية التقليدية معقولة ومُبَسَّطة .

وسنوضح ببعض الأمثلة الطريقة العامة والنتائج . فصموئيل كلارك — من أصحاب الاتجاه العقلى الإلهى ومن تلامذة نيوتن — حاول أن يجد فى نظام الطبيعة التناسب الأبدى فى الأشياء . قال :

« إن ذات العلاقات الضرورية الأبدية التى تربط مختلف الأشياء بعضها ببعض ، وما ينتج عن تلاؤم أو عـــدم تلاؤم بينها : حين تطبق مختلف الأشياء أو مختلف العلاقات على بعضها والبعض ، والتى تحكم إرادة الله بالضرورة أن تنتخب ما هو منسجم مع العدالة والحق والخير والحقيقة من أجل ازدهار الكون بكامله، هذه العلاقات تحدد باستمرار وعلى ذات الطريقة إرادات جميع المخلوقات العقلية الخاضعة لها . . . وهذه الاختلافات الأبدية الضرورية بين الأشياء تجعل فعل المخلوقات مناسباً ومعقولا . وتجد هذه المخلوقات أن واجبا يقضى بأن تتصرف كذلك ، حتى بصرف النظر عن اعتبار أن هذه القواعد إرادة الله الإيجابية ، وأنها سابقة لاعتبار أى ربح أو خسارة شخصية ، وأى ثواب أو عقاب فى الحاضر أو المستقبل سواء أكان كله نتيجة طبيعية لهذه المبادئ أو نتيجة لتطبيقها أو إهمال تطبيقها . . . إن من يرفض أن يعامل جميع الناس بعدل ، إنما يقع بذات التناقض واللامعقولية التى يقع فيها إنسان آخر ، يؤكد تساوى عدد أو كمية مع عدد أو كمية أخرى ثم يؤكد فى الوقت ذاته عدم تساويهما . . . وبكلمة أخرى كل شر وكل تشويه للحق يعتبر قبحا وعقما فى القضايا الأخلاقية، تماما كما لو حاول رجل فى حيز الأشياء الطبيعية أن يتظاهر بتبديل نسب الأعداد ، وأن يزيل من الأشكال الرياضية العلائق التى يمكن إقامة الدليل عليها » .[٢]

ويضع كلارك ثلاث قواعد بديهية أبدية للبر :

« أولا إزاء الله: أن نحفظ باستمرار فى عقولنا أسمى شرف واعتبار وتقديس ممكن له ... ثانيا إزاء المخلوقات البشرية : أن نتصرف مع كل إنسان بصورة خاصة كما يمكن أن نتوقع بظروف مماثلة أن يتصرف معنا وأن نحاول بصورة عامة على أساس من التسامح الكلى أن نساهم فى اطراد لرفاهية جميع الناس وازدهارهم . أما الفرع الأول لهذه القاعدة فهو العدالة . وأما الفرع الثانى فهو المحبة . ثالثا : إزاء أنفسنا : أن يحافظ كل إنسان على وجوده ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وأن يعين ليحافظ فى جميع الأوقات على المزاج والاستعداد الجسمى والعقلى اللذين يمكنانه من القيام بواجبه فى جميع المناسبات على أحسن شكل ممكن » [٣] .

وهكذا فالأخلاق بالنسبة لكلارك شىء كالرياضيات تماما . ثم تصبح مع الأسقف باتلر أقرب لعلم التحريك (الميكانيك) تستوجب تحليلا أولا للطبيعة البشرية قبل أن تتضح المبادئ العامة . ويظهر مثل هذا التحليل أن :

« للجنس البشرى غرائز متنوعة ومبادئ للفعل كما للعجماوات . بعضها يؤدى حالا ومباشرة إلى الصالح العام ، وبعضها يؤدى مباشرة إلى الصالح الخاص . وفى الإنسان خصائص كثيرة لا توجد فى الحيوان . وبصورة خاصة التفكير والضمير ، واستحسان بعض مبادئ العمل ، وعدم استحسان غيرها . ولا يجوز أن تجعل المحبة الذاتية والتسامح أو الفضيلة والمصلحة أموراً متضادة . وإنما يجب فقط تمييزها بعضها عن بعض . . . إن الخير أو الشر فى الأعمال لا ينشأ من وصفها بأنها مجردة عن المصلحة أو غير مجردة ، وإنما ينشآن عما تستوجبه طبيعة الحالة أو عكسها . . . . وفى الطبيعة البشرية إشارات تدل على أننا خلقنا للمجتمع ولأن نفعل خيرا لغيرنا من البشر ، كما أننا أعددنا لنعنى بحياتنا وصحتنا وخيرنا الخاص . . . فالأفراد يتبعون ويطيعون طبيعتهم فى هاتين الناحيتين إلى درجة ما ولكن بصورة غير كاملة . . . ومن الواضح أن لا شىء يهم فى الجنس البشرى أو فى أى مخلوق من المخلوقات سوى السعادة . فنحن إذن لا ندين لأى إنسان بأى شىء سوى أن نعمل على اطراد سعادته واستمرارها

قدر ما تسمح به قابلياتنا . وعلى ذلك فالاستعداد والسعى لأن نفعل الخير إزاء كل ما يجب أن نفعله بالدرجة والطريقة اللتين تستوجبهما علائقنا مع الآخرين ، إنما هو تنفيذ للواجبات التى تربطنا بهم . ويتضح من هنا أن الفضائل المتقابلة والرذائل المتقابلة للجنس البشرى يمكن إرجاعها للبر أو لعدم وجوده . وهذا يعطى الآية القائلة : أحبب جارك كنفسك المكانة البارزة التى تعطى لها »(٤) .

كان جميع المفكرين الأخلاقيين ينتهون إلى المناداة بالبر والعدالة والقاعدة الذهبية مهما اختلفت نقاط ابتدائهم . وقد بحثت إحدى المدارس عن نقطة استناد لها بالقول بوجود حس أخلاقى خاص أو داخلى لمعرفة الخطأ والصواب ، يحدد التوازن الصحيح بين محبة الذات والبر ويؤمن الوحدة بين المصلحة الخاصة والعامة . كان اللورد شافتسبورى من مشهورى القائلين بالديانة العقلية وهاتشيسون من أتباع هذا المذهب بينما اقتفت مدرسة أخرى آثار هوبس فقالت إن المنفعة الذاتية هى الدافع الكلى للطبيعة البشرية ؛ ووجدت أن شعور الرأفة الذى يحدو بنا لأن نفرح ونبكى مع الآخرين الجسر الذى يربط بين المصلحة الذاتية والبر بصورة عامة . فالجنس البشرى يوافق على ما هو نافع لمصالحه . وينساق الفرد بالرأفة لأن يعجب بكل ما ينفع الجميع .

« إن اعتبار النفع العام يدخل بصورة رئيسية فى كل تحديد للأخلاق . وعندما تنشأ أية مناقشات فى الفلسفة أو فى الحياة العامة حول حدود الواجب فإن المشكلة لا يمكن البت فيها بتاً قاطعاً إلا بعد أن نحذر الجانب الذى يؤمن المصالح الصحيحة للجنس البشرى . . . . ويبدو أيضا أننا فى تقديرنا للأخلاق والأشخاص ، نتأثر كثيراً بالفضيلة الاجتماعية وليس ذلك ناجما عن اعتبار للمصلحة الذاتية ، بل إنه تأثير أكثر اتساعا وشمولا . ويبدو أن الميل إلى الخير العام وإلى العمل من أجل اطراد السلام والملاءمة والنظام فى المجتمع يؤثر على مبادئ البر فى كياننا ، فيسوقنا إلى جهة الفضائل الاجتماعية . ويبدو مصداقاً

آخر لما تقدم أن هذه المبادئ فى الإنسانية والرأفة تدخل فى صميم عواطفنا كلها ولها من التأثير القوى ما يمكنها من إثارة أعنف النقد أو أبعد الموافقة » (٥) .

كان الفياسوف هيوم والاقتصادى آدم سمث الشارحين الرئيسيين لهذه النظرية . وأتت أخيرا مدرسة ثالثة حللت العوامل البشرية على ذات الشكل وانتهت بها كلها إلى المصلحة الذاتية . وحاولت أن تجعل من المنفعة الفردية والاجتماعية المقياس الوحيد للخير فى أى فعل من الأفعال . وأصبح لهذا المذهب النفعى تحت زعامة هيلفيسيوس فى فرنسا وبنثام النظامى فى إنكلترا الكلمة الأخيرة . وقد عبر المذهب عن إعجابه بهذا النظام الطبيعى الذى جعل من كل إنسان عاملا فى سبيل سعادة المجتمع بكامله بالرغم من سعيه لتحقيق مصالحه الخاصة . ولكن مهما كانت الأسس النظرية فقد اتفق جميع الناس على أن البر أسمى فضيلة ، وأن المنفعة والسعادة هما المقياس الوحيد للأخلاق .

وعلى أساس هذا المقياس أخذ الذهن الفرنسى الحاد يسخر سخرية لاذعة من تلك المؤسسات التى لا يمكن أن نعرف لها قيمة اجتماعية . فهل الرهبانية نافعة ؟ كلا . إذن يجب إهمالها . وهل للتقشف أية قيمة اجتماعية ؟ وهل أى من الطواطم التقليدية التى تحول دون تمتع الإنسان كاملا بالخيرات الفنية التى نشرتها الطبيعة أمام الإنسان معقولة ؟ فلنقض عليها كلها ! وليسع كل إنسان وراء أى مقدار من اللذة أو السعادة يستطيع الحصول عليه شريطة ألاّ يحرم مشاركيه فى الإنسانية من قسطهم . وليسقط كل من يقول له لا تفعل ! وقام مفكرون أمثال ديدرو وهولباخ وروسو فناقشوا جميع الحدود المرسومة ، رغم اقتناعهم بأن الطبيعة وكل ما هو طبيعى هو خير وإلهى ولم يجدوا أية فضيلة حتى فى المطالب التقليدية المنادية بالعفة بين الجنسين . فإن أية علاقات تورث اللذة لأصحابها لا يمكن إلا أن تكون خيراً . وبدت عزوبية الرهبان بصورة خاصة مضحكة . يقول ديدرو على لسان رئيس قبيلة قدم ابنته لراهب متجول فى البحار الجنوبية فرفض التمتع بها : « إننى لا أفهم هذا الشىء الذى تسميه الدين ولكننى لا أظن

إلا أنه شر طالما أنه يمنعك عن التمتع بلذة بريئة تدعونا إليها جميعاً سيدتنا العظيمة الطبيعة » (٦) .

وألّه روسو بكلمات رنانة جميع النزعات الطبيعية إذ قال :

« إن الله يصنع جميع الأشياء خيراً . أما الإنسان فيتدخل فيها وتصبح شرًّا ... وحالما نصبح واعين إحساساتنا فإننا نحاول أن نقترب من الأشياء التي تسببها أو تبتعد عنها وذلك أولاً لأنها سارة أو غير سارة ، ثم لأنها تلائمنا أو لا تلائمنا ، وأخيرا بسبب الأحكام المتكونة من الأفكار التي يعطينا إياها العقل حول السعادة والخير . وتكتسب هذه الميول قوة واستمراراً مع نمو العقل . ولما كانت عاداتنا تعيقها ، فإنها تظللها بأفكارنا الموروثة . لكنني قبل هذا التغير أسميها الطبيعة فنيًّا . كل شيء إذن يجب أن ينسجم مع هذه الميول الطبيعية »(٧) .

أما اللذات التي يجب رفضها فهي فقط تلك التي تؤذى المجتمع .

المثل الأعلى الخيرى :

من هذا الموقف الناشئ عن الإيمان بالطبيعة ، ومما وافق العقل عليه ، نشأت المثل العليا الكبيرة لعصر التنوير ، وهى محبة الخير ، والتسامح والدعوة إلى السلام ، والاتجاه الكونى . فالناس جميعا متساوون فى حقهم بالسعادة والحرية . ولا يحق لأى إنسان أن يحرم أى إنسان آخر من ممارسة حقوقه . إن نطاق ذلك المجتمع الذى يجب أن يكون خيره هو المقياس النهائى لكل مؤسسة هو واسع كسعة الجنس البشرى . وعند حساب اللذات التى تقاس السعادة بها يجب أن يعتبر كل إنسان بأنه فرد واحد فحسب . وقد ساق المزاج السائد فى هذا العصر الكتاب لأن يفكروا بالإنسان والجنس البشرى ، وأن يتجاهلوا الفوارق الخاصة بين الأفراد . ولكى تثبت الطبقات المتوسطة أنها مساوية لأولئك المتربعين فى مقاعد السلطة ، انساقت بصورة طبيعية — وإنما نظريًّا — إلى التأكيد بأن

الجميع متساوون فى الحقوق . هكذا أصبح عصر العقل العصر الإنسانى الخيرى الكبير . واتخذ هذا العصر الإنسانية كشعار له إلى جانب الطبيعة والعقل فأفسح ذلك المجال — على حد تعبير كوندورسيه Condorcet « للشفقة على جميع الشرور التى تؤذى الجنس البشرى واستفظاع كل شىء فى المؤسسات العامة ، وقوانين الحكومة والأفعال الخاصة يضيف إلى الأحزان المحتمة فى الطبيعة أحزاناً جديدة » (٨) .

لم يكن هذا الشعور السخى محصوراً أبداً بأولئك الذين أخذوا بهذا المذهب الأخلاقى الطبيعى ، وإنما اشترك به العقليون المخلصون على السواء . وكانت النقطة المفردة التى يتفقون عليها جميعا هى المساواة بين جميع الأفراد فى الكرامة والقيمة . فلقد أيقظت العبودية الإنسانية وفظائع تجارة الرقيق الأسود الغضب والاستياء لدى فرقة الأصدقاء Quakers والإنجيليين أتباع ويزلى Wesley والمحافظين أمثال مونتسكيو وصموئيل جونسن ، والراديكالين أمثال فولتير وأتباعه . ولقد كان التضامن بين قوى المحبة المسيحية والقوى العقلية هو الذى قضى نهائياً على هذه الشرور . وحاولت روح إنسانية مماثلة أن توقظ أوربا من كبريائها الإقليمية إزاء الحضارات الشرقية الكبيرة . فالراهب رينال Raynal وهو فيلسوف فرنسى — فى كتابه تاريخ الهندين ، Histoire des Deux Indes وجيمس ميل James Mill تلميذ بانثام فى تاريخيه للهند البريطانية History of British India أثار الرأى العام ضد قساوة حكم شركة الهند الشرقية الإنكليزية . واتهام بورك Burke الرهيب لحكم وورن هاستنغز Warren Haskings اجتذب أكبر الخطباء ورجال الدولة فى عصره إلى جانب ذلك الشعب المظلوم . وأعلن بورك نفسه مندهشا « من الجرأة اليائسة التى تميز بها نفر من الشباب المحسورين ، الذين حصلوا على سلطة لم يروا غايتها أو حدودها ، فاندفعوا وخنقوا ومزقوا إرباً إرباً ، فى خبث شباب سيىء الطالع ، أكثر الحقوق العريقة وأقدم المؤسسات المحترمة خلال العصور وبين الأمم » (٩) . واعتقد كوندورسه — وهو رجل دولة من أتباع روسو — أن

الأمم قادرة على أن تحقق التنوير الذى وصل إليه الفرنسيون « هل ستقترب جميع الأمم يوما ما من حالة التمدن التى أدركتها الآن أعظم الشعوب استنارة وأكثرها حرية وتخلصا من الأفكار الموروثة كالفرنسيين والأنكلو أميركيين ؟ وهل ستختفى شيئا فشيئا الهوة الواسعة التى تفصل هذه الشعوب عن الأمم المستعبدة التى تئن تحت نير الملوك وعن همجية القبائل الأفريقية وعن جهالة المتوحشين ؟ هل على الكرة الأرضية بلاد حكم على سكانها ألا ينعموا أبدا بالحرية وألا يمارسوا عقولهم على الإطلاق ؟ كلا ! ستتعلم الشعوب أنها لا تستطيع أن تصبح فى عداد الغزاة دون خسارة حريتها . . . وسيأتى يوم لا تشرق الشمس فيه إلا على رجال أحرار ، لا يقرون لسيد سوى العقل . يوم لا يسمع الناس فيه بالطغاة والعبيد والرهبان ووسائلهم الحمقى أو المرائية إلا من قراءة كتب التاريخ أو مشاهدة المسرحيات التمثيلية »[١٠] .

ولقد شهد عصر العقل أيضا أوائل العناية الإنسانية والمعاملة الذكية للمجانين والمجرمين ، فالأطباء الفرنسيون الماديون الذين وجدوا أن أسباب الجنون تعود لعوامل طبيعية خالصة ألغوا صنوف التعذيب التى كان يتحملها المجانين . وأعلن بينيل Pinel أن المجانين لم يكونوا مجرمين أو بهم مس من الشيطان ، ولكنهم أفراد مريضون حقاً . وأثر كثيراً عقب شفائه لجورج الثالث عام ١٧٨٠ – ١٧٨٩ فى تأمين معاملة أفضل لمن بهم شذوذ . وكان بكاريا Beccaria هو الذى سعى « تحت تأثير أفكار مماثلة ، أن يحل الجزاء المعقول للجريمة محل الانتقام البربرى السائد بينما أظهر جون هوارد John Howard الكويكر – الذى أصبح أب علم الجزاء الإنكليزى – الدليل على أن « تعاليم المسيح » يمكن أن تكون إنسانية قدر التعاليم المادية .

الدليل على التسامح :

كان قادة عصر التنوير كبار الدعوة للتسامح أيضا – ولقد رأينا القوى

الاجتماعية والدينية التى أفسحت مجال التقبل العملى للفكرة القائلة بأنه يجب أن يسمح حتى للخطأ بالوجود من غير أن يتعرض لهجوم سوى الهجوم الذى يشنه العقل. ولقد شهد القرن السابع عشر فى أواخره التعبير الكلاسيكى عن هذه النظرية المنقذة. وواقع الأمر أن البروتستانت كانوا قد دافعوا عنها من قبل. وقد كتب أول تصريح كبير فى هذا الموضوع روجر وليمز Roger Williams الذى يعود إليه شرف وضع التسامح موضع التنفيذ فى رود إيلند Rhode Island حين كانت السلطة فى يده. وهو فى كتابه « القواعد الدموية فى الاضطهاد من أجل قضية الضمير » Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience المنشور سنة ١٦٤٤ ينادى بأن الحكومة إنما هى قوة زمنية محضة فلا يجوز أن يكون سلطة لها على أى معتقد دينى أو هيئة دينية « الكنيسة كأية شركة أو جمعية مثل شركة الهند الشرقية أو التجار الأتراك أو أية شركة أو جمعية فى لندن قد تتجزأ بكاملها وتنحل إلى أجزاء أو تزول تماماً، ومع ذلك فالسلام فى المدينة لا يتعكر ولا يتضرر ».(١١) الكنيسة الصحيحة روحية فى طبيعتها. وهى لذلك فى غير حاجة إلى تأييد حاكم مدنى للمحافظة على مركزها. وواجبها ألا تستعمل الأسلحة الدنيوية بل « درع البر وخوذة الخلاص وسيف الروح » (١٢) ولا سلطة لها على العلائق بين الإنسان والله. وقد عدد وليامز العواقب السيئة التى تنجم عن الابتعاد عن النظرية القائلة بالانفصال بين الدولة والكنيسة وقبل ملتون هذا الموقف ذاته. وتعتبر رسالته ايريوباجتيكا Areopagitica المنشورة عام ١٦٤٤ دفاعاً كلاسيكيا عن حرية الضمير والتعبير. ذلك أن الرقابة تؤدى « إلى القضاء على كل علم ووقف الحقيقة، لا لأنها تمنع استعمال المواهب، وتشلها فيما يختص بما سبق أن توصلنا إليه من المعرفة فحسب، ولكن لأنها توقف وتشل كل كشف يمكن تحقيقه فى الحكمتين الدينية والمدنية معا ». (١٣) « أعطنى قبل جميع الحريات الحرية لأعرف وأقول وأناقش وفقاً كما يقضى به الضمير » (١٤) تلك هى النتيجة التى وصل إليها نيوتون.

ومع أن فرق الأقلية قد تعتنق هذا الموقف ، ومع أن بعض المؤلفات قد تؤيده كما حدث فى كتاب جيريمى تايلور Gerémy Taylor الذى عنوانه « حرية النبوة » Liberty of Proplesying (١٦٤٦) ، فإن التسامح كمبدأ أكثر منه مجرد حل طارئ لم يؤخذ به على مستوى واسع إلا بعد أن آمن الناس بمقدرة العقل على أن يتوصل إلى الحقيقة بدون عون . وقد أدى المذهب العقلى النيوتونى إلى ظهور كتابين كبيرين : كتاب الكاتب الفرنسى بيير بييل Pière Bayle شرح فلسفى للنص « و « أجبرهم على الدخول » عام ١٦٨٦ و إلى دفاع لوك عن قانون التسامح الإنكليزى الصادر عام ١٦٨٩ فى « رسائل حول التسامح » . أما بييل فلا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل . « إن المحكمة العليا ، وهى آخر محكمة يلجأ إليها والتى تستأنف أحكامها ، هى العقل الذى يتحدث ببديهيات نور الطبيعة » (١٥) . فالعقل يعلم بوضوح أن إجبار أى إنسان أن يعتق أمراً ينبئه عقله بخطئه هو أمر لاعقلى ولا أخلاقى بصورة مطلقة . حتى لو كان القضاء على الخطأ بالقوة مبدأ صحيحاً فليس هنالك من حقيقة لها من اليقين ما يسوغ تطبيقنا لهذه النظرية « كل ما يسمح القيام به ضمير نير فى سبيل تقدم الحقيقة ، يسمح به ضمير مخطئ فيما يظن أنه هو الحقيقة » (١٦) ولا شك فى أنه لا يوجد حقيقة لها من اليقين ما يسوغ الاضطهاد ، وقد تخلى بييل عن فكرة الحقيقة المطلقة التى تأتى عن طريق الوحى وأخذ بالمفهوم العلمى للحقيقة التى يعتبرها شيئاً معروفاً بالتدريج . ولا يستطيع إنسان أن يحكم على عقل إنسان آخر . ولا يمكن أن يقف بين الإنسان وضميره حاكم سوى الله . حتى المعتقد الذى يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح به لأنه قد يكون حقاً . ويضيف بييل إلى هذا الدليل الريبى دليلاً أخلاقياً . ويقول بأنه ما من قوة ، مهما بلغت ، تستطيع أن تعدل معتقد إنسان بل كل ما تفعله هو أن تجعل من ذلك الإنسان مرائياً . ومن الخطأ فرض هذا الرياء على الناس وإذا زعم إنسان بأن الله أعطاه مثل هذا الحق فى فرض رأيه فهذا بذاته كاف لأن يدحض زعمه .

« من الذى جعل من المجالس النيابية الحكام المطلقين على حرية ضميرى ؟

لا شك فى أن الرغبة فى قهر الضمير هى جريمة ضد حقوق الله . . . . إنها لقضية بديهية أن كل إنسان يفعل أمراً يحكم ضميره عليه بأنه شر ، أو يمتنع عن فعل ما يأمره ضميره بفعله ، يرتكب خطيئة . . . وما من خطأ فى الدين مهما كانت طبيعته يعتبر خطيئة إذا ارتكب من غير إرادة . . . . إن لنا حقا لا يمكن التنازل عنه فى الإعلان عن تلك العقائد التى نعتبرها مطابقة للحقيقة الخالصة »[١٧] .

والحالة الوحيدة التى يجوز فيها قمع مذهب وتلك عندما يشكل هذا المذهب خطراً على الأمن العام . وإن أكبر خطر فى أى دين هو ألا يكون متسامحاً . ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شىء إلا بعدم التسامح . وعلى أساس هذا المبدأ قال بيل بأن الكاثوليك غير جديرين بالتسامح وذلك لأنهم يدينون بالولاء إلى سيد أجنبى . إذ أن الإنسان الذى لا يدين لدولته المدنية لا يحق له أن يعيش فى ظلها « ذلك هو حكم الفرد الكاثوليكى الذى يعيش فى دولة يملك السيادة فيها بروتستانتى ، وذلك لأنه يستطيع دون الخروج على دينه أن ينسى يمين الولاء الذى أقسمه لسيده » [١٨] . والحقيقة أن بييل كان على حق يوم كان البابوات يحلون الأفراد من تبعات أيمانهم هذه .

أما دفاع لوك فكان مبنيا على هذه العلل الأخلاقية أكثر من الأدلة العلمية المبنية على صعوبة كشف الحقيقة المطلقة . فغاية الحكومة بالنسبة إليه هى غاية زمنية محضة ، وهى أن تحافظ على حقوق الأفراد . ولا علاقة لها مطلقاً بخلاص نفوس الناس. والكنيسة هى مجرد «جمعية حرة إرادية »[١٩]. وإذا ماتأذى الله من جراء الاعتقادات الخاطئة فذلك شأنه الخاص. ويوافق لوك على قول الإمبراطور طيباريوس « إذا أهينت الآلهة فلتعالج الأمر ، بنفسها » فالحكومة تستخدم القوة والقوة تعجز عن تبديل رأى « إنه لمن السخف أن تأمر القوانين بتنفيذ أمور ليس فى مقدور الناس تنفيذها . إن اعتقادنا بصواب هذا الأمر أو ذاك لا يعتمد على إرادتنا » [٢٠] وعلاوة على ذلك فلو قبلت بحق فرض التماثل فى الإيمان ولو

مرة واحدة فإنك تعطى هذا السلاح للديانات الكاذبة والصحيحة على السواء. فديانة واحدة تكون على صواب وجميع البلاد الأخرى على ضلال «وأن ما يزيد فى السخف ولا يلائم فكرة الألوهية أية ملائمة، هو أن يدين الناس بسعادتهم أو شقائهم الأبديين إلى أمكنة ولادتهم ... إنما هو صحيح وخير فى إنكلترا يجب أن يكون صحيحاً وخيراً فى روما وأيضا فى الصين وفى جنيفا» (٢١). التسامح هو المبدأ الذى يعطى الإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود.

ويتفق لوك مع بييل على إخراج الكاثوليك من عداد من يجب التسامح إزاءهم للسبب ذاته، أى «لأنهم يعلمون أن الرخاء لا يكون مع الهراطقة، وأن الملوك الذين يجرمون يخسرون حقهم بتيجانهم وبممالكهم» (٢٢). ولما كانوا يطيعون أميراً أجنبيا هو البابا فهم خطرون سياسيًّا. وهو يستثنى الملحدين أيضا «يجب أن لا نتسامح إزاء أولئك الذين ينكرون كيان الله. فالوعود والمواثيق والإيمان التى تحدد المجتمع البشرى لا تنطبق على الملحد. والاستغناء عن الله حتى بالفكر ينقص كل شىء. وإلى جانب ذلك فإن الذين يهدمون الدين بإلحادهم ويحطمونه ليس لهم دين فيتحدوا بهذا التسامح فى سبيل نشره» (٢٣). وبعبارة أخرى كان عصر التنوير مستعدًّا للتسامح فى أمر الاختلاف الدينى لاالسياسى. وقد وضعت الحكومات الخط الفاصل أمام هذه النقطة حتى يومنا هذا. ولم يتخلص الكاثوليك فى إنكلترا من القيود السياسية المفروضة عليهم إلا عام ١٨٢٩ والملحدون عام ١٨٨٨.

نادى جميع مفكرى القرن الثامن عشر بمبادئ التسامح ولكن بتفاوت فيما بينهم. ففولتير مثلا بالرغم من استعداده لمساعدة كل من وقع ضحية للاضطهاد — حتى اليسوعيين — لم يقل بتسامح واسع كالذى قال به بييل ولوك فذهب إلى ضرورة حصر الوظائف العامة والمراتب الرفيعة فى من يعتقدون بدين الدولة، لأنه كان يعتقد أن الدين ضرورى لضبط الشعب. وقد كانت بروسيًّا أول دولة أوربية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك فى حكم فريديريك الثانى صديق

فولتير . وحين شبت الثورة الفرنسية التى جلبت معها بالفعل موجة كبيرة من عدم التسامح السياسى بين الجانبين ظهر من ينادى بأنه ليس للحرية من حد على الإطلاق حتى احتج ميرابو على مجرد لفظة التسامح بقوله :

« الحرية الدينية التى لا حد لها أبداً ، هى فى نظرى حق مقدس إلى حد أن التعبير عنه بكلمة « التسامح » يبدو لى فى ذاته ضرباً من الاستبداد ، لأن السلطة التى تتسامح قد لا تتسامح أيضا » (٢٤) .

وقد احتج توماس بين Thomas Paine الاحتجاج ذاته فى «حقوق الإنسان» :

« ليس التسامح مضاداً لعدم التسامح وإنما هو تزييف له . فكلاهما ضربان من الاستبداد . أولهما يعطى ذاته حق حجب حرية الضمير والثانى حق منحها . فلو اقترح على البرلمان مشروع قانون عنوانه « قانون يسمح للخالق ، أو يعطيه الحرية فى أن يتقبل العبادة من يهودى أو تركى « أو لمنع الخالق من قبولها » لدهش جميع الناس وسموا ذلك كفرا . ولحدث ضجيج كبير . فادعاء التسامح فى الأمور الدينية ينكشف عندئذ دون قناع » (٢٥) .

ولكن قل من كان يرغب فى الذهاب إلى مثل هذا الحد . وليس بوسعنا ألا نعتقد بأن قادة القرن الثامن عشر نادوا بمبادئ التسامح الدينى لأنهم كانوا غير مبالين بالدين ، أكثر منهم مؤمنين بالتسامح ذاته . ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا سببت مثل هذه المبادئ ارتباكا لا حد له إلى أولئك الذين لم يكونوا على استعداد لاتباعها إلى أبعد نتائجها المنطقية .

الاتجاه الكونى والدعوة للسلام :

إن ذات الأخلاق العقلية النفعية التى أدت إلى الخيرية والتسامح نشأ عنها أيضاً معارضة عميقة للحرب « والأفكار الوطنية الموروثة » بصورة عامة . ولم تبد الحرب ، بالشكل الذى كانت تثيرها فيه السلالات المالكة والطبقات التجارية مؤذية وضارة بصورة بديهية فحسب ، بل إن الروح بكاملها التى كانت تدفع

إلى تقدير الطبيعة البشرية والإنسانية والجنس البشرى ككل واحد ، مهملة أية فوارق معينة بين مختلف الجماعات أو الأفراد ، هذه الروح كانت تعارض الشعور القومى معارضة واضحة . وبنتيجة ذلك تعتبر الثقافة العلمية فى القرن الثامن عشر أقرب ما توصل إليه العصر الحديث من القرب إلى الروح الكلية الكونية التى ميزت الإمبراطورية الرومانية ثم ميزت العصور الوسطى بشكل آخر . لقد أدى المزاج العلمى إلى التخفيف من حدة الشعور الوطنى الذى رافق حركة النهضة بينما يبدو أن القوى الاقتصادية والطبقات التجارية ، فى دعوتها للتجارة الحرة الشاملة بدلا من الاقتصاد القومى الرومانتيكى ، كانت تسعى فى أول ما تسعى إلى التحرر من القيود الحكومية ، بدلا من التأييد الحكومى السابق . ولكن إحياء القومية إبان حروب الثورة الفرنسية ، ونمو المصالح الاقتصادية الجديدة مع الثورة الصناعية ، كل ذلك جعل من تاريخ القرن التاسع عشر قصة مختلفة . إلا أن كبار المفكرين فى عصر العقل اعتبروا هذه المظاهر للقومية مظاهر لاعقلية ولا طبيعية وبالغة الأذى بالازدهار الإنسانى . ولم يحجم بعض المحافظين كصموئيل جونسون — وكان فى جميع الأمور الأخرى متفقاً مع حزب المحافظين البريطانى — أن يعلن أن « الوطنية هى آخر ملجأ للوغد » . بينما عبر ليسنغ Lessing ، وهو الزعيم الكبير للتنوير العقلى فى ألمانيا ، عن رغبة صادقة إذ عنى « أن يكون فى كل بلد أناس ترفعوا عن أهواء الغوغاء وعرفوا بالضبط متى لا تُعد الوطنية فى عداد الفضائل »(٢٦) .

وهكذا نادوا بالمثل الأعلى الكونى عوضا عن المثل الأعلى الوطنى ، وهو مثل أعلى ذو شمول واسع يختلف فى الاتجاه الحديث فى الدولية لأنه لا يتعرف على ولاء متوسط بين الفرد والإنسانية الواحدة . وقد بدا طبيعيّاً وبديهيّاً لأمثال هؤلاء الرجال أن واجب المفكر أن يعتبر نفسه مواطناً للإنسانية بصورة عامة لا لبلد معين . وسنختار اثنين من الممثلين البارزين لوجهة النظر هذه وهما فولتير وغوته . وفولتير رغم أن فكره كان منصبّاً على إصلاح أحوال الحياة فى فرنسا ، إلا أنه

كان فى عواطفه وتأثيره أوربيًّا بل رجلا عالميًّا . ولم يجد أية فوارق بين الناس والبلاد إلا فوارق العقل والإنسانية « إن جميع الكتاب يعتنقون الفكرة القائلة بأن كل إنسان يجب أن يكون حرًّا فى اختيار وطنه »(٢٧) . وكتب إلى أولئك الذين كانوا يبحثون عن عمل لدى ملك بروسيا المستنير : « إذا كان هنالك أى شيء تشكو منه فى بلادك فإنك تفعل خيراً فى أن تجد لنفسك بلداً آخر » (٢٨) . وفعل فولتير ذاته ما كان يبشر به ، فقبل الخدمة عند فردريك وأنهى أيامه فى سويسرا . « يكون للفرد وطن واحد إذا كان يحكمه ملك صالح . ولا يكون له أى وطن إذا كان يحكمه ملك شرير » (٢٩). إن أكثر الناس الذين يعتقدون أنهم يحبون وطنهم إنما يحبون فى الحقيقة الخيرات التى ينتفعون بها منه . فالقضية قضية مصلحتهم الاقتصادية قبل كل شيء .

لكن عداءه الرئيسى للوطنية يعود للسبب الإنسانى إذ يبدو أنها تثير حقداً إزاء باقى الجنس البشرى . فحجة الإنسان لوطنه حسب الاعتبار العام تعنى كراهية جميع البلاد الأجنبية .

« من المحزن أن المرء فى كثير من الأحوال لايكون وطنيًّا صالحاً بمعاداة باقى الجنس البشرى . كان كاتو — ذلك المواطن الصالح — يقول فى قديم الزمان أمام مجلس الشيوخ الرومانى « ذلك هو رأيى . ولتهدم قرطاجنة » . ولايكون المرء وطنيًّا صالحا إلا إذا تمنى لبلده الإثراء عن طريق التجارة ، والقوة عن طريق السلاح . ولكن من الواضح أن بلداً ما لا يمكن أن يغتنى إلا على حساب بلد آخر ، وأنه لا يستطيع أن يغزو دون أن يؤدى ذلك إلى تعاسة الآخرين . تلك هى حالة الجنس البشرى : وهى أنه إذا تمنى المرء العظمة لبلاده تمنى التعاسة لجيرانه أما ذلك الذى يتمنى ألا تصبح بلاده أكبر أو أصغر ، أغنى أو أفقر ، فهو مواطن للكون » (٣٠) .

وعلى ذلك أثار فولتير حرباً لا توقف فيها ضد حماقات الوطنى . وكل قارئ يتذكر ذلك الهجاء الوارد فى الفصول الأولى فى كانديد حيث يقع البطل ضحية

حيلة فيدخل فى جيش ملك البولغاريين أثناء حربه مع الآباريين . قال :

« لم يكن هنالك شىء يعادل فى الجمال والروعة والبهاء والتنظيم ذينك الجيشين . فالأبواق والمزامير والصنوج والطبول والمدافع كانت تحدث انسجاما لم يحصل مثله فى الجحيم . وبدأت المدافع أولا بأن حصدت ما يقرب من ستة آلاف رجل فى كل معسكر . ثم أزالت البنادق من هذا العالم — أحسن العوالم الممكنة — بين تسعة وعشرة آلاف جندى تقريباً كانوا يعيثون فى سطح الأرض وكانت الحراب أيضاً سبباً كافياً لموت بضعة آلاف من الرجال . وبلغ المجموع زهاء ثلاثين ألف نفس . أما كانديد الذى كان يرتجف كالفلاسفة فقد اختبأ قدر ما استطاع فى أثناء هذه المجزرة الرائعة البطولة . وأخيرا بينما كان كل من الملكين يوجه صلاة شكر خاصة لله Te Deum فى معسكره بعد المعركة . . . مر كانديد بين أكوام الموتى والأحياء ووصل قرية مجاورة فوجدها كومة من رماد : فقد كانت قرية من بلاد العدو أحرقها البلغاريون وفقا لقواعد الحقوق العامة . فهنا شيوخ أقعدتهم الضربات كانوا يرقبون نساءهم وهن يمتن بعد الذبح وأطفالهن على صدورهن التى سالت منها الدماء . وهنالك فتيات بقرت بطونهن يرددن أنفاسهن الأخيرة بعد أن أشبعن الحاجات الطبيعية لدى بعض الأبطال . وعلى مقربة منهن أخريات نصف محروقات يستغثن من أجل القضاء التام عليهن . وكانت الرؤوس متناثرة على الأرض إلى جانب الأذرع والأرجل المقطوعة . هرب كانديد بأسرع ما يستطيع إلى قرية أخرى كانت من قرى البلغاريين وكان الأبطال الأيبيريون قد مثلوا فيها ذات التمثيل . وتابع كانديد سيره فوق أعضاء مرتعشة وبين الأخربة حتى وصل أخيراً خارج مسرح الحرب » (٣١) .

واستطاع غوته بدوره أن يرتفع فوق جميع التشبثات كالوطنية والأمجاد العسكرية . قال :

« يحب الشاعر كإنسان وكمواطن البلد الذى ولد فيه ، ولكن وطن قواه الشعرية وعمله الشعرى هو الخير والنبل والجمال . وهى كلها غير مقيدة بمقاطعة خاصة

أو بأرض معينة . حتى إذا وجدها فى أى مكان وقف عندها واستوحى منها .
وهو فى هذا يشبه النسر الذى يحلق حرًّا فوق كل أرض والذى لا فرق عنده بين
أن يكون الأرنب الذى ينقض عليه فى بروسيا أو فى ساكسونى . فما هو إذن
معنى محبة المرء وما معنى أن يكون وطنيًّا ؟ وإذا قضى شاعر حياته يحارب الأفكار
المستوطنة الشريرة ، ويزيل النظرات الضيقة ، وينير عقل شعبه ويطهر ذوقهم
ويسمو بآرائهم وأفكارهم فأى عمل أفضل من هذا العمل يمكن أن يقوم به ؟
وكيف يمكن أن يكون أكثر وطنية ؟ » [٣٢] .

« الأحقاد القومية أمور ذات لون خاص . وأنت تجد دائماً هذه الأحقاد
على أشد وأعنف ما تكون بين أحط مراتب الثقافة . ولكن هنالك مرحلة تختفى
عندها تماماً إذ عندها يقف المرء بصورة ما فوق جميع الأمم ، ويحس سعادة شعب
مجاور أو تعاسته كما لو كانت فى نفسه . لاءمت هذه المرحلة من الثقافة طبيعتى
وقد تمكنت فيها تماماً قبل أن أبلغ الستين من عمرى » [٣٣] .

وعلى ذلك استطاع أن يقف غوته جامداً غير متأثر أمام ساحة معركة ،
مفكراً فى قوة نابليون الغازى ومقدرته بينما كان مواطنوه يبحثون بحماسة عن الوسائل
لطرد الغازى الأجنبى .

أخذت هذه الروح الكونية تقوى وتشتد حتى إنها فى سنة ١٨٠٥ — وهى
بالضبط السنة التى تحول فيها « فخته » إلى قومى متحمس وكان مصدر وحى
للكثيرين من الألمان فيما بعد . قال فى هذه المشكلة مجيباً على ذلك السؤال :

« ما هو وطن المسيحى الأوربى المثقف حقًّا ؟ إنه بصورة عامة أوربا .
وبصورة خاصة وفى كل عصر ذلك البلد الأوربى الذى يبلغ ذروة الحضارة .
كل بلد يمعن فى الضلالة لا بد أن يهدى على وجه التأكيد . وعند ذلك يهبط
من ذروة الحضارة التى كان يقف عليها . ولكن لما كان يقع ، بل لا بد له من
الوقوع ، ترتفع بلاد غيره . وبين هذه بلد واحد بارز يقف الآن فى الذروة التى
وقف عليها سابقه من قبل . إن الذين يتعلقون بالأرض ويرون وطنهم فى التربة

والنهر والرابية يظلون مواطنين للدولة المنهارة . ويحتفظون بما رغبوا فيه وما يجعلهم سعداء . لكن الروح التى تشبه الشمس تنجذب وتتلفت حيث النور والحق . وبوسعنا أن نجد الراحة فى هذا الاتجاه الكونى ، لا تزعجنا أبداً أفعال الدول الأخرى ومصائرها ونظل براحة نحن وسلالتنا حتى نهاية الزمن» (٣٤) .

ولعل تطلع الناس إلى اضمحلال الفوارق القومية وإلى قيام علاقات شاملة بين الأفراد كان السبب فى أن عصر العقل — الذى أسرف فى اللطف والإنسانية فى جميع الأمور لم يحدث أى تغير حقيقى فى نظرية العلاقات الدولية التى تم وضعها أثناء عصر النهضة . ويبدو مرجحاً أنه لو لم يكن الاتجاه القومى هدفهم لكانوا أدخلوا فى القانون الدولى ذات المفاهيم الهدامة والمطهرة التى استعملوها فى كل حقل آخر . لكن الذى حصل هو أن المتشرعين حين نظموا ووضعوا مجموعة الحق العام ، فقد ثبتوا فى الوقت ذاته مفهوم الدولة القومية ذات السيادة المطلقة غير المسؤولة . وعلاوة على ذلك فإن تلك النظريات السياسية كلها ، التى دعت أما إلى حكومة مركزية قوية ، أو شهدت كما فعل روسو ، على سيادة الشعب فوق أى شىء آخر ، مهما كانت قيمتها فى نقل أسس السلطة ضمن الدولة الواحدة ، فإنها لم تؤد إلا إلى تشديد الاحتكاك بين الأمم . فالدستوريون ودعاة الحكم المطلق كالديمقراطيين ، والنفعيين ، اتفقوا جميعا على اعتبار الدولة القومية هى المركز الأعلى للسلطة . ثم إن الفئة الأخيرة خاصة — أى أن فئة النفعيين — الذين اقتسموا مع أتباع روسو ولاء الناس فى نهاية القرن ، أصبحوا أكثر فئة داعية إلى الدولة غير المسئولة . وكان جون أوستن John Austin من أتباع المذهب النفعى هو الذى شدد فى أوائل القرن التاسع عشر على سلطة البرلمان المطلقة فى وضع القوانين التى يرغب فى وضعها ضد الأقلية الداخلية والدول الخارجية . ولم يحاول أى إنسان أن يطبقها فى الواقع العملى . وقواعد الأسقف سان بيير مناهج من هذا القبيل عندما اجتمع مؤتمر أوترخت فى نهاية حرب الولاية الأسبانى . وأعد مثلها الفيلسوف الألمانى كانط فى أثناء حروب الثورة الفرنسية

إلا أنها لم تأت بأية نتيجة عملية على الإطلاق . فقد تأمل سان بيير أن يتمكن من إحياء « مشروع السلام الدائم » الذى وضعه هنرى الرابع ، وذلك باتحاد ملوك أوربا على أساس إيجاد مؤتمر أو مجلس شيوخ ، يضم ممثلين عن الملوك وتأليف جيش مشترك « لرد الأعداء الخارجين ولتقديم المساعدة السريعة الفعالة إلى الحكام وكبار القضاة ضد المتآمرين العصاة والثائرين»[٣٥] . لكن جميع الفوارق الدستورية والديمقراطية كانت مناوئة لقيام عصبة الحكام هذه التى ربما تمكنت من المحافظة على السلام على حساب ما اعتبره الناس أكبر قيمة من السلام . فكانط ذهب فى رسالته « فى السلام الدائم» On perpetual Peace (١٧٩٥) إلى أن أية جمعية أمم فعالة يجب أن تؤسس على حكومة شعبية ، مشترطا أنه لما كانت مسئولية الحروب تقع على الملوك إلى حد بعيد ، فجميع الأعضاء يجب أن تقوم فى بلادهم حكومات شعبية ، وأن القانون الدولى يجب أن يدعمه اتحاد من الدول الحرة ، وأن الملكية الفردية فى الأراضى الأجنبية يجب ألا يسمح بها وأنه لا يحق لأية دولة أن تتدخل بالعنف فى دستور دولة أخرى وإدارتها الداخلية . لكن لم تكن أية حكومة على استعداد لأن تقبل أياً من هذه الشروط وحين انبثقت العصبة الدولية للحلف المقدس عن مؤتمر فينا ، كانت مؤسسة على مبادئ محافظة جعلت وقوفها فى وجه التيارات القومية والديمقراطية المتزايدة أمرا مستحيلا. وأقصى ما وصلت إليه رؤى مفكرى القرن الثامن عشر ، لم تكن عصبة أمم ، بل حكومة أوربية واحدة أو حكومة عالمية تحكم رعايا متساوين .

ولقد كان نابليون وما حلم به من إمبراطورية كلية هو الذى جسم على أحسن شكل فى هذا الأمر وفى أمور أخرى كثيرة ، المثل العليا للقرن الثامن عشر ، والذى اقترب أقصر ما يمكن من تحقيق مثل هذا « السلام الغالى » Pasc Gallica أو « السلام الفلسفى النابليونى » Pasc Philosophoica Napoleonica إذا أردنا تعبيراً أفضل. غير أن قوى القومية والثورة الصناعية عندما اتحدت مع بعضها البعض جعلت تكرار مثل هذه المحاولة أمراً مستحيلا .

فكرة التقدم :

لكن كبار رسل التنوير كانوا يؤملون تحقيق المجتمع الأمثل للجنس البشرى عن طريق انتشار العقل والعلم بين أفراد الناس ، وأن يؤسسوا بتأثير هذا الانتشار ألف سنة من الحكم الصالح والقضاء على الشيطان . ومنذ بداية العصر أخذ يرتفع نشيد متزايد فى تعظيم التقدم بوساطة التعليم . وقد وضع كل من لوك وهيلفيسيوس وبانثام أسس هذا الحلم الكريم ، واعتقد جميع الناس فى أية مدرسة كانت وبكل ما فى طبائعهم من قوة – باستثناء من تمسكوا بالعقيدة المسيحية فى الخطيئة الأصلية مثل مالثوس – أن الجنس البشرى قادر على إدراك الكمال . وأخيرا أمسكت البشرية بيديها مفتاح مصيرها : إذ فى استطاعتها أن تجعل من المستقبل ما تريد على وجه التقريب . ولم تبق هنالك ثمة حدود للازدهار البشرى لا يمكن تخطيها طالما يستطيع الإنسان تهديم ما فى الماضى من أخطاء حمقى والرجوع إلى الاستثمار العقلى للطبيعة .

إنه لمن الصعب علينا أن نتحقق من مقدار حداثة هذا الإيمان بالتقدم البشرى. ويبدو أن العالم القديم لم تكن لديه أية فكرة عنه . فاليونان والرومان كانوا يعتقدون أن العصر الذهبى حصل فى الماضى ثم انحط الإنسان بعده . ولم يكن بوسع القرون الوسطى بالطبع أن تحمل مثل هذه الفكرة . أما النهضة التى حققت أشياء كثيرة فلم تستطع أن تتصور إمكان ارتفاع الإنسان ثانية إلى مستوى العصور القديمة المجيدة إذ أن جميع أفكارها تتجه صوب الماضى . ولم يجرؤ الناس على مثل هذا الطموح الذى لا يعرف حداً إلا بعد نمو العلم فى القرن السابع عشر . ويعود إلى فونتنيل Fontenelle الذى امتدت حياته الطويلة من أيام ديكارت إلى الموسوعة الفضل الأكبر فى أنه غرس تدريجياً فى القرن الثامن عشر هذا الإيمان بالتقدم . كان معمماً للعلم الديكارتى . وكان يأمل أن تستطيع أوربا بفضل العلم والعقل ، لا أن تساوى العصور القديمة فحسب ، بل أن تفوقها بكثير .

ولقد أعلن أن جميع الأفراد مصنوعون من مادة واحدة . فنحن لا نختلف عن أفلاطون وهوميروس بل لنا مستودع من الخبرة البشرية المتراكمة أغنى مما كان لديهم بكثير . والناس يحترمون تقدم السن ، لما يأتى به من خبرة وأننا نحن المحدثين الذين نمثل فى الحقيقة تقدم العالم فى السن ، على حين يمثل القدماء فتوته ، ويعرف عالم اليوم ما يزيد عما كان يعرفه عالم كان يعيش تحت حكم أوغسطس بمقدار عشرة أضعاف . . . وطالما يستمر الناس فى جمع المعرفة فسيكون التطور محتوماً كنمو الشجرة . وليس هنالك من سبب يدفع بنا فى أن نتوقع انقطاع ذلك .

قد يبدو هذا الرأى عادياً . ولكنه بالنسبة لمعاصرى فونتنيل بدا فى أعلى ذروة من الإلحاد . وقد وجد نفسه فى قلب معركة ضارية وانقسمت فرنسا بكاملها فى الصراع بين القدماء والمحدثين . وخلد سويفت Swift فى مؤلفه « معركة الكتب » Battle of the books صورة للصراع كما نشبت فى إنكلترا. ولكن لم يكن هنالك مجال للشك حول النتيجة النهائية. فجميع العلماء من ديكارت ومن جاء بعده احتقروا القدماء ونجحوا فى توطيد دعائم الإيمان بالتقدم . وعندما حل منتصف القرن التالى أقر بوضوح أن العالم القديم يستطيع أن يحافظ على مكانته فى حيز الآداب وحدها . وعندما أهمل الذوق الكلاسيكى أثر نمو المدرسة الرومانطيكية أخذ القدماء ينحسرون المعركة حتى فى هذا المضمار .

وقد قيض لكوندورسيه أن يلخص آمال العصر بكامله وثقته . فحياته كرياضى ورجل دولة وحرب وثورى تعتبر رمزا لروح الثورة الفرنسية بالذات . ولما لم تعتبر أفكاره منسجمة مع الضرورات العملية للسياسة الفرنسية ، اضطر أن يهرب للنجاة بحياته ، وأن يختبئ ضمن غرفة خلفية فى أحد المطاعم ، وينتحر فى آخر الأمر لكى ينجو من المقصلة . وبينما التهمته القوى التى بشر بها بحماسة وبينما كان يرتجف وهو فى مخبئه لسماع كل صوت ويعيش فى خوف مستمر من الموت الذى غلبه أخيراً ، استطاع أن ينسى قدره تمام النسيان أمام الرؤيا

التى أخذت بمجامع نفسه : رؤيا الجنس البشرى بكامله يتقدم حثيثاً بفضل الثورة الكبيرة . وحين كان مختبئاً لينقذ حياته صرف وقته فى تأليف أسمى كتاب واثق وضع على الإطلاق : تاريخ تقدم الروح الإنسانية. Histoire du progrés de l'Eprit Humain وهو الرمز الملائم لفرنسا بذاتها. فرنسا المستعدة أن تبذل أفضل دمائها على ساحات القتال فى أوربا لكى تعرف الأجيال المقبلة ، بفضل تضحياتها المجيدة معنى الحرية . وهو إذ ينظر إلى الماضى يجد ما فيه من النمو السريع المتزايد فى حقل المعرفة والتنوير ، منبراً تستطيع نفس الإنسان أن تندفع منه إلى أمجاد المستقبل .

ولم تعد صرخة كوندورسيه « لنعد إلى الطبيعة » بل أصبحت « لنسر قدما نحو المثل الأعلى . »

« نتيجة عملى هى أن أظهر بالاعتماد على التفكير أو على الحقائق أنه ليس هنالك من حد لاكتمال القوى فى الإنسان . وأن مقدرة الإنسان على الكمال هى فى الحقيقة لا متناهية . وأن تقدم هذا الاكتمال الذى أصبح مستقلا عن أية سلطة قد ترغب أن تضع حداً له — لا حد له سوى مدة حياة هذه الكرة التى وضعتنا الطبيعة عليها . لا شك فى أن هذا التقدم قادر على السير بسرعة أكثر أو سرعة أقل . لكنه لن يعود القهقرى إلى الوراء أبدا وعلى الأقل ما دامت الأرض تشغل ذات المكان فى نظام الكون ، وما دامت القوانين العامة لهذا النظام لا تحدث على الكرة تخريباً عامًّا ، أو تغيرات تجعل الجنس البشرى عاجزا عن أن يحافظ على ذاته وأن يستخدم ذات القوى ويجد ذات الموارد » (٣٦) .

إن مبادئ الثورة أى إيمان القرن الثامن عشر بالعقل ستنتشر فوق الأرض بكاملها . والحرية والمساواة — مساواة صحيحة فى الاقتصاد والاجتماع والفكر ، ستقوى باستمرار واطراد وسيخيم السلام على الأرض ، « وستعتبر الحرب أكبر وباء وأفظع جريمة » (٣٧) بل أكثر من ذلك كله فإن تنظيم المعرفة على شكل أفضل ، وتسخير الذكاء فى تحسين كيفية الإنسان ، العضو الحى ، سيؤدى لا إلى القضاء

على الأمراض وتطويل معدل الحياة الإنسانية إلى ما لا نهاية له فحسب ، بل إلى تحقيق أكمل الشروط للحياة الإنسانية الطبية تحقيقاً فعلياً .

وينتهى وسط الكوارث الشخصية التى انهالت عليه إلى نغمة من التفاؤل السامى :

« أية صورة رائعة للجنس البشرى ، إذ يتحرر من قيوده ، وينعتق من عبودية الصدفة وكأنه ينعتق من أعداء التقدم ، ثم يسير بخطى ثابتة أكيدة على طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة تعن للفيلسوف فتعزيه عن الأخطاء والجرائم والمظالم التى ما زالت الأرض تعج بها ، والتى كثيراً ما يقع هو ضحيتها . وهو يجد مكافأة لجهوده من أجل تقدم العقل والدفاع عن الحرية فى تأمل هذه الرؤيا . عند ذلك يجرؤ على ربط جهوده بالتسلسل الأزلى للقدر الإنسانى . وهو يجد هنالك المكافأة الصحيحة للفضيلة . وتلك هى اللذة فى أنه خلق خيرا ثابتاً ، لا يستطيع القدر أن يهدمه مهما وعد من ثواب ، فى مقابل إعادة الأفكار الموروثة والعبودية . وهذا التأمل هو ملجأ لا تستطيع ذكرى مضطهديه أن تلاحقه إليه . وحيث يعيش بالفكر مع الإنسان الذى توطدت حقوقه وكرامة طبيعته ، ناسياً البخل والخوف والحسد والعذاب والفساد . إنه هنالك ليعيش حتى مع إخوانه فى نعيم خلقه عقله ، تغنيه محبته للإنسانية أطهر الأفراح »[٣٨]

وبوسعنا أن ننهى دراستنا للقرن الثامن عشر بمقطعين يمثلان ما عنت مآثره بالنسبة إلى الذين عاشوا فيه . الأول مأخوذ من تاريخ للفلسفة كتبه ج . ب . بوهل J. B. Buhle عام ١٧٦٦ قال :

« نحن نقترب الآن من أحدث الأدوار فى تاريخ الفلسفة . وهو أعظم الأدوار وأكثرها بهاء لا فى تاريخ الفلسفة فحسب ، بل فى العلوم والفنون والحضارة الإنسانية بصورة عامة . فالبذور التى غرست فى القرون السابقة للقرن الثامن عشر أخذت تزهو فيه . وليس بوسعنا أن نقول عن أى عصر ، قدر ما نستطيع أن نقول عن هذا العصر ، إنه استخدم مآثر العصور التى سبقته لكى يخطو

بالإنسانية إلى كمال طبيعي وفكرى وأخلاقى أكبر . وقد بلغ من العلو بحيث لو قارناه بقيود الطبيعة البشرية ، ومجرى خبرتنا الماضية ، لوجب أن ندهش حقًّا إذا استطاعت عبقرية الأجيال المقبلة أن تحافظ على مثل علوه »(٣٩).

وعلى قبة مستديرة فى كنيسة القديسة مرغريت فى غوثا Gotha فى ألمانيا كشفت حديثاً رسالة وضعت عام ١٧٨٤ لتقرأها الأجيال التالية :

« يشغل جيلنا أسعد دور فى القرن الثامن عشر . فالأباطرة والملوك ينزلون عن علياثهم الرهيبة ، محتقرين الأبهة والعظمة ليصبحوا آباء وأصدقاء لشعبهم وموضع أسرار لهم . ويمزق الدين ثوبه الرهبانى لكى يظهر فى جوهره الإلهى . ويخطو التنوير خطوات كبيرة . ألوف من إخواننا وأخواتنا الذين عاشوا سابقا فى جمود مقدس تستعيدهم الدولة من جديد . الحقد الطائفى والاضطهاد من أجل الضمير ، آخذان فى الزوال . ومحبة الإنسان وحرية الفكر تكسبان المكانة العليا . والعلوم والفنون آخذة بالازدهار وتتبصر عميقاً فى معمل الطبيعة . الصناع والفنانون يدركون الكمال ، والمعرفة النافعة تنمو بين جميع الطبقات . هذا وصف صادق لعصرنا . لا تنظروا من عل إلينا إذا ارتفعتم أكثر مما نرى . بل عليكم أن تعرفوا من الصورة التى رسمناها لكم مقدار ما جاهدنا بشجاعة وقوة لرفعكم إلى المستوى الذى أنتم فيه الآن ولتستطيعوا البقاء فيه . اعملوا الشيء ذاته لمن يخلفكم ، وكونوا سعداء »(٤٠).

المراجع

1. Montesquieu, *Lettres Persanes.*
2. Samuel Clarke, *Discourse on Natural Religion.*
3. *Ibid.*
4. Bishop Butler, *Sermon*, Preface to Sermon I, II.
5. Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, sec. 2, Pt. II; sec. 5, Pt. II.
6. Diderot, *Supplément au vayage de Bougainvilee*, sec. 3.
7. Rousseau, *Emile*, Book I.
8. Quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 368.
9. Burke, quoted in F.S. Marvin, *Western Races and the World*, 134.
10. Condorcet, *Progrès de l'Esprit Humain*, 10e. Epoque.
11. Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, ch. VI.
12. *Ibid.*, ch. XLV.
13. Milton, *Aeropagitica.*
14. *bid.*
15. Bayle, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ, Oeuvres*, II, 367.
16. *Ibid.*, 422.
17. Bayle, *Critique Générale, Oeuvres*, II, 76, 77; *Commentaire philosophique*, II, 422; *Supplément au commentaire philosophique*, II, 504; *Nouvelles lettres critiques*, II, 227.
18. *Supplément au commentaire philosophique*, II, 540.
19. Locke, *Letter on Toleration.*
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. Mirabeau, quoted in J.B. Bury, *History of Freedom of Thought*, 111.
25. Thomas Paine, *Rights of Man.*
26. G.E. Lessing, quoted in T. Ziegler, *Die Geistigen Stromungen des 19. J. in Deutschland.*
27. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, art. "Philosophe".

28. Voltaire, *Lettre à Maupertuis*, 21 July, 1740.
29. Voltaire, *Dict. Phil.*, art. "Patrie".
30. *Ibid.*
31. Voltaire, *Candide*, ch. III.
32. Goethe, *Conversations with Eckermann*, March, 1832.
33. *Ibid.*, March 14, 1830.
34. J.G. Fichte, *Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters.*
35. Abbé de Saint-Pierre, *Articles of the Fundamental Treaty for Preserving the Peace of Europe* (1713).
36. Condorcet, *Progrès de l'Esp it Humain*, Epoque I.
37. *Ibid.*, Epoque X.
38. *Ibid.*
39. G.B. Buhle, quoted in F. Paulsen, *System of Ethics*, 147.
40. Hettner, *Litteratur des 18. Jahrhunderts*, III, 2, 170.

المصادر

كتب عامة

J.B. Bury, *History of the Freedom of Th ught;* J.M. Robertson, *Short History of Free Thought;* W.E.H. Lecky, *Rationalism in Europe;* L. Ducros, *Les Encyclopédistes.*

علم الأخلاق

L. Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century;* histories of ethics by F. Paulsen, W. Wundt. J. Martineau, F. Jodl. Selections in L.A. Selby-Bigge, *British Moralists.* Thomas Hobbes; John Locke; R. Cudworth, *Intellectual System of the Universe;* S. Clarke, *Discourse on the Obligations of Natural Religion;* Lord Shaftesbury, *Characteristics*, ed J.M. Robertson ; F. Hutcheson, *Inquiry into the Ideas of Beaty and Virtue;* Hume, *Treatise*, Bk. III, *Enquiry concerning the Principles of Morals;* Joseph Butler, *Sermons upon Human Nature;* Adam Smith, *Theory of the Moral Sentiments.* William Paley, *Principles of Morals and Political Philosophy;* Jeremy Bentham, *Principles of Mo als and Legislation.* Helvetiùs, *De*

l'Esprit; Diderot, *Supplement to Voyage of Bougainville;* Holbach, *System of Nature;* Rousseau, *Emile* Volney,*La Loi Naturelle.* For humanitarianism Raynal, *Histoire des Deux Indes;* C. Beccaria, Crimes and Punishment.

التسامح

E.W. Nelson and others, *Persecution and Liberty;* W.E. Garrison, *Intolerance;* D.S. Muzzey, in *Essays in Intellectual Hist. dedicated to J.H. Robinson;* H.W. Van Loon, *Tolerance;* A.A. Seaton, *Theory of Toleration under the Later Studarts;* T.V. Smith, *Creative Sceptics;* H.M. Kallen, ed., *Freedom in the Modern World.* Milton, *Areopagitica,* Hales ed., Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience;* Jeremy Taylor, *Liberty of Prophesying.* The classic defenses: John Locke, *Letters concerning Toleraticn;* P. Bayle, *Philosophical Commentary on the Text, "Compel them to enter in"*, in *Oeuvres,* II. Thomas Paine, *Age of Reason, Rights of Man.* Lessing, *Nathan the Wise.*

الاتجاهات فى السلام والكونية

Voltaire, *Çandide,* etc. *Phil. Dict.,* art. "Patrie" Abbé Saint-Pierre, Project for Perpetual Peace (app. to Duggan, *League of Nations*); Immanuel Kant, *On Perpetual Peace.* Gœthe, esp. in *Conversations with Eckermann.*

التقدم

J.B. Bury, *The Idea of Progress;* W.D. Wallis, *Culture and Progres;* F.J. Teggart, ed., *The Idea of Progress, a Collection of Readings;* R. Flint, *History of the Philosophy of History;* J. Delvaille, *Histoire de l'Idée de Progrès jusqu'à la fin du 18e siècle.* Swift, *Battle of Books;* Condorcet, *History of the Progress of the Human Spirit;* Herder, *Ideas for the History of Humanity.*

هذا الكتاب

« . . . أما هذا الكتاب الذى يضعه مؤلفه ومترجمه وناشروه بين أيدى القراء اليوم فيتحدث بإفاضة عن حقبة من هذا التاريخ — تاريخ الإنسانية الفكرى — وعن أثرها فى تطور المجتمع الإنسانى على الأجيال إلى عصرنا الحديث . وهو بهذه المثابة محاولة جريئة جديرة بالتقدير والإكبار وجدارتها بالتقدير أكثر وضوحاً فى نظر الذين يعتقدون عن إيمان أن تاريخ الإنسانية يتلخص فى تطور تفكيرها ، لأن هذا التطور هو المتصل على الزمان وكل حلقة من سلسلته باقية إلى اليوم قيد البحث والتمحيص من جانب العلماء والمفكرين ومن يعتقدون أن مصير الإنسانية رهن فى النهاية بمصير العقل الإنسانى يوم يبلغ كماله فتبلغ الإنسانية وحضارتها مثل هذا الكمال . فإذا ما قدر لهذا اليوم أن يكون ، ارتسمت أمام المؤرخ وأمام المفكر صورة كاملة للخطوات التى قطعتها الإنسانية خلال العصور وفى مختلف أرجاء العالم كى تبلغ هذا الكمال . . . »

من مقدمة

الدكتور محمد [illegible]

« كتاب لابد أن يقرأ »



دار المعارف بمصر

جون هرمان راندال

تكوين العقل الحديث

الجزء الثاني

ترجمة

الدكتور جورج طعمه

مراجعة

برهان دجاني

دار الثقافة - بيروت

تكوين العقل الحديث

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر
بيروت — نيويورك
١٩٦٦

جون هرمان راندال

تكوين العقل الحديث

ترجمة
الدكتور جورج طعمة

مراجعة
برهان دجاني

تقديم
الدكتور محمد حسين هيكل

دار الثقافة - بيروت

المسهمون في هذا الكتاب

جون هرمان راندال

نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كولومبيا ، ومنذ سنة ١٩٢٠ وهو يدرّس الفلسفة في الجامعة المذكورة . وللمؤلف العديد من الكتب .

الدكتور جورج طعمه

نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جورج تاون . كان أستاذاً في جامعة دمشق وفي الجامعة الأمريكية في بيروت ، كما عمل لفترة طويلة في وزارة الخارجية السورية ، وتولى وزارة الاقتصاد في الجمهورية العربية السورية . له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة .

برهان دجاني

نال شهادة ماجستير في الاقتصاد من الجامعة الأمريكية في بيروت ، وهو يعمل الآن أستاذاً لمادة التجارة في الجامعة المذكورة ، وكذلك سكرتيراً دائماً لمؤتمر الغرف التجارية والصناعية والزراعية العربية . له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة .

الدكتور محمد حسين هيكل

الكاتب المصري الشهير . شغل منصب وزير التربية والتعليم أكثر من مرة ، وله مؤلفات عديدة معروفة أشهرها كتاب « محمد » .

الكتاب الرابع

عالم ينمو - الأفكار والآمال في السنوات المائة الأخيرة

١٦ الحركة الرومانطيقية تقف في وجه عصر العقل

الأساس الاجتماعي للتعقد والتبدل الفكريين والحاجة الى تنظيمه

من الجائز أن تجد في القرن الثامن عشر مجموعة من المعتقدات والمثل العليا محددة تحديداً واضحاً ، ومنسجمة ، ومصنفة تصنيفاً منظماً ، وحائزة على رضى الاكثرية الساحقة من المفكرين باختلاف طبقاتهم . وتاريخ الفكر في ذلك العصر هو ، بالدرجة الاولى ، تاريخ انتشار طريقة العلم النيوتوني وأهدافه الى كل ميدان من ميادين الاهتمام البشري . صحيح أن ثقافة ذلك العصر ، شأن اي دور آخر من ادوار تاريخ الغرب المتبدل باستمرار ، كانت لا تزال مثقلة بالماضي المستديم ، وحبلى بالمستقبل . حتى انه لم يكن من المستغرب ان يجد المغرمون بالتتبع بذور جميع ما بلغناه فيما بعد من نمو تنور براعمه بين صفوف الاشجار المشذبة المرتبة في رياض عصر « التنوير » . ولقد أشار العقلاء بحق الى ان المدينة السماوية التي كان يعبدها فلاسفة القرن الثامن عشر بل وحتى العقل الذي مجدوه ، كانا يشدانهم الى التقاليد الكلاسيكية العريقة للعصور الماضية اكثر جداً مما يربطانهم بنزعات الحاضر اللاعقلية المتعددة الجوانب ، واكثر مما يصلانهم بالمطهر الارضي الذي نرنو اليه بوقار . الا اننا رغم ذلك نستطيع ان نتبين من خلال تفكير عصر « التنوير » وآماله نموذجاً مميزاً له يزداد وضوحاً بمقدار

ما يتراجع الى الوراء ما كنا نحسبه تراثاً خالداً . ولقد كان يعوقنا عن رؤيته انصرافنا الى ما ينبغي لنا عمله من اجل مواجهة مشاكلنا الخاصة .

لكن من العسير ان نجد في التساؤل المستمر والتحري ، اللذين يطبعان بطابعهما جهود البشر الفكرية منذ هاتيك الايام ، أية صورة واضحة كهذه . ذلك لان البشر في اعقاب ثورات الطبقة المتوسطة لم يخفقوا في الوصول الى اتفاق حول العقائد الاساسية فحسب ، بل من العسير علينا ان نلمح لديهم أي اتجاه نحو التطور ولو كان بسيطاً حتى في الميادين الخاصة . فالقرن الماضي يشبه من عدة وجوه تلك الاجيال الانتقالية التي حولت عالم القرون الوسطى وعقلها الى عالم عصر « التنوير » وعقله . وذلك بالرغم من اننا طبعاً ، لاقتناعنا اليوم بأن المشاكل التي نواجهها هي أخطر المشاكل التي واجهها الجنس البشري على الاطلاق ، نرى الدور الذي خلق لنا هذه المشاكل ثورياً اكثر بكثير مما كان عليه فعلاً . ففي هذه السنة (١٩٤٠) يتنبأ الأذكياء بأنه عما قريب سيختفي من اوروبا ما يشبه من بعيد الحضارة والثقافة اللتين عرفناهما منذ قرنين . وحتى الاشخاص الابعد نظراً والاوسع أفقاً قد أذاعوا في السنوات الاخيرة الاعتقاد بأن عصر التحرر « الليبرالية » وعصر « الرأسمالية » هما على وشك الزوال . ونحن اذا كنا نفهم من عصر « التحرر » انجيل الثورة الفرنسية ومذاهب علماء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، ونعني « بالرأسمالية » التنظيمات الاقتصادية في اواخر القرن التاسع عشر التي دخلت في نظريتنا الاقتصادية ، فان هذا الحكم يبدو صحيحاً ، ويصدق حتى على بلادنا . ولكن بالرغم من المناهج المتحمسة التي أعددناها لمواجهة الازمة الحاضرة ، فليس بامكاننا أن نعرف بالتأكيد الشكل او الاشكال التي سيتخذها تنظيم المجتمع الصناعي في آخر الامر . بل من الاصعب علينا ان نتنبأ عن طبيعة التركيب الفكري الجديد ، ان صح لنا ان نتوقع الوصول من جديد ، فيما عدا أيام الازمات القصيرة ، الى أية جملة من المعارف والعقائد الموحدة كتلك التي نجد مثلها في كل من القرنين الثالث عشر والثامن عشر .

لهذا يتعذر جداً ان نميز في السنوات المائة الاخيرة بين الهام من الاتجاهات والعابر من التيارات التي جاءت كرد فعل أو ثورة او تسوية. ان مضي عشر سنوات أخرى في توضيح الاتجاهات التي يقدر لها أن تقبل في المستقبل قد يؤدي الى تكوين رأي جديد تماماً حول ما كان هاماً في القرن التاسع عشر. وانما يمكننا على الاقل ان نطمع في تحليل تلك الحركات الفكرية والعملية التي خلقت لنا مشاكلنا الفكرية الحاضرة، وفي فحص المشاكل الاساسية التي واجهها القرن التاسع عشر وعالجها، فأدت بالناس الى صياغة الافكار التي خلفوها لنا. ان الصورة التي نملكها عن هذا التيه من الاتجاهات المتصارعة والتيارات المتعارضة التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر، هذه الصورة قلما تطمع في تحقيق تلك الوحدة التي نلاحظ مثلها في العهود التي نعرف نتائجها. لكن رغم ذلك نرى مجرى الحوادث يتجه بسرعة نحو الوحدة في صياغة المشاكل التي نشأت أخيراً والادوات الفكرية التي آلت الينا. ان الحلول التي ينبغي لنا اختيارها وواجبات الولاء المفروضة علينا قد أبرزت لنا جانباً كبيراً من تفكير القرن التاسع عشر ومن قيمه. فحيث كنا نجد تدخلاً كبيراً من جانب الميل الخاص والهوى الشخصي كلما أريد تعيين الهام من بين المسائل، نجد هذه المسائل قد نمت وأصبحت ملحة الحاحاً أدى الى تركيز الاهتمام في تلك الافكار ذات الاهمية المستديمة، والى تمييزها عن الافكار الزائلة.

وراء تعدد اتجاهات القرن التاسع عشر وتنوعها تكمن السرعة المتزايدة باستمرار التي كانت تطبع قوى التبدل الاجتماعي الاقتصادية. فالطبقة المتوسطة الظافرة ذاتها قد انقسمت الى عدة أقسام كما ان الكتلة الكبيرة المؤلفة من العمال الصناعيين قد انقسمت الى شيع لا حصر لها. وبدلاً من الطبقات البسيطة القليلة التي كان ينمو في أحضانها السكان الحضريون، صار لدينا، طوال عدة أجيال، مجتمع منقسم الى عدد من الجماعات الخاصة، لكل منها اهتماماتها ومثلها العليا الخاصة بها، وكل منها نقيض

مع الجماعات الاخرى حول قضايا هامة . وجاءت القومية أيضاً لتتقاطع مع كل هذه الخطوط الاقتصادية وتولد انقسامات جديدة بين الناس ولتخلق تكتلات جديدة .

ان انقسام المجتمع الغربي بهذه الصورة الى العديد من الجماعات القليلة الانسجام قد بعث رد فعله الذي جاء قوياً في أوروبا . فمن الواضح أن نظام الدويلات ذات السيادة غير المسؤولة في حدودها الموروثة عن نظام اقتصادي أبسط ، تتناقض تناقضاً كلياً مع مقتضيات التكنولوجيا الحديثة وما تنطوي عليه من متطلبات وآمال . ومن الواضح كذلك ان تدفق التجارة والقوة الاقتصادية تدفقاً من دون عائق ، وهو العامل الوحيد الذي كان يحافظ على ذلك النظام ، كان قد زال ولم يكن من سبيل الى عودته . ولا شك أننا في الاحداث الضخمة التي تجري في أيامنا نشاهد المحاولات البسيطة الاولى التي تهدف الى تنظيم المجتمع الصناعي على اساس من المجموعات الاقليمية الكبيرة التي تخضع الى نوع من التوجيه والاشراف الموحد الذي لم يبق مقبولاً الى الآن على اعتباره اقتصاداً خاصاً بالحرب . ان النضال القائم في الوقت الحاضر ، والاعمال الوحشية الجارية ، تعيد الى أذهاننا بشكل قوي صورة عصر الحروب الدينية الذي تكونت فيه الدولة القومية ذات السيادة وتشكلت فيه المظاهر الرئيسية للنظام الرأسمالي الحديث في اول اشكاله . وما هذا سوى أعراض لثورة لا تقل عنفاً عن الثورات التي حدثت في ذلك العصر . انها نذير بموت نظام هرم ، والآلام التي ترافق ميلاد نظام جديد .

وعندما واجه الاوروبيون ضغط المشكلة الخطيرة ـ مشكلة تجنيد الجهود المشتركة لاعادة بناء المجتمع الصناعي ، فانهم لجأوا الى مجموعة متنوعة من العقائد الاجتماعية الموحدة العظيمة التي اختفت هي والشعور بالحاجة اليها ، منذ القرون الوسطى . ففي تلك البلاد التي لا تزال تدعى ، تلطفاً في التعبير ، حرة (liberal) او رأسمالية نجد أن التعقيد والتناقض في

أفكار الجماعات ومصالحها ــ وهو ما يدعوه نقادها بالبلبلة والفوضى والتشويش ــ قد أظهرت بوضوح حاجة المجتمع الصناعي الماسة الى مزيد من التنظيم والتكامل. وحتى في أمريكا ، التي بقيت حتى الآن بفضل مواردها المحلية الغنية وبفضل انعزالها النسبي بنجوة من أي ضغط كبير لادخال مزيد من الكفاءة الاجتماعية على نظامهـــا الصناعي ، فانه يجب ان يكون واضحاً ان الاختيار الذي يتحتم اتخاذه ليس ما اذا كان ينبغي لنا أنْ ننظم حياتنا الاقتصادية واهدافنا أم لا ، بل ما هو نوع الرقابة الاجتماعية ولون العقائد الموحدة التي ينبغي ان نلجأ اليها ، لكيما نحيا مع التكنولوجيا الحديثة ومع أولئك الذين وقفوا من مطاليبها موقفاً فيه نصيب أكبر من الجدية والاهتمام . ويبدو ان مجال الاختيار على الاقل هو بالنسبة الينا أوسع مما ثبت انه كان ممكناً لأوروبا .

وكذلك العلم والفلسفة لم يظلا ، بتأثير من حركة القرن التاسع عشر ذاتها ، في نجوة من الانقسام الى عـــدة اتجاهات ومثل عليا متباينة . فالعلوم المختلفة التي كانت تحتضنها فلسفة واحدة أعني « الفلسفة الطبيعية » قد تفرقت واتجهت نحو أهداف بينها اختلاف مذكور . وبدلاً من بعض المبادىء والاتجاهات المشتركة المقبولة في الفلسفة من قبل جميع الناس ، انقلبت المحاولة التي كانت تهدف الى تكوين نظرة عامة عن العالم والى التمييز تمييزاً واضحاً بين الاشياء المفيدة للحياة الصالحة والاشياء الضارة بها ، انقلبت هذه المحاولة شيئاً فشيئاً فأصبحت مهمة جماعة من الناس بل مهمة فردية . فأنت واجد بين الاجيال التي سبقتنا فلسفات متباينة متنازعة ، بدلاً من فلسفة واسعة الانتشار معبرة عن نظر ومطامح عصر بكامله او جماعة بكاملها على الاقل . فالى جانب جميع الافكار والمثل العليا التي ولدت في العالم منذ أيام نيوتن ولوك بقيت جميع الافكار والمثل العليا القديمة . وقد أدى هذا الى محاولات كثيرة للوصول الى نوع من التوفيق بين العديد من الاتجاهات المتباينة التي يتألف منها محتوى العقل الحديث .

ومقابل السعي المتواصل المتلهف للوصول الى تنظيم اقتصادي وسياسي ، ارتفعت الاصوات منادية بنوع من التركيب الفكري الجديد الذي يستطيع أن يؤلف ما بين الآراء المتباينة المتحزبة لدى جماعاتنا المتنافسة ، واختصاصيينا الضيقي الأفق ، ويوحدها تحت راية مجموعة من القيم والمثل العليا الاجتماعية المشتركة العامة . ومن سوء الحظ أن العقائد الاجتماعية الموحدة التي كانت قد ظهرت في اوروبا استجابة لهذه الحاجة الماسة لا تقدم دليلاً كافياً على أن التركيب الفكري الجديد الذي قد يكون له حظ من القبول والتأثير ، هو تركيب يمكن ان يرضي عقلاً ألف الروح الحرة الطلقة التي طبعت الماضي القريب . فهذه العقائد تتصف بأنها سلبية ومتزمتة ، مانعة لا جامعة ، موجه بعضها توجيهاً مريراً ضد بعض . ثم انها تتخلى عن جزء كبير مما يؤثره الناس ويحبونه . لكن الاهم من كل ذلك انها لا تقدر حق القدر قيمة البحث العلمي الذي يعد العصب الحقيقي لمذهب التصنيع الذي ولدت لخدمته ، حتى يبدو بعيداً عن التصديق أن تتمكن من الاستمرار في شكلها الحالي رغم مقدرتنا على فهمها باعتبارها محاولات يائسة في أيام الازمة الحادة . انها أشبه بتلك الفلسفات اللاهوتية المتعصبة المتشددة في عهد الاصلاح الديني التي ألفت بين الناس ضد مؤسسات عالم القرون الوسطى الآخذ في الانهيار ، وذلك لانها ترجع الى الماضي الذي يودعه الناس لا الى ثقافة المجتمع الصناعي الجديدة التي تهيىء لها التربة الملائمة على غير علم منها . وكتلك الفلسفات اللاهوتية ايضاً ، سوف تتسع فلسفاتنا الدنيوية وسيعاد تفسيرها ويزداد غناها كلما قلت حدة الضغط . ان الانجذاب الى مثل هذه المذاهب الاجتماعية المتزمتة المتعصبة في الوقت الحاضر ، ليس الا دليلاً آخر على الضغط الفظيع الذي يدفع الناس الى التضحية بجميع قيمهم الاخرى التي تعبوا كثيراً في بلوغها في سبيل الحاجة الى التنظيم الاجتماعي .

ومع ذلك يبدو من غير المحتمل أن يكون في وسع امريكا نفسها تجنب عقيدة اجتماعية اكثر وحدة مما كان ضرورياً في الأيام الأكثر رخاء التي

رافقت التوسع الاقتصادي المطلق العنان. ان البحث المتواصل الحديث في التقاليد الامريكية وفي المثل العليا الامريكية التاريخية ، الذي يتوج جهود عشرات السنين من البحث في النقد الذاتي الاجتماعي ، يبعث على الأمل بأن العقيدة الفكرية الموحدة التي سنصوغها ستكون أقدر على الحياة مع جوهر قيم ماضينا ، على الأقل ، مما يبدو ممكناً بالنسبة الى البلاد الاخرى. فبفضل ما يتوافر لدينا من اوضاع ملائمة هناك احتمال يجدر بنا النضال لتحقيقه ، وهو ان نتمكن ، بفضل الجهود الامريكية الراميـة الى تنظيم صناعي ، من بناء عقيدة موحدة تكون شاملة لا مانعة ، خالصة من التعصب الاعمى والقومية المتطرفة ، تركز إيمانها بالطرائق النقدية في العلم والمعرفة لا بالشعارات الفارغة وبكره الجماعات الاخرى. وقد وضع المفكرون الامريكيون فعلاً الخطوط الكبرى لمثل هذه العقيدة الانسانية المستنيرة. ولم يحن الوقت بعد لنعرف ما اذا كان مقدراً لصيغهم الانتشار الكافي أم لا ، وما هي التدابير التي من شأنها ان تجعل تلك التربية السياسية ناجعة. لكن لما كان تحليلنا للفكر في السنوات المائة الاخيرة يقضي باصطفاء ما كان مهماً بين الافكار فان الاهتمام بمشكلة تحقيق مثل هذا الهدف هو الذي اتخذ معياراً للافكار.

اما الحكم العام الوحيد الذي يمكن اصداره على هذه الفترة دون تحد فهو ان كل ميدان من ميادين المعرفة والبحث كان يمر في نمو وتوسع سريعين. والمفهوم الوحيد الذي وافق عليه المفكرون من كل الالوان والبيئات هو ان العالم ، مهما يكن من باقي صفاته ، ليس شيئاً ثابتاً ولا ناجزاً ، بل هو نفسه ، في كليته وفي كل جزء من أجزائه ، في تبدل ونمو. ان هذا الحس العميق بأهمية الزمن ، بأهمية التبدل التاريخي ، الذي يشمل كل شيء ، من النجوم والذرات الى المجتمع والعقائد والمثل العليا البشرية ، لهو الجو الفكري المشترك في الازمنة الحديثة. اما الى أين يتجه نمو عالمنا الفلكي البشري ، وهل يصح دعوة هذا النمو تقدماً فمسألتان يختلف فيهما الناس جميعاً.

الا ان قليلاً منهم من يرتاب في وجود الصفة الاساسية اي صيغة التبدل مع الزمن . لذلك اذا جاز لنا النظر الى عالم القرن الثامن عشر باعتباره في اساسه نظام طبيعة أزلية ، حق لنا وصف الكون الذي عاش فيه الناس منذ ذلك العهد بأنه عالم نام ، للزمن فيه وللتبدلات الزمانية أهمية بالغة .

ان التحول الحديث في الاتجاه الفكري الذي جعل جيلنا نحن يتميز عن القرن التاسع عشر لم يكن سوى التأكيد على حقيقة النمو والتطور تأكيداً أقوى من ذي قبل . ان الحقائق الخالدة التي نمت حتى الجيل الماضي ، من هجمات المؤرخين وأصحاب مذهب التطور قد انتهى بها الامر ان آلت من آثار تاريخ بعض العصور او من تراث بعض الثقافات التاريخية . وأما الذي تحول تحولاً عميقاً فهو فكرتنا عن طبيعة النمو والتطور ذاتها . فالعناية الالهية التي كان يؤمن بها اصحاب مذهب التطور في القرن التاسع عشر ، والتي كانت تضمن تقدماً سهلاً تلقائياً خلال التطورات الجارية وتجعل من هذا التطور حرية تزداد اتساعاً من سابقة لأخرى ، هذه العناية الالهية قد مضت لتلحق بالمدينة السماوية التي كان القرن الثامن عشر يؤمن بها . اما نحن فنعلم الآن أن النمو ليس سهلاً ولا تلقائياً ، بل هو يقتضي عرقاً وكدحاً ودماً ودموعاً ، وصراعاً ونضالاً وعملاً شاقاً ، ويحتاج فضلاً عن ذلك كله الى اشد انواع الجهود البشرية ثباتاً ودواماً . كما نعلم ايضاً ان تنظيم شرائط الحرية اكثر مشقة . اننا لا ننظر الى أي نوع من انواع التقدم التي لا نزال في الوقت الحاضر نطمح اليها ، كما ننظر الى هبة من هبات السماء او التطور ، بل نعدها مسؤولية ملقاة على عاتق ذكاء الانسان وتخطيطه . وثقتنا في حسن عواقب اعمالنا اضعف كثيراً من ثقة آبائنا . ولكننا أشد اقتناعاً منهم بأن كل ما يتم يجب ان نتمه بأنفسنا . ان عالمنا البشري ينمو بأسرع من نموه في أي وقت مضى ، ولكن هذه الحقيقة بالذات هي التي تتحدانا الى توجيه هذا النمو وقيادته وتنظيمه ، هذا المفهوم الجديد للتبدل الزماني ينسجم انسجاماً حسناً مع حاجتنا الاجتماعية الاساسية الى تنظيم المجتمع

حول أدوات التكنولوجيا. لقد ظل العالم النامي عدة أجيال يبدي تحرراً مفرحاً ، وأملاً في الجديد من الاعمال والجديد من الحريات. اما اليوم فقد غدا في اساسه مشكلة من المشاكل السياسية ، هي مشكلة جعل الناس يعملون مجتمعين بأساليب جديدة.

وقد حدث خلال الفترة كلها نوع من التقدم لا سبيل الى الشك فيه او نكرانه. اذ كانت المعارف العلمية تتراكم بسرعة متزايدة. ففي كل سنة كنا نتعلم كيف نصنع اشياء جديدة لم نكن نصنعها من قبل مستعينين على الاخص بالقوى والمواد الطبيعية التي يضعها عالمنا بمنتهى الوفرة والسخاء تحت تصرف حذقنا ومهارتنا. ولكن علمنا ذاته قد تحول ، شأن كل شيء آخر في ثقافتنا ، من نمو حر الى مشكلة تنظيم اجتماعي. كان العلم في القرن التاسع عشر بحثاً عن الحقيقة يتسع بلا توقف اما الآن فقد أصبح ، سواء في نظرياتنا ام في تطبيقنا ، أداة بشرية بالدرجة الاولى يجب اتقانها واستخدامها لتحقيق الاغراض البشرية. وقد غدت ادارة هذه الاغراض هي المشكلة الاساسية في هذه الايام.

رد الفعل في وجه عصر العقل

ان الخطوات الاولى التي تم بها التحول من عالم القرن الثامن عشر الى العالم الذي يحيا الناس فيه في الوقت الحاضر تمتاز بظهور رد فعل عنيف ضد الطرق والمثل العليا العلمية لعصر العقل. ففي ختام القرن الثامن عشر ظهرت في اوروبا عدة اتجاهات كان بعضها يمثل رد الفعل ضد مفاهيم العالم النيوتوني والبعض الآخر يمثل بعثاً لقوى كانت لا تزال موجودة بشكل خفي في الحضارة الغربية منذ عصر النهضة. هذه الاتجاهات المجتمعة بشكل ضعيف تحت اسم المذهب الرومانطيقي Romanticism كانت تؤكد الجانب العاطفي لا الجانب العقلي من الطبيعة البشرية ، كما كانت تهتم بنمو الافراد والجماعات نمواً غنياً متعدد الالوان ، نمواً موحداً آلياً. والأهم

من كل ذلك أنها كانت تعنى بخلق الاشياء ونموها لا بتنظيمها تنظيماً آلياً .
وامتاز النصف الاول من القرن التالي (التاسع عشر) بمفاهيم متصارعة ، وهي نضال المجتمع القديم ضد الافكار الثورية ، وآراء الطبقة المتوسطة ازاء القوى النامية لحضارة صناعية ، والحركة الرومانطيقية في وجه نمو المعارف العلمية المطرد . هذه التيارات المتعارضة أدت بالتدريج الى امتزاج مثل القرن الثامن عشر مع الاتجاهات الجديدة ، والى تكوين جو فكري ملائم لتقبل فكرة التطور العظيمة التي تميز بها القرن التاسع عشر . وقد اتسعت فكرة النمو والتطور هذه ، توأزرها التبدلات الاقتصادية والاجتماعية السريعة ويدعمها ميدان العلم التجريبي الواسع ، حتى شملت جميع نواحي النشاط البشري ولونتها ، هذا بينما تقدم البحث العلمي في الوقت ذاته تقدماً مكنه من الادعاء بأنه قد وضع الخطوط العامة لتفسير ميدان الخبرة البشرية كله تفسيراً طبيعياً كاملاً . وقد أدى كل ذلك الى حدوث تبدلات والى اعادة نظر في الافكار والمثل العليا الفلسفية والدينية والاجتماعية ، على تعددها وتعارض بعضها مع بعض ، وربما تجاوزت هذه التبدلات من حيث اهميتها واتساع مداها ما كان ضرورياً لتحويل عالم القديس توما الاقويني ودانتي الى كون نيوتن واوك . والى هذه التبدلات يجب ان نصرف الآن عنايتنا .

لم يكن بد من ان يدفع عصر العقل الناس الى رد فعل . فالمقارنة ما بين التركيب الذي عرفه القرن الثامن عشر وذاك الذي عرفه القرن الثالث عشر تظهر لنا في الوقت الحاضر ، بأن التراث العلمي للقرن التاسع عشر كان رغم عظمه واتساعه وبعد مداه ، أداة اقل ملاءمة للتعبير عن ميول الطبيعة البشرية واهتماماتها المتعددة . لان الرجل المتوسط كان يرى وجهة نظر دانتي أقرب الى خبرته وأدنى الى فهمه — ذلك ان العلم ونزعة الفكر العلمية شيئان نادران وعسيران ، يقتضي اكتسابهما كثيراً من الجهد والعمل وربما يعسر على عدد كبير من الناس ادراكهما . وبالاضافة الى ذلك فان التأكيد

على العقل والذكاء وحدهما يعجز عن الاخذ بجانب كبير مما هو خالد وثمين في الخبرة البشرية . لذلك لم يكن عبثاً ان عصر « التنوير » لم يضف شيئاً مذكوراً يضاهي أعظم الآثار في الفن والشعر . اذ كانت قصور فرساي وحدائقها واعياد واتو Watteau الخلابة المبهرجة ، ومقطوعات بوب Pope الشعرية المزدوجة (الدوبيت) وملهاة موليير البراقة ، ونكتة فولتير — كانت هذه هي الثمار الطبيعية لعالم نيوتن . وهي رغم عظمتها لا نراها تنطوي الا على جانب يسير من الخبرات التي امكن التعبير عنها في أرقى آثار الفن . لقد ساءت سمعة عصر العقل في الوقت الحاضر رغم دعاواه الكثيرة العادلة . ساءت لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة ، ولا لأنها لم تكن معقولة ، بل لأن المثل الاعلى للحياة الذي كان يقدمه للناس كان واهياً سطحياً هزيلاً . فمن الجائز أن يكون الانسان حيواناً عاقلاً ، غير أن جانبه الحيواني أعمق جذوراً من جانبه العقلي ولذلك فانه لا يستطيع العيش على الحقيقة وحدها . وكان اكثر الناس في القرن التاسع عشر اما عقليين أقل مما ينبغي او عقليين اكثر مما ينبغي ، فلم يتقبلوا نزعة عصر التنوير العقلية ، ورأيناهم اما راجعين القهقرى الى القول مثلاً ، بمذهب غيبي مؤسس على الايمان ، او متقدمين الى مذهب طبيعي قادر على رؤية عظمة التقاليد الدينية وقيمها من دون أن يهوي الى هوة التفاسير الحرفية الساذجة . اما في وقتنا الحاضر فيبدو ان عبوس مذهب التوحيد لا يستهوي الا افراداً قلائل من بين كل من اتباع السفن والمنطلقين منها . ولا شيء يوضح الروح الجديدة بأفضل من الاسلوب الذي استقبل به غوته واصدقاؤه من ستراسبورغ في ١٧٧٠ كتاب هولباخ « نظام الطبيعة » System of Nature الذي يعبر أكمل التعبير عن عصر التنوير . انه المذهب الرومانطيقي يقف وجهاً لوجه امام العلم النيوتوني ويجده غير وارد اكثر مما يجده مغلوطاً . قال غوته :

« نحن لا نملك الدافع ولا الميل الى الاستنارة والرقي بأسلوب فلسفي ، ففي الموضوعات الدينية خيل الينا أننا قد استنرنا استنارة كافية لذلك لم نبال

كثيراً بالمشادة التي وقعت بين الفلاسفة الفرنسيين ورجال الدين. ولم تكن الكتب المحظورة، التي كان يرمى بها في النيران فتحدث من جراء ذلك ضجة كبيرة، لم تكن لتؤثر فينا شيئاً. أذكر على سبيل المثال كتاب Système de la Nature الذي تصفحناه بدافع الفضول لا غير، وهو مثال يغني عن سائر الامثلة. فلم نفهم كيف يصح أن يكون مثل هذا الكتاب خطراً. إذ بدا لنا مظلماً جداً، كئيباً جداً، شبيهاً بالموت، الى حد أن بقاءه كان يزعجنا، وكنا نرتجف منه كما لو كنا ازاء شبح مخيف. ويخيل للكاتب انه يقدم الكتاب تقديماً حسناً عندما يصرح في مقدمته بأنه، شأن الرجل الشيخ العاجز، يود قبل مغادرة الحياة أن يعلن الحقيقة لمعاصريه وللاجيال التي ستخلفه».

« فسخرنا منه، لظننا أننا قد لاحظنا ان الرجال المسنين لا يستطيعون تذوق او تقدير أي شيء جميل او صالح في العالم «ان للكنائس القديمة نوافذ، فلكي نعرف طعم الكرز والتوت البري ينبغي ان نسأل عنه الاطفال والعصافير». تلك كانت مبادئنا وكذلك كنا نتندر وهكذا بدا لنا ذلك الكتاب، الذي يمثل عصارة الشيخوخة، غير مستساغ بل سخيفاً. «كل شيء موجود بحكم الضرورة، لذلك ليس هناك إله». هذا ما ردده الكتاب. فسألنا نحن «الا يمكن ان يوجد إله بحكم الضرورة ايضاً» وكنا نعترف في الوقت ذاته بأنه ليس في وسعنا النجاة من ضرورات الليل والنهار، والفصول، وتأثير المناخ، والظروف الطبيعية والحيوانية، بيد اننا كنا نشعر في دخيلة نفوسنا بشيء كان يبدو حرية كاملة للارادة وبشيء كذلك يجهد لمعادلة هذه الحرية في الاهمية».

« لم نستطع التخلي عن أملنا في أن نزداد حظاً من النظر الى الامور بمنظار العقل، وفي ان نزداد استقلالاً عن الاشياء الخارجية بل عن نفوسنا. ان لفظة الحرية ذات وقع جميل جداً فلا غناء لنا عنها ولو كانت تشير الى خطأ».

« لم يقرأ أحد منا الكتاب كله ، لأننا ألفينا انفسنا قد خدعنا عما كنا نتوقعه منه عندما فتحناه . كان يعلن عن نظام الطبيعة ، فكان أملنا ان نتعلم حقاً شيئاً عن الطبيعة – صنمنا . فالفيزياء والكيمياء وأوصاف الارض والسماء ، والتاريخ الطبيعي وعلم التشريح وكثير غيرها كانت منذ سنين وحتى هذا اليوم تنمو بنا نمو العالم المزخرف العظيم ، وكنا نتمنى لو أننا قد سمعنا المعلومات العامة والتفصيلية عن الشموس والنجوم والسيارات والاقمار ، والجبال والوديان ، والانهار والبحار ، وعن كل ما يحيا ويتحرك فيها . لم نشك في أنه لا بد أن تحدث ، خلال ذلك ، أشياء كثيرة تبدو مؤذية في عين الانسان العادي ، وخطرة في نظر رجل الدين وممنوعة في رأي الدولة ، وكنا نتمنى لو أن الكتاب الصغير خرج مشرفاً من هذه المحنة الصعبة » .

« لكن كم كان شعورنا بالخيبة والفراغ عظيماً وسط هذا الجو السوداوي في هذا الليل من الكفر الذي رأينا الارض فيه تتلاشى مع كل صورها ، والسماء تغيب مع كل نجومها . اذ ذهب الكتاب الى أن هناك مادة تتحرك منذ الازل ، وبهذه الحركة ذات اليمين وذات الشمال وفي كل الجهات ، وبلا أي شيء آخر تخلق مظاهر الوجود التي لا تعد ولا تحصى . وقد كان يمكن أن نغض الطرف حتى عن هذا كله لو أن المؤلف قد بنى لنا من مادته العالم الذي يوجد أمام أعيننا . لكن يبدو أنه لم يكن يعرف عن الطبيعة أكثر مما كنا نعرف ، لانه ، بعد أن أقام بعض الافكار العامة ، نراه يتركها مرة واحدة ، من أجل تحويل ذلك الذي يبدو اسمى من الطبيعة ، أو طبيعة اسمى داخل الطبيعة ، الى مادة ، الى طبيعة ثقيلة ، تتحرك حقاً ولكن بلا اتجاه ولا شكل – وبذلك خيل اليه أنه ربح ربحاً عظيماً » .

« وبعد اذا كان هذا الكتاب قد أساء الينا بعض الاساءة اذ كان سبب نفورنا الشديد من كل فلسفة ولا سيما ما بعد الطبيعة وعلة بقائنا على ذلك النفور ، فاننا من الجهة الاخرى ، قد القينا بأنفسنا في احضان المعرفة الحية والخبرة والعمل وقرض الشعر واضعين في ذلك المزيد من الحياة والعاطفة » [1] .

من العبث الجدل في ما اذا كانت الحركة الرومانطيقية خطوة « الى الامام » ام خطوة « الى الوراء » . لكن من الواضح أنها كانت متوقعة ، ومن الواضح كذلك أنها غطت على بعض الاشياء العظيمة الاهمية كما أدخلت الى العالم تأكيداً جديداً ولازماً على جوانب من شخصية الانسان الغنية بالالوان كانت قبل ذلك مهملة في الميدان النظري على الاقل . وقد يصدق على المثل الاعلى للحياة في القرن الثامن عشر الذي أقصي عنه كل ما لم يكن عقلياً او مفيداً ما قاله روسو عن الديمقراطية من انها لا تصلح الا لمجتمع مؤلف من آلهة ، ولكن الناس ليسوا آلهة ولا هم يرغبون في ان يكونوا كذلك . اذا علمنا الآن ان العالم قد سلك سبيله غير آبه أطهرت نيرانه المقدسة الحياة الصالحة أم اتلفتها ، وان جهود البشر للوصول الى أشياء أفضل قلما كانت تستنير بنور المعرفة الصحيحة ، اذا علمنا الآن ذلك وجب أن نعزو القسم الاكبر من هذه الفرقة الى الحركة الرومانطيقية . واذا استطعنا نحن المعاصرين ان ندعي الى حد ما أن اشواقنا تقوم على أساس أقوى من الاساس الذي كانت تقوم عليه اشواق توما الاقويني ودانتي ، واننا قد لطفنا من حدة العلوم بالحكمة الحسنة اكثر مما فعل عصر التنوير ، فان ذلك ايضاً ينبغي أن يعزى الى ذلك الاتحاد الموفق عموماً ، الذي نجحنا في اقامته بين العقل والمذهب الرومانطيقي . ومهما يكن الامر فان القرنين التاسع عشر والعشرين ينعمان من الثورة الرومانطيقية بتراث ضخم يبدو أنه ان يمّحي ابداً من الخبرة البشرية .

التأكيد على الجانب الأقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية

إن ذلك الاتجاه او تلك النزعة التي أطلقنا عليها « المذهب الرومانطيقي » كانت في الاساس رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلاً ضيقاً بمصطلح العقل وحده . كانت نوعاً من التأكيد على ذلك الجانب الأقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية ، وعلى كل ما يميز الانسان من آلة التفكير الحاسبة

الباردة ، وكانت بالتالي ثورة ضد النظر الى العالم كنظام آلي واسع فحسب .. كانت تعبيراً عن الاعتقاد بأن الحياة أوسع من الذكاء ، وبأن العالم اكثر مما في وسع الفيزياء ان تجد فيه . كانت انصرافاً الى خبرة الانسان بكل اتساعها وشمولها بدل الاقتصار على العلم وحده . ان معتقدها ، اذا جاز أن يوصف اقتناع كهذا لا شكل له بأنه معتقد ، قد لخصه افضل تلخيص برغسون الذي ربما كان ذاته اول الرومانطيقيين الاحياء بقوله : « لا يسعنا التضحية بالخبرة من أجل مقتضيات أي نظام من الانظمة »[٢]. ان الخبرة ، بثرائها واكوانها وحرارتها وتعقدها الى ما لا نهاية ، هي شيء أعظم من أية صيغة معقولة لها ، انها أولية ، وكل العلوم والفنون والاديان ليست سوى مختارات من ذلك المجموع الذي لا بد ان يفلت من اية شبكة ينصبها الانسان للامساك به . وبهذا المعنى نرى علومنا ذاتها ، اذ انطلقت من الاشكال الضيقة الثابتة لعلمي الرياضيات والميكانيك في القرن الثامن عشر ، وأخذت تنزع بصراحة الى البحث والتجريب ، أقول حتى علومنا هذه قد شعرت بأثر الحركة الرومانطيقية ، هذا بينما نرى معارفنا عن الطبيعة والطبيعة البشرية قد ارتفعت ارتفاعاً عظيماً وازدادت عمقاً ، وكادت تحت تأثيرها ان تضيف الى هذه الابعاد بعداً جديداً . ان فضائل النزعة الرومانطيقية هي سعة صدرها وتسامحها ، واستعدادها لتقبل أية حقيقة أو أية قيمة من القيم التي يمكن أن تتكشف عنها أية خبرة ، أو كما يقول ويليام جيمس ، بالرغم من أن الماضي كان باستمرار يعلمنا أن جميع الغربان سوداء ، يجب ألا نوقف البحث عن الغراب الأبيض . أما عيبها المزعج فهو أنها قد تقود الناس الى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيمة ، والى جعلهم يأبون الاخذ بتلك التمييزات التي تعتبر اساسية للحياة المنظمة . فالرجل الرومانطيقي ، شأن السكران الذي يتقبل جميع الاشياء على أنها ذات قيمة واحدة ، يعجز في اكثر الاحيان عن انتقاد خبرته وتشغله مباهج مجرد العيش عما في العيش الجيد من مباهج أعظم .

يمكن اعتبار غوته ، شاعر الرومانطيقية العظيم ، أحسن شاهد على قوتها وضعفها . لان قواه التي لا تعرف الكلل قد قادته الى كل سبيل من سبل الحياة تقريباً والى كل ميدان من ميادين النشاط البشري . فأنتج في كل منها بضع روائع بلغت ذروة الكمال ، وكثيراً مما له قيمة . الا انه ، رغم ذلك ، لم ينتج في الشعر والعلوم والفلسفة كلاً كاملاً قط ما خلا بضع قصائد غنائية قصيرة بطبيعتها ، سجل فيها عواطف عابرة . أما كتابه « فاوست » ، فعلى كونه رائعاً في كثير من فقراته اذا ما أخذت مستقلة ، فهو ليس قطعة من الفن مكتملة . وغوته نفسه ، يظل بعقله وعبقريته وحياته أعظم جداً من كل ما كتب . ومع انه كان يستوحي النجوم ولكنه في الحقيقة لم يرها قط . ولم يرتفع أبداً فوق الخبرة البشرية بحيث يستطيع ان ينتقدها ، ويميز بوضوح ما هو ذو قيمة منها مما ليس بذي قيمة . لذلك بينما كان يعب من الحياة ، بغناها الذي لا حدود له ، لم يكن يسمو قط الى القمم التي شاهد منها الاغريق ودانتي وشكسبير الحياة بمجموعها فرأوها ذات مغزى معين للانسان ، انه لم يجد أي مبرر للحياة غير الحياة ذاتها .

ويعبر سانتيانا عن ذلك بقوله :

« يقدم لنا غوته ما هو أساسي جداً ، تدفق الحس ، وهتاف القلب ، والآراء المبدئية الاولى عن الفن والعلم التي لا تنقاد الا لساحر او عبقري .. والحق أن اعظم فضل « للمذهب الرومانطيقي » كونه يرجع بنا الى مبدأ خبرتنا . انه يذيب العرف الذي كثيراً ما يكون مشوشاً ومرتبكاً ، ويعيدنا الى انفسنا ، الى الادراك المباشر والارادة الاصلية . وتلك هي ، على ما يبدو لنا ، نقطة البدء الصادقة التي لا بد منها .. لكن هذا يعني أن الانسان الذي لا يملك غير هذه الفلسفة ليس حكيماً ، وانه لا يستطيع أن يقول شيئاً ذا قيمة ، وكل ما فيه نزوع وليس فيه اي تحقيق .. ههنا التعمق وكنه النفس ، والاستقامة ، والعناد الذي يشبه عناد الأطفال . ههنا أعظم انغام الطبيعة تأثيراً في النفس ، وأعظم مجموعة منوعة من القصص العجيبة والتصورات

الفظيعة .. أنّى لنا أن نرسم حقاً جماع خبرة لا نهائية لا شروط لها فتحددها ، ولا اهداف لها فتقف عندها ؟ لا شك أن كل ما يسعى الشاعر الصادق الخبرة ان يفعله هو أن يصور لنا بضع لمحات متفاوتة في طولها ، وكلما طالت الخبرة التي يصورها ازداد كونها مجموعة من اللمحات وتضاءلت العلاقة ما بين شطرها الاخير وشطرها الاول . لا بد للحياة الرومانطيقية أن تكون متنوعة ، غير محددة ، غير مكتملة . أفلا يصح القول ان ذلك لا بد منه لكل حياة بشكلها المباشر ؛ وان الحياة لا يمكن أن تكون عقلية وتقدمية حقاً الا من حيث علاقتها بما ليس بحياة ، أي بالاشياء والمثل العليا والآراء الموحدة التي لا يمكن أن يحياها الانسان بل يدركها ادراكاً بالعقل ؟ هنا منشأ العلة الجوهرية لتفوق المذهب الرومانطيقي : اخلاصه وحريته وغناه ولانهائيته . وهنا منشأ حدوده ، وذلك أنه يعجز عن اختيار أي مثل من مثله العليا يضعه موضع الثقة ، ويعتقد اعتقاداً أعمى بأن الكــون عنيد كعناده ، لذلك كانت الطبيعة والفن يفلتان من قبضته دائماً . ان المذهب الرومانطيقي اختباري بشكل عنيد ولا يتعلم شيئاً أبداً من الاختبار » [٣] .

الطبيعي لم يعد يكافىء العقلي

ينتج من هذا الاتجاه العام للمذهب الرومانطيقي بضعة اتجاهات اكثر تحديداً . فالرومانطيقيون الاوائل ، اذ أكدوا على الجانب الاقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية ، ارتضوا بالمثل الاعلى الطبيعي الذي كان معروفاً في القرن الثامن عشر ، ولكنهم فسروه تفسيراً جديداً . يبدو هذا بشكل واضح جداً لدى روسو الذي يعتبر في بعض الاحيان الينبوع الاول للحركة التي جاءت بعده ، الا ان أهميته ترجع فيما يبدو ، الى تعبيره تعبيراً شعبياً عن الاتجاهات التي كانت بذورها تنمو منذ بعض الزمن . مضى روسو في تأليه « الانسان الطبيعي » حتّى ضاهى في ذلك أياً من العقليين ، ولكن رأيه فيما هو طبيعي في الطبيعة البشرية لم يكن مبنياً على نظام الطبيعة الذي تصوره

نيوتن ، بل كان مبنياً على خبرته هو الشخصية . وفي رأيه ان الانسان الطبيعي ليس ذاك الذي يفكر تفكيراً عقلياً منطقياً فيحكم على كل شيء على اساس ما يحققه من نفع لشخصه او لاصحابه ، ولكنه في الحقيقة ذاك الذي يشعر ويتأثر . وكان يعتقد أن الذكاء والعقل هما بالدرجة الأولى من ثمار البيئة الاجتماعية – تلك البيئة التي تتناول طبيعة الطفل المرنة وتفسدها بادخالها قسراً في قالب تقليدي لا شك في كونه غريباً عنها . « ان كل شيء يكون حسناً عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة : ولكن كل شيء يفسد عندما تتناوله يد الانسان » [٤] . « ليست الحكمة البشرية كلها سوى أهواء ذليلة ، وليست عاداتنا شيئاً غير الخضوع ، والقلق ، والكبت . يولد الانسان المتحضر ويعيش ويموت في حالة من الرق ، فعندما يولد الانسان يسجن في قماط ، وعندما يتوفى يشد الى كفن . ويبقى مكبلاً بقيود مختلف المؤسسات ما دام في قميص انسان » [٥] . « يجب أن نختار بين الانسان والمواطن لأننا لا نستطيع أن نحصل على الاثنين في آن معاً » [٦] . لكن ، لما كان ينبغي للانسان أن يحيا مع أصحابه ، وجب أن يعيش حياته وفق القانون . اما اذا أراد ان يبقى حراً وأحب أن يحتفظ في المجتمع بالنزعات الصالحة التي هي نزعاته بالطبيعة ، فيجب ان تحكمه وترشده قوانين طبيعته هو . ان هدف التربية كله يجب اذن أن يكون المحافظة على الانسان الطبيعي وأن يضمن أن العادات التي يؤلفها ليست تلك العادات المتكلفة التي تؤخذ من العادات والتقاليد والعقل ، بل تلك العادات التي تزدهر فيها طبيعته من تلقاء نفسها ، ان نهج روسو التربوي المتقن ، المشروح في كتابه « اميل » Émile يرمي الى تجنيب الطفل أي تعليم مرتب على يد كائنات بشرية أخرى . ان تربيته سلبية بالدرجة الاولى قوامها « لا أن تعلم الطفل مبادىء الفضيلة والحقيقة ، بل أن تحفظ قلبه من الرذيلة وعقله من الزلل » [٧] . اذا نجحت هذه الخطة فان تربية الطفل الحقيقية سوف تنبع من النمو الحر لطبيعته الخاصة ولقواه الذاتية ، لميوله الطبيعية الخاصة . « لقد جربت جميع

الوسائل ما عدا الوسيلة الوحيدة التي يقدر لها النجاح أعني : الحرية المنظمة تنظيماً جيداً »[8] . « العادة الوحيدة التي يجب ان يتاح للطفل اكتسابها هي ألا يقتبس أية عادة على الاطلاق »[9] .

ان ما يعنيه هذا ، بالطبع ، هو أن الاحكام الغريزية والانفعالات البدائية ، والغرائز الطبيعية ، والانطباعات الاولى هي أجدر بأن تتخذ اساساً للعمل من كل التأمل ، والحذر ، والخبرة الناشئة عن الاتصال بالآخرين . « ليست الاخلاق والدين ثمرة للتفكير الحكيم بل ثمرة للشعور الطبيعي ، وقيمة الانسان لا تعتمد على ذكائه بل على طبيعته الاخلاقية التي تتألف في جوهرها من الشعور . والارادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة مطلقة »[10] . أي أن العواطف هي العنصر الهام في حياتنا العقلية وان الانسان انما يبلغ الكمال بنمو شعوره لا بنمو ذكائه ، لان الانسان المثالي هو ذلك الذي يفيض حباً وعطفاً على الآخرين وهو الذي « يستلهم الشعور الديني وعرفان الجميل والاحترام »[11] .

هذا المفهوم ، الذي يذهب الى أن الشعور هو جوهر طبيعة الانسان ، انما هو أساس نظريات روسو جميعها . فتراه يشعر بأن معتقدات الدين الطبيعي – اي القول بالله مع انكار الوحي – هي معتقدات صحيحة ، ولذلك تراه ، اذ يتفق مع العقليين في معتقداته الدينية ، فانه لا يبني هذه المعتقدات على براهين عقلية بل على المشاعر الدينية التي يراها طبيعية في صدر الانسان . وكذلك تراه ، رغم استخدامه طريقة التفكير السياسي الديني الشائعة في أيامه ، يبني عقيدته الاساسية في تساوي الافراد على ما كان هو نفسه يشعر من صميم قلبه بأنه صحيح . وقد أراد في كتابه « الاعترافات » أن يعرض نفسه عارية ظناً منه بأنه سوف يطلع الناس أخيراً على انسان حقيقي – وهو عبارة عن صورة لا تحوي الا اليسير من الجانب العقلي .

وحتى قبل روسو كانت المحاولات الاولى للروائيين قد نجحت في عرض الدور الثانوي الذي يمثله العقل في الحياة العادية. فالروايات الفرنسية الغرامية والصفات المتحولة التي وصف بها ريتشاردسون قلب المرأة فأكسبته شعبية عظيمة، أدت الى ظهور عدد كبير من المؤلفات العاطفية التي ربما كان أبرز مثال لها كتاب «انسان الشعور» Man of Feeling لماكنزي Mackenzie الذي يغمر كل صفحة منه بالدموع السخية لأتفه الاسباب. ومن جهة أخرى نرى أن كتاباً آخرين أصوب نظراً مثل فيلدنغ Fielding وسمولت Smollett حين صوروا اشخاصاً حقيقيين قدموا أسباباً قوية تدعو الى الشك في صحة السيكولوجيا الشائعة التي تعتقد بأن الدافع الوحيد في الطبيعة البشرية هو المصلحة الخاصة العقلية.

التقاليد تظهر طبيعية حقاً

كان تأكيد روسو على مشاعر البشر وعواطفهم الاصلية تأكيداً ثوري المقصد. فقد كان غرضه تحوير المؤسسات الاجتماعية حتى تنسجم وحاجات الطبيعة البشرية هذه. لكن لو اتخذ المرء الشعور لا العقل معياراً للحقيقة فمن السهل ان يحس بأن العادات والتقاليد هي أيضاً طبيعية للانسان وأن الاقتراحات الرامية الى تحوير جوهري فيها هي غير طبيعية بل غير انسانية. وعلى كل حال، لما كانت الثورة الفرنسية الكبرى، بالدرجة الاولى، ثمرة للمذهب العقلي في القرن الثامن عشر، فان اصحاب النزعة الرومانطيقية حاولوا أن يقفوا في صف المعارضة المحافظة، ولما كان من السهل ان تتبدل المشاعر فان الشعراء الرومانطيقيين أمثال كوليردج Coleridge ووردزورث Wordsworth قد تحولوا من حماس أولي الى اشمئزاز ونفور حين قست قلوبهم تحت تأثير حكم الارهاب والحملات النابوليونية، زد على ذلك أن من الايسر للعقائد التقليدية في السياسة والدين ان تدافع عن نفسها «بالمناشدة الغريزية للقلب البشري» بدلاً من اعداد دفاع مبني على العقل، ولذلك

نجد انصار التقاليد في كل ميدان يرون في طريقة روسو ، ولو دون نتائجه ، فرصة ذهبية . ان كون المذهب العقلي يؤدي دائماً الى الانتقاد والاصلاح بينما يهب المذهب الرومانطيقي لخدمة كل عاطفة ، ليس الا تأكيداً لما قلناه سابقاً من أن المذهب الاخير لا يملك أي مقياس يقيس به الأمور .

ان الذي استبق جانب المحافظ من الحركة الرومانطيقية استباقاً واضحاً رجل لم يكن من السهل الادعاء بأنه هو نفسه من انصار الحركة الرومانطيقية ، ونعني به هيوم Hume . فانه حين هدم بدعوته الى الخبرة دفاع التقاليد الدينية المبني على العقل ، بل والطريقة العقلية ذاتها المتبعة في العلوم ، اوضح بشكل قوي جداً أن الطبيعة البشرية معظمها عـادة وعرف . لأن ما يبدو معقولاً وبديهياً هو والحق يقال . ثمرة للتربية والمؤسسات القائمة . فكان طبيعياً أن هذا الشك في قوة العقل لا بد أن يدفع هيوم الى الاعتقاد بأن العرف والعادة هما الاساس الوحيد للمعتقدات ، فان الانسان الشاك الصادق في شكه ، الذي لا يرى حقيقة أكيدة في أي مكان ، قلما يستطيع المشاركة في حماس الثائر العقائدي ، الذي لا يعتمد الخبرة بل العقل لدعم رأيه . واذا لم نتمكن بعد هذا كله ، من العثور على حقيقة أكيدة في الدين والسياسة ، فمن المستحسن أن نتمسك بالكنيسة القائمة والحكومة القائمة ، لانهما تمتازان على الاقل بكونهما قائمتين وموجودتين . ومن هنا نرى النفوس الشاكة من مونتين الى اللورد بالفور قد كانت نصيرة لمذهب التقاليد وللاحزاب المحافظة في أغلب الاحيان . فهؤلاء لا يرون مبرراً للاعتقاد بأن اي شيء آخر هو أفضل من الموجود . فاذا أضفنا الى هذا الشك بالعقل المشاعر الايجابية نحو المؤسسات المعروفة العزيزة على الناس لكثرة ما ألفوها ، سهل علينا أن نرى كيف أصبح المذهب الرومانطيقي حصناً للمعتقدات التي بدت وكأنها تنهار أمام حملات النقد العقلي .

التأكيد على الإيمان ــ سنداً للدين

اذا كان القرن الثامن عشر قد شهد قيام المعارضة الشديدة في وجـه

الاعتماد على العقل فقد شهد ، من جهة أخرى ، الاتجاه الايجابي نحو الاعتماد على الايمان . وبالطبع ظهر هذا الانكار المطلق للمذهب العقلي أول ما ظهر في أوساط الدين ، لأن العقل انما كشف عن نتائجه الهدامة في الدين أولا . فاذا دنا القرن الثامن عشر من نهايته نبذ رجال الدين البعيدو النظر الذين أدركوا ما كان سينتهي اليه مذهب التنوير حتماً من شك تام والحاد ضيق ، والذين كانت تقاليد البشر الدينية لا تزال هامة في نظرهم وعزيزة عليهم ، نبذ هؤلاء نبذاً تاماً السند الضعيف الذي كان يخيل للناس أن المذهب العقلي يقدمه للنظريات الاساسية في المسيحية ، ومالوا الى الايمان فاتخذوا منه أساساً متيناً تبعاً لنصيحة كل من هيوم وبيل **Bayle** وبحثوا في التصوف ، في الخبرة الداخلية للنفس ، عن آمن حصن يقي من الكفر ومما كان يرافقه ، في نظرهم ، من الميوعة الخلقية . ظهرت حركة « التقوى » **Pietism** هذه أول الأمر ، في المانيا كرد فعل لا ضد المذهب العقلي المتطرف الذي كان يعتنقه الالهيون منكرو الوحي ومن جاء بعدهم ، بل ضد المذهب العقلي الشبيه به من حيث العقم والشكلية ، أعني المذهب العقلي الرصين الذي كانت تؤمن به مدرسة لوثر في القرن السابع عشر المعروفة باسم المذهب السكولاستيكي اللوثري . وقد تأثر وزلي **Wesley** في انجلترا بهذه الحركة الدينية وجعلها أساساً للبعث الانجيلي الكبير في وجه جميع درجات المذهب العقلي . وأخيراً جرى تبرير الدعوة الى الخبرة الباطنية تبريراً عقلياً وصيغت في قالب محكم منظم من قبل كانط الذي كان لتقاليد حركة التقوى الدينية أثر قوي في تفكيره .

اما في ألمانيا فان التناقضات الدينية والسياسية التي تراكمت في حرب الثلاثين سنة عجلت الميل الى تأكيد التدين العقلي المنظم والعقيدة الصحيحة على حساب الحياة الاخلاقية والدينية . ان المذهب البروتستانتي السكولاستيكي المجرد الذي أضحى الشيء الاساسي في كل من الكنيسة اللوثرية والكنيسة المتجددة ترك الكثيرين يعانون الاحساس بفراغ كبير .

وكان الرجل الذي رفع راية الثورة قسيساً لوثرياً هو سبينر Spener الذي دعا الناس ، في كتاب مشهور صدر في ١٦٧٥ عنوانه Pia Desideria ، الى التأكيد على « دين القلب » ، دين شخصي يزدهر في حياة أخلاقية أنقى بدلاً من الديانة الكنسية الرسمية التي كانت سائدة حينذاك . ولم يهاجم سبينر أي جانب من المذهب القديم ، لكنه ادعى أن بعض جوانبه كانت أهم جداً من جوانبه الاخرى ، وأحب أن يمنح أهمية خاصة لتلك الجوانب التي كان لها أثر مباشر في الحياة الدينية الشخصية ، ولا سيما العقائد المتعلقة بالخلاص . كانت قيمة الاعتقاد ، في رأيه ، ما ينطوي عليه من نتائج عملية . وأكد على مذهب الولادة الجديدة . وأصر على أن الشيء الأهم هو تبديل الخلق بالاندماج الحي في المسيح . وانه لا يحق للانسان أن يعتقد أنه ولد ولادة جديدة وأصبح من المنقذين الا حين يبدل حياته تبديلاً حقيقياً وحين تهيمن على سلوكه روح محبة المسيح . وفي رأيه ان لب الحياة المسيحية ليس أحد الطقوس الدينية الذي تديره احدى الكنائس ، بل هو الاختبار الداخلي باعتناق العقيدة والايمان بها . ان الامور الاساسية هي النقاء والتقوى وقدسية الحياة — أي الشخصية الخلقية . قال :

« لما كانت ديانتنا المسيحية كلها تتألف من الانسان الباطني او الانسان الجديد ، ولما كان روحها هو الايمان ، ولما كانت نتائج الايمان هي ثمار الحياة ، أرى من أجدر الامور بالاهتمام أن توجه المواعظ الدينية نحو هذه الغاية . يجب أن تسير هذه المواعظ من جهة ، الى خيرات الله الكثيرة من حيث تأثيرها في الانسان الباطني ، بحيث أن الايمان يزدهر فيزدهر الانسان الباطني بازدهاره . ويجب ، من جهة أخرى ، ألا تقصر على حث الناس للقيام بالاعمال الفاضلة الظاهرية ، وتجنب الاعمال الرذيلة الظاهرية ، كما تفعل فلسفة الوثنيين الاخلاقية ، بل يجب أن تبني الاساس في القلب . يجب أن توضح المواعظ الدينية أن ما لا ينبع من القلب هو نفاق محض فتعود الناس أن يتعلموا حب الله وحب جيرانهم وأن يعملوا بدافع من هذا

الحب » ١٢ .

وقد أكد أتباع سبنر على دراسة الانجيل من أجل الاغراض العملية والدينية وعلى شجب اللاهوت السكولاستيكي وحججه ، كما أكدوا المشاعر والارادة على حساب العقل ، ومحبة الكتابات الصوفية والدينية ، وقالوا بضرورة الايمان الشخصي والنمو الشخصي لبلوغ الكمال المسيحي ، وأكدوا أيضاً على تأليف الفرق الدينية – Collegia Pietatis – أو الجماعات التي تعمل على الصلاة وعلى بناء الخلق . وكانوا بمثابة رد فعل ضد بعض اتجاهات القرون الوسطى ، ولا سيما في اعتقادهم بالحاجة الى الخلاص والى طريقة الخلاص ، واعتقادهم بالحاجة الى صرف المسيحي العادي عما كان يألفه من محبة الدنيا وتوجيهه نحو ضرب من الزهد والتنسك الحي ، تنشره جماعات عاملة في العالم بدلاً من الرهبان المعتكفين في اديرتهم عن الناس . لكن هذه الحركة ، في تأكيدها على هذه الجماعات ، وفي مقتها لنظام الكهنوت ولنظام الطقوس ولنظام الرهبانية وفي كرهها ، في الحقيقة ، لكل ضرب من الاعتماد على ملاك الكنيسة من الوظائف الدينية المنتظمة ، كانت في كل ذلك فردية جداً وداعية ، بأسلوبها الخاص ، الى التشتت شأنها في ذلك شأن المذهب العقلي ذاته . وقد استبدلت تقليداً جديداً في مكان المذهب القديم المنادي بصحة العقيدة . اما الذي أبت ان تتسامح فيه فهو الحياة الخالية من التقى .

ان معظم أنصار مذهب « التقوى » الالمان ظلوا ضمن الكنيسة اللوثرية ، حيث لم يلبثوا أن أصبحوا الحزب المسيطر وأسسوا عدداً كبيراً من المؤسسات للعناية بالفقراء والايتام ، ولتعليم الصغار ولتشجيع الارساليات التبشيرية . ولكن أشد انصار مذهب التقوى هم جماعة « اخوان مورافيا » التي أسسها الكونت زنزندورف Count Zinzendorf اذ ألفت طوائف مستقلة كنموذج للحياة المسيحية النقية وأوفدت بعثات متحمسة ومضحية الى جميع أنحاء العالم : من غرينلاند الى سيلان . وقد استقر عدد كبير من هذه الجماعات « المورافية » في الوسط « الكويكري » الملائم لهم في بنسيلفانيا ، حيث أثروا ،

شأن « هولانديو بنسيلفانيا » تأثيراً كبيراً في الحياة الدينية الامريكية .

كان يقود رد الفعل ذاته ضد المذهب العقلي الشكلي وضد الميوعة الاخلاقية في انجلترا رجل يدعى جون ويزلي . لكن الحركة ها هنا كانت ثورة لا ضد المذهب السكولاستيكي بل ضد مذهب « الاله المحايد » (او العاطل) Deism وضد مذهب الشك وضد اللامبالاة الدينية ضمن كنيسة انجلترا . اعتنق ويزلي « ديانة القلب » على يد جماعة صغيرة من المورافيين في لندن عام ١٧٣٨ . وبقي خمسين عاماً هو وأخوه شارل وصديقه هوايتفيلد Whitefield يقومون بحركة احياء انجيلية في جميع انحاء انجلترا وامريكا . وقد ظل معظم الانجيليين ، في انجلترا كما في المانيا ، ضمن حظيرة كنيسة الدولة حيث ألفوا ما يدعى بحزب الكنيسة الواطئة ، لكن الفريق الأكثر غلواً بينهم استقل بنفسه ليؤسس « الكنيسة المنهاجية » . وجد ويزلي أرضاً خصبة لرسالته بين العدد المتزايد من عمال المصانع في الشمال ، الذين لم يفكر بضرورة الاهتمام بهم حتى انصار المذهب الانساني العقلي . ولا نغالي اذا قلنا ان الانجيليين الويزليين هم الوحيدون الذين بذلوا جهوداً كثيرة ، قبل صدور قانون المصانع عام ١٨٣٠ ، للتخفيف من آلام الطبقات العاملة وللعناية بتثقيفها .

عارض ويزلي الفكرة العقلية والانسانية القائلة بكرامة الطبيعة البشرية وقيمتها ، وأصر على صحة المذهب القديم القائل « بالخطيئة الأصلية ، وبسقوط آدم فيها . فسقوط الانسان هو الاساس الوحيد للدين الموصى به . فاذا تخلينا عن فكرة السقوط انهدم البناء المسيحي ولم يعد له نصيب من التكريم أكثر مما لحكاية منتحلة ببراعة »[١٣] . ولذلك كانت قوة النعمة الالهية عن طريق الايمان بيسوع المسيح ، ضرورية لكيما يحيا المرء حياة اخلاقية مسيحية . والنظرية العقلية التي ترى ان الوحي لا ينفع الا في توضيح معرفة واجب الانسان ليست ابداً بالنظرية الملائمة ، لان الانسان لا يحتاج الى المعرفة وحدها بل يحتاج الى القوة للعمل على هديها . ولهذا أكد ويزلي على كامل

النظرية التقليدية القائلة بكفارة المسيح وبافتدائه ، وهاجم فكرة الدين الطبيعي ذاتها . ان الذي يكتفي بفضيلته الذاتية ، ويحيا حياة شريفة مستقيمة نقية ، ولكنه لا يتكل من اجل الخلاص على المسيح وحده ، هذا الرجل هو أخطر الرجال . لأن أمام اكثر الناس انغماساً في الخطيئة أملاً في النجاة ، اذ يمكن أن نجعله يحس بفساده وضعفه ، وحاجته الى نعمة الرب ، أما المستقيم الذي يتباهى بقوة حجته ومتانة اخلاقه فانه ضائع لا محالة . ان الرجل المتدين عندما يؤدي واجبه ، لا يفعل ذلك كما يفعل الرجل العقلي الذي يعتبر الواجب ارادة الله ، بل هو يؤدي واجبه بسبب من تجربة دينية واضحة حية وشعور دائم بقوة الاله وخيره .

«كل هبة من الخير تأتي من عند الله . وتأتي الى الناس بواسطة روح القدس . ولن يكون فينا من الخير سوى ما تعطيه لنا هذه الروح الطيبة . وهل نملك أية معرفة صحيحة عما هو خير ؟ اذا كنا نملك مثل هذه المعرفة فان ذلك لا يرجع الى ادراكنا الطبيعي لأن الانسان الطبيعي لا يستطيع تمييز الاشياء التي تأتي من روح الله ، لذلك لا يمكننا قط التعرف على هـــذه الاشياء حتى يظهرها الله لنا بواسطة روحه »[١٤] .

واذن ، فالعقل عاجز ، والمعرفة الصحيحة الوحيدة تأتي بواسطة أداة روحية خاصة ، أعني الايمان .

«الايمان هو ذلك الدليل الرباني الذي به يتعرف الانسان الروحي على الله وعلى ما لله . انه بالنسبة للعالم الروحي كالحس بالنسبة للعالم الطبيعي . انه الاحساس الروحي لكل نفس تولد من الله .. والى أن تصبح في حوزتك هذه الحواس الداخلية ، وحتى تفتح عيون عقلك لن تستطيع أن تفهم الاشياء الالهية فهماً صحيحاً ولن يتكون لديك أية فكرة عادلة عنها . ولن يكون في وسعك بناء على ذلك ، أن تحكم عليها حكماً صادقاً او أن تفكر فيها تفكيراً سليماً . ذلك لأن عقلك لن يجد أساساً يعتمد عليه ولا مواد

يبني بها » [١٥] .

فالايمان والايمان وحده فيه الغناء . وكل حجة عقلية تنهار سواء أكانت الى جانب الحقيقة الدينية أم ضدها .

من هذا يبدو لنا أن جميع الدعوة الى الايمان التي جاءت دعماً للتقاليد الدينية قد آلت الى تقليد جديد أعني : المذهب الانجيلي . وقد كان هذا المذهب ، لا المذهب الكالفيني القديم ، هو الذي انتشر في انجلترا وامريكا اثناء حركات الاحياء الديني العظيمة في مستهل القرن التاسع عشر ، وان هذا المذهب الانجيلي المخالف كثيراً لمذهب القرون الوسطى ولمذاهب الاصلاح ، هو القوي الآن تحت اسم « المذهب الاساسي » **Fundamentalism** وان ملامحه الرئيسية هي بالدرجة الاولى نتيجة لرد الفعل ضد المذهب العقلي في القرن الثامن عشر . لكن ما هو تأثيره بصورة عامة ؟

«وضع حداً للمذهب العقلي العقيم الذي ساد في القرن الثامن عشر ، واستبدل بالبراهين العقلية خبرة مباشرة وبالمعرفة غير المباشرة معرفة مباشرة في حقل الدين ، وبذلك ضيق الخناق على أنصار مذهب الشك الذين كان المدافعون عن الدين عاجزين عن التغلب عليهم . وأعاد للمشاعر اعتبارها . وأعان رد الفعل الذي حدث في القرن التاسع عشر ضد المذهب الفكري الضيق الذي ظهر في القرن الثامن عشر ، وأعطى الدين معنى جديداً وقيمة مستقلة به وشجع الفردية والتحرر من ربقة النظام الكهنوتي ، زد على ذلك كله أنه نشط الدين وأحياه في كل البلاد . ومن جهة أخرى ، أعاد ثانية الشيء الكثير من النظام القديم بما في ذلك الكثير من ملامحه الشديدة التنفير ، التي كان المذهب العقلي قد أحالها الى نسيان كان يظن انه ابدي . وعندما اعطى تفسيره للانسان وحاجاته فانه حول وجهه عمداً نحو الماضي بدلاً من النظر الى المستقبل . وزاد بروزاً نقطة الخلاف بين المسيحية والعصر الحديث وأذاع القول بأن ايمان الآباء لا ينفع أولادهم . ولما أخذ الكثير من الناس

يعتبرون هذا المذهب هو والمسيحية شيئاً واحداً ، فان ضيق أفقه وخصائص القرون الوسطى الظاهرة فيه وغلبة العاطفة عليه وضآلة حظه من الفكر ، ونزعته الغيبية الفجة ، وتمسكه الحرفي بالتوراة ، وعدم تلاؤمه مع الفن والعلوم والثقافة الدنيوية بصورة عامة ، كل ذلك جعل هؤلاء الناس يشيحون بوجههم عن الدين ، بصورة ثابتة ، وبالرغم من العمل العظيم الذي انجزه المذهب الانجيلي فان نتيجته في كثير من الجهات كانت احدى الكوارث »[١٦] .

الإيمان سنداً للاتجاهات الثورية

لكن بينما كانت الدعوة الجديدة الى الأخذ بالايمان بدل العقل تجد تعبيراً لها في هذه الحركات الشعبية الكبيرة الرامية الى احياء المذاهب المستوحاة من التقاليد الدينية القديمة كانت في الوقت ذاته اداة انقلابية قوية جداً أيضاً . ذلك ان مشاعر الانسان الطبيعي وعواطفه وحدوسه ، اذ جعلت المصدر النهائي لكل معرفة او مطمح ، كانت تنتهي بسهولة الى مبادىء واتجاهات من شأنها أن تقوض النظام القائم . فان كان امثال سبنر وويزلي يدعون الى الأخذ بالحدس والايمان سنداً للقديم ، فقد استطاع رجل كروسو أن يستخدمهما بنفس السهولة لتأييد شوق عارم الى نظام جديد . وعندما استولت روح الحركة الرومانطيقية في آخر الامر على قسم كبير من الطبقات المثقفة أدرك المتدينون التقليديون ادراكاً تمازجه الدهشة ، أن الايمان كان شيئاً أشد مراساً وأصعب قياداً من العقل الخطر نفسه ، وأنه ، اذن اقل صلاحاً من العقل لان يتخذ اساساً لبناء نظام مستقر عليه . لان خبرة الناس الداخلية لم تكن تقودهم جميعاً الى النتائج التي انتهى اليها بولس وويزلي ، بل ، على العكس ، أدت الى نشوء مجموعة كبيرة من الديانات والفلسفات الجديدة والغريبة لم يشهد مثيل لها في البر ولا في البحر . وفي زهوة العهد الرومانطيقي كاد يبدو أن حدوس كل انسان هي قانون لذلك الانسان ، وكنت ترى حتى الافراد اثناء عبورهم جسر الحياة من الشباب الى الشيخوخة يذيعون العدد

الوفير من الرؤى الجديدة المتعددة الالوان عن الانسان والعالم . وهي رؤى محببة جميلة شفافة تشبه بألوانها وسرعة زوالها ذلك الحباب الطافي على وجه الماء عندما يتساقط عليه النور . لذلك لم يكن عبثاً أن الكنيسة الكاثوليكية كانت دائماً تفضل المذهب العقلي ، ملطفاً بالاصرار على مقدمات معينة تفرضها فرضاً ، على خبرة الفرد التي لا يمكن ضبطها . وكانت تنزل امثال توما من رجالها منزلة اسمى من منزلة المتصوفين منهم ، مرتابة حتى بأوغسطين ذاته أصل جميع الهرطقات . فلما جاءت الثورة الفرنسية وأثارت حفيظة المدافعين الحقيقيين الكبار عن الماضي رأينا بيرك Burke ودي ميتر De Maistre ينبذان المذهب العقلي لرجل كبنثام Bentham كما ينبذان الحدس الذي يدعو اليه روسو او امثاله ، ويلتفتان الى نداء التقاليد التي خلدها الزمن والى سلطانها النقي .

ان النتائج الثورية الممكنة التي ينطوي عليها الدين كانت قد اتضحت في القرن السابع عشر ، حينما شجب الكويكريان جورج فوكس Fox وباركلي Barclay جميع العادات والتقاليد استجابة للرؤيا الواضحة التي يطالعنا بها « النور الداخلي » . وبينما ظل الكويكريون مخلصين للتقليد المسيحي وحدهم دون سائر الفرق المسيحية ، كما يدعون ، نراهم باسم تجربتهم الصوفية الخاصة التي اسمعتهم الصوت الإلهي ، يقفون في وجه الملوك والأساقفة كما لم يقف قط حتى الكالفينيون أنفسهم . وبينما بدأ أنصار مذهب التقوى الألمان وأنصار المذهب الانجيلي كحركتين ضمن كنيسة الدولة ، اذا هما تزدهران وتصبحان المنظمتين المستقلتين: « الاخوان المورافيون » و « الكنيسة المنهاجية الميثودية » . ولما أخذ الشعور والحدس يظهران في الميدان السياسي والاجتماعي ظلا دائماً تقريباً حتى قيام الثورة في صف ثورة الطبقة الوسطى على النظام القديم . ذلك أن الرومانطيقيين والعقليين مهما اختلفوا فقد اتفقوا على أمر واحد : هو الايمان بالفردية . ولذلك كان كلا الفريقين بمثابة التعبير الفكري عن مطامح الطبقات التجارية الفردية ، فكان روسو وبنثام ولوك يجمعهم أمر واحد : وذلك هو مناداتهم بالتحرر من القيود الحكومية .

وقد جاءت النزعة الرومانطيقية لتشد أزر النقد العقلي للتقاليد ولتضيف ناراً الى نور العقل الساطع ، ولئن كان العقليون لا يتوخون العقل دائماً . فان الرومانطيقيين أيضاً لم يكونوا يتحاشون العقل دائماً . لذلك كان بالوسع أن يقوم تعاون بين الفريقين ما دام هناك حافز مشترك ، هو كره النظام القديم ، وما دامت هنالك مصلحة مشتركة وهي مطالب الطبقات الوسطى .

كانت الحركة الرومانطيقية في أول الامر تضيف في كل مكان وقوداً الى النيران التي أشعلها أنصار المذهب العقلي . ففي فرنسا كان روسو ، وفي المانيا كان الشعراء الثائرون الملقبون بشعراء « العاصفة والتوتر » ، أعني غوته في مؤلفه « جويتز فون برلخينجن » Goetz von Berlichingen (١٧٧١) وشيلر Schiller في مؤلفاته : « قطاع الطرق » The Robbers (١٧٨١) . و«مهزلة» Fiesco ، « والمؤامرة والعاطفة » Kabale und Liebe (١٧٨٤) وفي انجلترا نجد كولريدج في القسم الاول من قصيدته عن فرنسا ، ووردزوورث في مؤلفه « الثورة الفرنسية » French Revolution وشيلي Shelley الثائر دائماً مؤلف « الملكة ماب » Queen Mab و «هيلاس» Hellas ، و « بروميثيوس طليقاً » Prometheus Unbound ، نجد هؤلاء كلهم هذا اذا لم نقل شيئاً عن بيرون Byron . وفي أمريكا نجد صاحبي النزعة الفردية المتعالية امرسون Emerson وثورو Thoreau —كل هؤلاء أخذوا ينشدون أناشيد تنطوي على ثورة بروميثية بوحي من التبدلات الاجتماعية الجذرية التي كانت تجري في نهاية القرن .. كان الشعراء يصوغون في قصائد غنائية المشاعر التي كانوا يحسونها ازاء المبادىء التي جاء بها العلماء العقليون .

التبرير العقلي للايمان

بينما كانت هذه الميول المتحمسة للايمان وللحدس التصوري آخذة في الانتشار لدى الطبقات الدنيا وبين الفنانين والشعراء ، كان المثقفون من

رجال عصر التنوير يظهرون تردداً في التخلي عن العقل ، اذ لم يكن الايمان بعد قد نال منزلة الاحترام الفكري . فقبل أن يتمكن المفكرون من هجر الطريقة العلمية المقبولة ، كان لا بد من ايجاد وسيلة لاقامة الدليل العقلي على ضرورة دعم العقل بأداة أخرى من أدوات المعرفة . والحق أن هيوم بدا وكأنه قد هدم الطريقة العقلية كلها ، لكن الناس الذين كانوا قد شاهدوا علماً واسعاً للطبيعة البشرية ينهض أمام أعينهم ، مهما كان شعورهم بعدم جدوى الطريقة العلمية في الاجابة عن كثير من المسائل الهامة ، لم يكونوا مستعدين للتنازل عن هذه الطريقة بأكملها . فالذي كانوا يحتاجونه هو البرهان الذي يلائم فكرهم وميولهم ، كذلك البرهان الذي كان توما الاقويني قد قدمه في القرن الثالث عشر لدعم افكاره وميوله ، عندما قال بأن العقـل كان صحيحاً ضمن حدود ، وانه خارج هـذه الحدود يجب أن يقف مكتوف اليدين في حضرة الايمان . وقد تقدم بهذا البرهان المقنع في آخر الامر عام ١٧٨١ عمانوئيل كانط في أشهر المؤلفات الفلسفية وأبعدها أثـراً في العصور الحديثة أعني مؤلفه : « نقد العقل الخالص » Critique of Pure Reason .

ان تفاصيل هذا الكتاب الصعب المشوش هي على درجة من التعقيد تجعل تلخيصه متعذراً . ولكن يكفي أن نقول ان كانط ، بتحليل طبيعة المعرفة وقدرة العقل البشري ، حاول التدليل على أن العلم وطرق علمي الميكانيك والفيزياء الرياضيين هي صالحة لوصف العالم الذي يقدر الانسان أن يحصل منه على أية خبرة عقلية ، بينما هي عاجزة كل العجز عن أن تكشف لنا عن حقيقة العالم اذا لم ينظر اليه من خلال هذه الاداة الكثيرة الاصطفاء أعني العقل البشري . ان العلم وصف صادق للحوادث الظاهرة ، أي للاشياء بالشكل الذي يسمح لنا فيه تركيب عقولنا وأسلوب عملها بأن نختبرها ، لكن ليس في وسعه أن يبرر لنا اثبات او انكار اي شيء عن العالم الحقيقي ، أي العالم كما هو في ذاته ، كما يبدو لعقل كامل منزه عن كافة النقائص

البشرية كعقل الاله . «ان هذا يؤدي بنا الى الاستنتاج بأننا لا نستطيع قط أن نتعالى عن حدود الاختبار الممكن ، واننا لذلك لن ندرك الموضوع الذي تهتم به الميتافيزيقا – أعني علم اللاهوت العقلي – بالدرجة الاولى »[١٧] .

اننا لا نستطيع ان نعرف العالم كما هو في الحقيقة ، بل بالطريقة الخاصة المحدودة القاصرة التي بامكاننا ان نعرفه بها .

ان هذا يعني طبعاً القول بأن علومنا لا تشمل ولا تستطيع ان تشمل كل شيء ضمن أفقها . ولكن ما الذي يدفعنا الى القول بأن العالم في الحقيقة يختلف عن العالم الذي تستطيع أن تصفه لنا الطريقة العلمية وبأنه أكثر اتساعاً منه ؟ هنا ينبري كانط مدافعاً عن جميـــع النزعات الرومانطيقية التي كنا بصدد تلخيصها فيقول بأننا نملك خبرات أخرى ، خبرات الضمير والجمال والدافع الديني ، وهي خبرات ، رغم أنها ليست قط خبرات علمية وعقلية بالمعنى الصحيح ، ورغم استحالة ادخالها ضمن اطار الفيزياء الميكانيكية ، هي خبرات قوية وهامة الى حد لا يمكن معه اهمالها واعتبارها مجرد تصورات وهمية ، كما انها تظل مستعصية على الفهم الى ان نفترض بأن العالم في الحقيقة هو شيء مختلف عما يستطيع العلم البرهنة على وجوده . ولما كنا لا نستطيع قط أن نعرف علمياً شبه الكون الحقيقي فلدينا ما يبرر لنا أن نعتقد ، لأسباب عملية مستمدة من حاجتنا الى العيش كما لا بد للكائنات البشرية أن تعيش ، بأنه نوع من المكان الملائم لهذا المزيج من العقل والشعور اللذين تتألف منهما الطبيعة البشرية . إننا نعمل ولا غنى لنا عن العمل بوحي من واجب أخلاقي ، واننا نستشعر ولا بد لنا أن نستشعر احتراماً دينياً لشيء في الكون أعظم ، واننا نعجب ولا مندوحة لنا من الاعجاب بجمال في الاشياء لا يمكن تعليله تعليلاً علمياً . واذن لما كنا لا نستطيع بطرق العلم أن نثبت ولا ننفي ان من واجبنا اختيار الصواب دون الخطأ ، وأننا أحرار في الاختيار ، وأن الكون يدار بشكل ما بقانون أخلاقي ، ولما كنا مضطرين الاضطرار كله ، ما دمنا مخلوقات على هذه الصورة التي نحن

عليها ، الى العيش كما لو كانت هذه الامور صحيحة ، فان لنا ما يبرر الاعتقاد بأنها موجودة . فعندما يعجز العلم عن الاثبات او النفي يحق لنا أن نركن الى الايمان .

بدا هذا الدفاع العقلي عن الايمان مقنعاً في نظر كثير من الناس ، واستقبله الرومانطيقيون بحماس وهم الذين كانوا يعتقدون بأن العلم العقلي لم يكن ملائماً . وهو ، اذ نادى بأن العلم محدود الأفق ، مهما كانت صحته ضمن تلك الحدود ، فتح الباب لسعدد لا يحصى من الطرق الاخرى في الوصول الى المعتقدات الفلسفية والاخلاقية والدينية عن قدر الانسان ومكانه . ان أنت لم تعتقد بأن الحقيقة يمكن التوصل اليها بأية طريقة أخرى غير الطريقة العلمية كنت لاأدرياً . ولكن ان اعتقدت بذلك فعلى الاقل لن يستطيع احد بأن يبرهن انك كنت مخطئاً . ان معظم الناس لم يعتبروا ان من شأن هذه الحدود المفروضة على قوى العقل أن تثبط الهمم بل رحبوا بفلسفة كانط ، التي كانت تسمى « الفلسفة الانتقادية » ، على أنها الباب المفتوح المؤدي الى حرية الاعتقاد بجميع ما كانوا يريدون مخلصين الاعتقاد به تقريباً . وفي الجيل التالي اقترح شعراء وفلاسفة ولاهوتيون متحمسون عشرات من الطرق الموصلة الى الحقيقة . ولم يكن طريق كانط الخاص على درجة من الاهمية تعادل أهمية الشهادة التي يظهر انه منحها للناس وخولهم بها شق ممرات جديدة خاصة بهم عبر مجاهل الحدس والايمان اللاعقلية . لخص كانط مأثرته الجليلة للسعادة العقلية بهذه الكلمات : من وجهة نظر النقد يمكن أن يكون كل من مذهب الاخلاق ومذهب العلم صحيحاً ضمن مجاله الخاص به ، وهو أمر لم يكن بالامكان بيانه لولا أن النقد قد برهن من قبل على ما لا يمكننا تجنبه من الجهل بالعلم الحقيقي ، ولولا انه قصر كل ما يمكن ان نعرفه معرفة علمية على الظواهر فقط « فوجدت اذن ، من الضروري انكار معرفة الله ، والحرية ، والخلود لكي أجد مكاناً للايمان » [١٨] .

ان جميع اختبارات الحقيقة التي صاغتها اجيال العلماء ذهبت سدى ، وصار الناس أحراراً في الاعتقاد بكل ما كانت مصالح الطبيعة البشرية بكاملها تدفعهم الى الاعتقاد به ، وأصبح كل نوع من الايمان تقريباً محترماً من الناحية العقلية .

دفع كتاب كانط الرومانطيقيين الى سيل من النظم الخاصة المؤسسة على الايمان . فأخذوا يدعون أن الانسان في جوهره ، ليس عقلياً ، بل ان الطبيعة البشرية مؤلفة في قرارتها من الغرائز والمشاعر ، وان حياة الانسان الغريزية والانفعالية يجب أن تسيطر على سيرته وتعين له مفهومه عن العالم ومفهومه عن الحياة البشرية . وبعبارة أخرى فان الشاعر او القديس أصدق من العالم دليلاً في طريق الحياة والفكر . ومن واجب الدين والاخلاق والفن والأدب والفلسفة السياسية والاجتماعية والتربية أن تدرك هذه الحقيقة الاساسية وتبني عليها . ليس الدين علماً نبرهن على صحته بل شأناً من شؤون القلب ، حياة نحياها ، والاخلاق ليست علماً بل هي في جوهرها الارادة الطيبة واداء الانسان واجباته . وليس الفن مسألة شكل وتركيب بل مسألة غنى في العاطفة والشعور . والمجتمع ليس مشروعاً جامداً مؤسساً على المصلحة الذاتية ، بل كائناً حياً كبيراً يشد اعضاؤه ازر بعضهم البعض ، ويسعى حثيثاً لتحقيق مثل عليا يراها رؤية غامضة . والكون كله ليس آلة ، بل جسماً حياً يجب تعليله كما تعلل حياة الانسان .

فهردر Herder مثلاً ، وهو أبو الرومانطيقيين الألمان ، بنى كل الحقيقة على المشاعر ، وعلى الايمان دون العقل ، بوصفه ضرورة داخلية غير قابلة للتحليل . أما جاكوبي Jacobi الذي ربما كان اكثر هؤلاء المفكرين شهرة ونفوذاً ، رغم انه ليس احصفهم ، فقد اعتبر الحدس بصراحة ينبوع المعرفة النهائية وهجر كل المحاولات الرامية الى التوفيق بين يقينه وبين القوانين العلمية للطبيعة . وقال ان اليقين المباشر الحاصل من الرؤيا الداخلية هو أعظم من البرهان المنطقي وأشد يقيناً منه . ودعا في أول الامر هذه الموهبة

التي تدرك بها الحقائق الروحية Glaube أي « الايمان » ، ولكنه فيما بعد دعاها Vernunft اي العقـــل ، فأوقع الكثيرين في حيرة وارتباك . وكان قصده من ذلك ان يميزها عن العقل العلمي الذي دعاه Verstand أي « الفهم » . ولقد تبعه أناس كثيرون في هذا التمييز بين « العقـــل » أي « الايمان » وبين مجرد « الفهم » ، فكنت تسمع اصداء هذا التمييز عند كولريدج وكارليل في انجلترا وامرسون في امريكا . وتبنى شليرماخر Schleiermacher هذا التمييز في الدين تبنياً فيه أصالة كبيرة ، كما تبناه شلنغ Schelling في الفن ، وهيجل في عموم التاريخ البشري والفكر البشري . ان ما يميز هذه النظم المختلفة بعضها عن بعض لجدير بالانتباه حقاً ، ولكنه لا يماثل من حيث الاهمية ما هو مشترك بينها جميعاً من المبادىء الجوهرية والمفترضات . ونشأت عن ذلك فلسفات وأقوال في التبرير ، كانت تؤلف مزيجاً غريباً لكنه ، في أغلب الأحيان ، مزيج جميل من العناصر التي كانت تبدو متنافرة من الناحية العقلية على الاقل . فان داود فريدريك ستراوس David Friedrich Strauss اللاهوتي العقلي الكبير في القرن التاسع عشر ، الذي ربما ذهب أبعد مما ذهب حتى هيوم وهولباخ في القرن السابق ، في الحملة على صدق التقليد المسيحي ، ان ستراوس هذا علق على هذا النوع من المزيج تعليقاً لاذعاً بقوله : « ما كل انسان يقدر أن يسحق المسيحية والعلم النيوتوني ليؤلف منهما مزيجاً . ومعظم الناس ينتهون من هذا المزيج الى القديد الذي يقوم منه التقليد مقام اللحم ، ويقوم شليرماخر مقام الدهن ، ويقوم هيجل مقام البهارات »[١٩] .

التأكيد على الشخصية الفردية وعلى التعبير عن ذاتها

هذه الحرية الكاملة الممنوحة للفرد في أن يجد ايمانه حيث يشاء كانت تعني بالطبع أن خلق الفرد وشخصيته قد أصبحا هما العامل الحاسم الاهم . فبدل اهمال القرن الثامن عشر لكل ما هو غير عمومي في الطبيعة البشرية ،

أخذ الرومانطيقيون يؤكدون الفردية وبشخصية اكثر من أي شيء آخر . وكان المثل الاعلى للانسان في نظرهم ليس في انتشار المعرفة العقلية والعلم بل في نمو الامكانات الفذة في كل انسان نمواً كاملاً . وقد رأينا كيف بنى روسو منهاجه التربوي حول مثل أعلى من هذا القبيل ، وتبنى هذا المثل الاعلى كل من بازدوف Basedow وبيستالوزي Pestalozzi وفروبيل Froebel ، من الألمان ، كما جاء به هوراس مان Horace Mann الى الولايات المتحدة . وصار المفكرون والشعراء الألمان غوته وفيخته وشليكل وكذلك كولريدج وكارليل في انجلترا وامرسون في امريكا ينادون بأن الغاية الكلية للحياة والثقافة هي نمو الحرية والفردية ومقدرة التعبير عن الذات «كن ذاتك ، نمّ شخصيتك ، اطلع أقصى ما تستطيع الاطلاع على جميع التراث المؤلف من أفضل ما جال في الذهن وتردد على اللسان في الماضي ، واحرص اشد الحرص على الوصول الى اغنى الخبرات واكثرها تنوعاً مع اخوانك من البشر ، بهذه الطريقة وحدها تستطيع أن تنمو وتصبح شخصية نبيلة حقاً » . وقد فسر بعض الشعراء والفنانين هذه النصيحة بما يلي : « اذا لزم الامر حطم جميع قوانين الآلهة والبشر لكي تعبر عن ذاتك » . ولكننا نرى بصورة عامة ، ان هذا الاهمال للقانون والعرف ، وهذه الثقة التامة ببصيرة الانسان وغرائزه ، قد بررا نفسيهما فيما عاشه الكثير من حياة غنية ونبيلة وساحرة كل السحر . فبالرغم من أن أحداً من الزعماء الحقيقيين لم يذهب في هذه النزعة الى حد الدعوة الى عدم الاكتراث بالغير ، وبالرغم من أن معظمهم رأى في العناية بشخصيات الآخرين وخدمتها أداة هامة لنموه الشخصي ، لا جدال في أن تأكيد الرومانطيقيين الملحوظ على الفردية قد كان بمثابة حافز قوي وتبرير محترم للمذهب الفردي الاقتصادي الذي كان يبني نظام المعمل والرأسمالية الحديثة . وعندما دعا رجال مثل غوته وامرسون الى الاعتماد على النفس ، لم يكونوا يفكرون قط بانتاج رجل الاعمال العصامي و « ملك الصناعة » — وهي عبارة تنسب الى كارليل عابد الأبطال — ولكن

تأثيرهم أخذ سبيله الى مجار منحرفة حتّى أننا في ايامنا هذه نرى مجلاتنا تفيض بدعوات مثل : نمّ شخصيتك – اربح ٥٠٠٠٠ دولار في السنة – وهي سخرية مرة من المثل الاعلى الرومانطيقي .

ها هنا أيضاً نستطيع أن نجد أفضل شاهد على غنى الحركة الرومانطيقية وقوتها وضعفها عند غوته ، الذي حاول أن يضمن انتاجه الضخم كل نزعة فرعية من نزعات هذه الحركة . ان تحويره لاسطورة فاوست القديمة هو نوع من الشوق الطويل العارم الى ما في الحياة من غنى وامتلاء ، سكب فيه عاطفته الشابة وطموحه الفنّي وحكمته الناضجة ، وجماع خبرته الخاصة المتنوعة . فيه نجد فاوست التلميذ المتعب ، وقد أدرك تفاهة كل العلوم ، ورأى سني كدحه وكده تمضي من دون أن تخلف له سوى العلم الجاف . فيلتفت نافراً الى السحر عساه يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحقيقة في الكون المقطور زبدة الحكمة كلها ، لكنه بعد أن يفعل ذلك يشعر ايضاً ما شعر به الرومانطيقيون عندما نبذوا علوم القرن الثامن عشر ، في انه حتّى العلم الكامل ، وحتّى الحقيقة الكاملة لا تكفيان . فهو انما يتشوق الى الحياة لا الى صورة الحياة . ولن يكفيه شيء سوى الخبرة ، الخبرة البشرية جمعاء . ولكنه عندما يتضرع الى روح الارض ويرى تلك الرؤيا المعربدة – رؤيا الحياة كلها مبسوطة أمامه ، نراه يخنع ، فالحياة لا تمنح بأكملها دفعة واحدة لأي انسان فان يستمتع بها . ومثل هذه الخبرة العامة خليقة بأن تحل عرى أية شخصية من الشخصيات . فكان لا بد لفاوست أن يقنع بالاكتساب الطويل الشاق لتلك الخبرات التي يستطيع أن يتمثلها . لذلك يناشد ميفيستوفيليس ، روح ذلك النمو الذي لا بد ان يحوي في طياته تهديم القديم وتبني الجديد اي – بكلمة واحدة ، الخبرة في الشكل الوحيد الذي يمكن ان يظهر للانسان . فيؤكد هذا الاخير لفاوست اعتقاده بأن :

كل العلوم ، يا صديقي ، مقفرة جدباء
وشجرة الحياة وحدها هي الخضراء ٢٠

فيتوق فاوست الى الحياة بمشقاتها وحسراتها ، بأتراحها وأفراحها ، ويأمل أن يمنحه ميفيستوفيليس النمو والتقدم بواسطة الحياة. فينطلق الاثنان الى العالم ليعيشا وسط الحوادث المختلفة التي قد تقع للانسان من فرح وحب واثم وندم وقوة وغنى وجمال ومجد سالف يبعث في الحاضر ، وفعالية فنية. وفي النهاية يجد فاوست الرضا في العمل بلا هوادة من أجل ما يعتقد أنه ينفع الآخرين ، وفي تلك اللحظة تنتهي حياته ويتعلم درسه. ولكن ليس هنالك نهاية حقيقية ، بل لا يمكن ان توجد مثل هذه النهاية. لأن النمو بالنسبة للشخص الذي نجا حقاً قد ينقطع غير أنه لا يتوقف مطلقاً ، ومهما تكن السماوات التي يذهب اليها فاوست ، فانه سيمضي في الاستعانة بالملائكة على انماء شخصيته وفي تذوق مسرات المدينة السماوية وآثامها :

واليك كلمة الحكمة الاخيرة :

ليس جديراً بالحياة والحرية

غير الذي يقتحم الحياة كل يوم [٢١].

انه ذلك المرء الذي يكافح ويضل ومع ذلك يجد خلاصه في كفاحه وضلاله. ويرتل الملائكة الذين يحملون روح فاوست الى ميادين مسعاه الجديد :

الذي لا يتعبه الكفاح المتصل

نحن قادرون على انقاذه [٢٢].

تفسير الطبيعة تفسيراً شخصياً

لكن الرومانطيقيين لم يكتفوا بجعل الشخصية مفتاح الحياة البشرية ، بل خلعوا كفاحها ونموها على الطبيعة أيضاً ورأوا العالم المستنير وراء الفيزياء الميكانيكية وكأنه في قرارته عملية تحقيق لمثل عليا. وحاولوا بشتى الطرق تعليل الكون تعليلاً شخصياً لشعورهم بأن الارادة والطموح ، وهما اعمق ما في الخبرة البشرية ، لا بد أن يكونا مجانسين للقوى الاساسية في الطبيعة.

هذا المذهب المبني على الايمان يدعى المذهب المثالي وعقيدته الاساسية هي أن خبرات القلب والنفس ، عندما نحب ان نتوغل الى أبعد مما في وسع العلم أن يمضي ، لهي رائد أكثر أماناً من العقل الذي لا يستطيع أن يجد سوى نظام ميكانيكي . ولما كان الايمان شيئاً فردياً من هذا القبيل ، ولما كان أعمق ما في الروح البشرية لا يمكن تحديده تحديداً موضوعياً ، فان اتباع المذهب المثالي بطبيعة الحال قد اختلفوا فيما بينهم حول ما ينبغي أن يتخذ من قلب الانسان مفتاحاً لحل لغز الحقيقة في العالم . ففي نظر كانط كـــان الشعور بالواجب الاخلاقي اساسياً ، ورأى العالم الواقع بعيداً عن متناول العلم ، كنظام اخلاقي شامل في جوهره . اما فخته Fichte ، احد اتباعه ، فلم يكن الواجب بل السعي المتصل نحو الكمال هو الذي يقلق روحه ، ولذلك كان العالم في نظره معركة اخلاقية كبيرة بين قوى الخير وقوى الشر ، معركة تضع فيها الارادة العظمى امام الافراد الذين لا يزيدون عن كونهم اعضاء فيها ، عوائق يؤدي تغلبهم عليها الى ارتقاء درجات متسامية باستمرار . ورأى الشعراء العالم فعالية للخيال الخلاق ، ورآه المتدينون الهاً يخاطب البشر ، ورآه العلماء الرومانطيقيون عقلاً اسمى من البشر ينشر ذاته في الزمان والمكان . وقد بدا لفخته ، الذي تباهى بالمعركة الخيرة ، كأن العالم ارادة كتب لها أن تواصل السعي حتى تحرز النصر . اما شوبنهور الذي كان يشعر بعقم الطموح البشري عقماً يدعو الى الكآبة ، ذلك الطموح الذي لا يستقر ولا يرضى ، ناشداً باستمرار ما يعوزه ، فبدا له العالم ارادة خرساء بلا هدف ، لا ينجم عن تسكعها القلق سوى الالم والأسى والاسف وحدها . هذه الرؤى الخيالية البعيدة المدى عما يمكن ان تعنيه الحياة للذين يحيونها ستبقى اشبه بالنصب التذكارية الخالدة لأولئك الذين رأوها ، ويكاد يكون من العسير الحكم عليها بمقاييس الحقيقة العقلية الحرفية — تلك المقاييس التي نبذها أصحاب هذه الرؤى بازدراء نبذاً تاماً . ومهما كان الرأي في هذه التصورات من حيث انها اوصاف حرفية للطبيعة كما هي في الحقيقة ،

فيبقى صحيحاً انها تأملات شعرية عميقة حول امكانات الخبرة البشرية . عندما قال فخته : انه اذا اعتبر المرء العالم مسرحاً لواجبات الانسان الاخلاقية فان العالم يصبح بالنسبة له مكاناً من هذا القبيل ، عندما قال ذلك كان صادقاً كصدقه حين قال ان نوع العالم الذي يحيا فيه الانسان اي ما يعتبره ذا قيمة وجدارة يتوقف على أي صنف من الناس هو ، ذلك أنه من الصحيح جداً أن يقال ان المصلح يعيش في عالم من الصراع الاخلاقي ، وان الشاعر يحيا في عالم من الجمال الشعري ، وان العالم يحيا في عالم من الحقيقة العلمية . لكن الغلطة الوحيدة التي يرتكبها المذهب الرومانطيقي هي اعتقاده بأن هذه العوالم التي صنعوها هي حقائق بالمعنى العلمي ، اما اذا اعتبرت كتفسيرات للخبرة البشرية بالنسبة لاهميتها فلا يبقى جدال في صحتها .

وخلاصة القول ان المثالية الرومانطيقية هي شعر وليست علماً ، وان الشعراء هم الذين يعبرون عنها أفضل تعبير . ففي رأيهم ان العالم غريزة ذات روح تستجيب لنداء الانسان ، وان الطبيعة ليست آلة ميتة ، بل قوة حية فيها نقيم ونتحرك وننال كياننا . وهؤلاء الشعراء يجدون مع وردزورث الحكمة الصادقة في الاندماج بالطبيعة ، الحكمة التي تظل حكمة بشرية حقاً . ان الحقيقة لا تكمن في العلم بل في رؤيا الشاعر :

نبضة من غابة خضراء
قد تنبئك عن الانسان
وعن الخير والشر
اكثر مما يستطيع أن ينبئك به جميع الحكماء
لذيذة المعرفة التي تمنحها الطبيعة
اما عقلنا المتطفل
فيشوه الاشكال الجميلة للاشياء
اننا نقتل لكي نشرح [٢٣] .

ان الكون يبدو الهياً حقاً للذي يفتح له قلبه ونفسه بهذا الشكل في كل ناحية .

تعلمت النظر
الى الطبيعة ، لا كما كنت انظر اليها يوم
كنت فتى غراً ، ذلك
انني بالاصغاء المتكرر
للموسيقى الحزينة الهادئة ،
موسيقى البشرية التي لا تخدش السمع
ولا تؤذيه مع ان لها قوة عظيمة ،
تجعلها تطهر الانفس وتخضعها ، وشعرت
بوجود يحركني بما يبعثه فيّ من متع
الافكار النبيلة ؛ انه شعور سام
بشيء ينساب في الاشياء انسياباً عميقاً
فتجده في أضواء الشموس الغاربة
وفي البحر المستدير وفي النسيم الحي
والسماء الزرقاء ، وفي عقل الانسان .
انه حركة وروح يحرك كل
المخلوقات المفكرة وكل ما تجول به الافكار
ويندفق في سائر الاشياء [٢٤] .

ومهما اختلف الرومانطيقيون في التعليل فقد اتفقوا جميعاً في شعورهم بأن وراء الظواهر ارادة عظيمة أو قوة أو شخصية فوق الشخصية قد لا يكون من غير المناسب اطلاق اسم « الله » عليها ، واليها يمكن أن توجه المشاعر الدينية . ولكن الله كان في نظرهم كائناً مختلفاً تماماً عن الله في نظر اصحاب المذهب العقلي في القرن الثامن عشر . ففي نظر هؤلاء الاخيرين كان الله هو الخالق والصانع ، المنفصل انفصالاً مطلقاً عن كونه ، وقد

يستطيع الانسان ان يتعرف على اعمال الله ، أما هو ذاته فمن المستحيل اقامة أي اتصال معه . غير ان هذا الاله الخارجي لم يعد موجوداً بالنسبة للرومانطيقيين المثاليين : لأن هؤلاء اخذوا يعتقدون أن العالم ليس آلة ، ولكنه حي ، وأن الله ليس خالقه بمقدار ما هو روحه وحياته . وتؤلف جميع الاشياء جزءاً من حياة الاله الشاملة هذه ، ولكن الانسان على الاخص ، يعتبر أسمى هذه الاشياء كلها تعبيراً عن هذه الحياة . هذه النظرية المدعوة نظرية « الانبثاث » أي كون الله مقيماً الاشياء ، تقرب من نظرية « الحلول » مع فارق رئيسي بينهما هو أن هذه النظرية تفسر حياة الكون من خلال النفس الانسانية بينما تفسره نظرية الحلول بملاحظة مجرى الطبيعة . ولذلك كان امراً طبيعياً ان يحظى سبينوزا الذي طابق علـى هذا الغرار بين الله والطبيعة ، بشهرة كبيرة لدى الرومانطيقيين .. وقد جاء هردر في كتابه « محاورات حول الاله » Dialogues on God (١٧٨٧) ففسر من جديد دين سبينوزا العلمي ونقله من مصطلح العلم الديكارتي الى الشعر الرومانطيقي . ومن هذا الكتاب الصغير انساب تيار متزايد من الايمان بنظرية الانبثاث القائلة بأن الكون الهي ، وفي انفتاح المرء لكل تأثير من تأثيراته ، وفي الحياة المنسجمة معه ، وفي نمو المرء تبعاً لنمو الكون — في كل ذلك تكمن معرفة الله وشعور المرء بأنه جزء من روحه . على هذا الاساس وبزعامة من شليرماخر حوّل الناس الايمان الديني وردوا له سابق اعتباره ، ذلك الايمان الذي كاد عصر العلم ان يجعله من الامور المستحيلة بالنسبة للشخص الذكي . وبالايجاز فان الرومانطيقية هي الدين .

« ان تفكير الانسان التقي ليس الا وعياً مباشراً من قبل الوجود العام لكل ما هو نهائي في اللانهائي ، لكل ما هو زمني في ما هو ازلي ومن خلال الازل ، ان البحث عن هذا والتوصل اليه في كل ما يعيش ويتحرك ، في كل صيرورة وفي كل تبدل ، في كل عمل وكل عذاب ، وحتى في الشعور المباشر بأن الانسان لا يحيا حياته ذاتها ولا يعرفها الا وجوداً من هذا القبيل ،

ان هذا هو الدين. فالدين، اذن، هو الحياة في الطبيعة اللانهائية للكل في الواحد والكل، اي في الله؛ وانها ادراك كل شيء وامتلاك كل شيء في الله وادراك الله في كل شيء.. ان المفهوم الشاسع الذي يعتبر الله كائناً خارج العالم وخلف العالم، ليس هو أول الدين وآخره، بل ليس هو سوى تعبير عنه باسلوب يقل فيه النقاء وتنعدم الملاءمة »[٢٥].

العلم الرومانطيقي عن الفرد

ان أكبر الرومانطيقيين ميلاً الى جانب العقل لم ينقلوا تأكيدهم على الفردية الى تفسير الحياة البشرية والطبيعة بكليتها فحسب بل حاولوا أن ينشئوا نوعاً جديداً من العلم في نفس الميدان الذي كان كانط قد تركه لسلطان الفيزياء غير المنازع. ذلك أنهم قد عادوا بطريقة من الطرق الى مفاهيم أرسطو والقرون الوسطى عن غاية المعرفة، وأصروا على القول بأنه ينبغي حتى للعلم نفسه، ليكون ملائماً، أن يصف الفرد على ضوء علاقاته بالمجموعات الاوسع التي يكون جزءاً منها، لا أن يقتصر على البحث عن القوانين العامة لسلوك مجموعة لا تحصى من الاشياء المفردة. ان هيجل، اقرب جميع الرومانطيقيين الى المذهب العقلي، اذا صحت نسبته الى تلك المدرسة بالمعنى الدقيق، جعل هذا المفهوم للمعرفة كثير الذيوع بين الناس. ففي رأيه انه لكي نفهم ونفسر حقاً أي شيء او حادث في العالم، يعني فصله عن أي شيء آخر في الكون، واظهار مكانته الخاصة في المجموع العظيم للاشياء. وليست الصلة بسبب سابق هي التي تعطينا المعرفة الصحيحة، بل الصلة بكامل عملية العالم العظيم. والفلسفة، أرقى الحكمة، تسعى اذن لتفسير الظواهر على ضوء اهميتها وغايتها في الكل وقيمتها في خدمة الكون الاعلى العظيم الذي يشمل كل شيء. فلكي نفهم كل ما يمكن ان يعرف عن أي شيء من الاشياء، كالساعة مثلاً، يجب علينا حقاً أن نفهم الطبيعة كلها، بما فيها من الميكانيك والزمان والحركة وان نفهم كل ما يتعلق بالمجتمع

البشري وبحياته خلال التاريخ لان الزمان والعناية بالزمان يلعبان فيها دوراً في غاية الاهمية . ولا شيء يوجد في ذاته وبذاته ، بل كجزء من عالم بأسره ، مؤلف من أفراد يرتبط بعضهم بالبعض الآخر ، وكل شيء مدرج بالضرورة في هذا العالم ومتميز عنه . نستبين هذا المفهوم الى حد كاف في أبيات تنسون Tennyson :

أيتها الزهرة في شقوق الجدار !
ها أنا أقطفك من بين الشقوق
وأمسك بك ، جذرك وكلك
ها هنا في يدي
ايتها الزهرة — لو أنني فهمت
ما أنت ، ما جذرك وما كل شيء فيك ، وما كلك ،
اذن لعلمت ما الله وما الانسان [٢٦] .

هذا المفهوم عن علم الفرد قد دخل بعيداً وبعدة اشكال الى هدف المعرفة هو والعلم النيوتوني بالعلاقات السببية .

الاهتمام بالتاريخ البشري والتقاليد البشرية

ان النزعة التي تحدثنا عنها وثيقة الصلة بموقف آخر من مواقف المذهب الرومانطيقي كان له ، أكثر من أي شيء في المذهب الرومانطيقي ، أعظم الاثر في القرن التاسع عشر . فاذا كانت الغاية من المعرفة تأليف الاشياء في كل أوسع ، واذا كانت الطبيعة حية ونامية ، واذا كانت المشاعر التي تربط الناس بالجماعات الكبيرة وبماضيهم هي أهم من العقل ، يصبح للتاريخ البشري وللتقاليد البشرية أهمية حيوية جديدة . فلكي نفهم أية عقيدة أو أي مثل أعلى ، أو عادة او مؤسسة ، ينبغي أن نفحص نموها التدريجي منذ بوادرها الاولى حتى شكلها الحالي . وشخصية الفرد او طبعه ، وحضارة

الأمة هما نتاج نمو طويل ولا يجوز الحكم عليهما او تقويمهما الا على ضوء معرفة كاملة لماضيهما . واذا كانت حياة الانسان نمواً بطيئاً الى هذا الحد فان الكون ، الذي تعتبر حياة الانسان أضمن مفتاح لفهمه ، لا بد أن يكون هو أيضاً عملية من التطور وللزمان والتاريخ أهمية اساسية . من خلال هذه النظرة ، تغير تغيراً تاماً علم الطبيعة عن البشرية الذي عرفناه في القرن الثامن عشر . اذ نجد كل مفهوم من المفاهيم التي انبثقت من لوك ونيوتن يخلي السبيل الى مجموعة من المفاهيم مختلفة عنه . فقد حلت التولدية والتاريخية محل الطريقة التحليلية والميكانيكية ، في الشؤون الانسانية أولاً ، ومن ثم في كل فرع من العلوم الطبيعية ، وبعد أن كانت الرياضيات النموذج الحق للعلم ، وجدت نفسها أشبه بشذوذ لا معنى له . وصار مقياس كل مؤسسة او فكرة ليس حظها من المعقولية أو النفع بل أصلها وتاريخها . وأصبح المعقول هو التقليدي بعد ان كان النافع فيما مضى يعتبر هو المعقول .

وأنشد شيللر : « التاريخ هو آخر محكمة للتمييز » . أما هيجل ، الذي بنى فلسفته كلها على هذا الافتراض فقد لخصها بقوله : « كل ما هو معقول حقيقي ، وكل ما هو حقيقي معقول » ٢٧ مفسراً اياهما بأنهما العملية الكونية العظيمة التي يجري بها التطور الشامل .

ان المفهوم الرومانطيقي الذي يرى النمو والتوسع والتطور هي الامور الاساسية في الخبرة البشرية ومن ثم في الكون بأسره ، ارتضى بطبيعة الحال مفهوم المذهب العقلي عن التقدم كما يمثله كوندورسيه في فرنسا وليسينج في المانيا . فهذان الاثنان دفعا معاً الناس الى التأكيد على تبدل المؤسسات البشرية بلا انقطاع ، وعلى قيمة كل مرحلة ، وعلى ضرورة التبدل المستمر ، وشجبا كلا من الهجمات الفجة على القديم والعداء المر للجديد ، واعتبرا ان التاريخ يفصح عن سير البشرية بخطوات ثابتة نحو أحد الاحداث الالهية البعيدة ، وقالا بأن كل امة ، وكل دين ، وكل مؤسسة ، وكل جماعة ، هي في اساسها تجسيد لاحد المثل العليا الذي يتفتح طبقاً لقوانينه الخاصة

عبر الزمان. فواجب الانسان العاقل أن يدرس الماضي ليكتشف قوانين النمو تلك، ثم يقوم بدوره في عملية التفتح المقبلة. وذاعت كثيراً فلسفات التاريخ التي تزعم الكشف عن هذه المثل العليا ذاتها وقوانين نموها. ونرى هردر في كتابه «فلسفة التاريخ لتربية البشر» (١٧٧٤) وفي كتابه «افكار لتاريخ الانسان» (١٧٨٤) قد اصطنع الاسلوب الذي صاغه هيجل بمنتهى النظام.

ففي رأي هيجل أن أهم شيء في الانسان نمو روحه او عملية التفكير التي تنطوي على عملية مستمرة من اعادة النظر وطرح القديم. واذن فالعالم ذاته، والوجود بأسره في قرارته عملية تفكير من هذا القبيل تماماً. فالحقيقة العظمى في حياة الانسان وفي الطبيعة ليست هي العقل بمعنى كونه عضواً خاملاً او جامداً لتصوير العالم، او المنطق بمعنى كونه مجموعة منظمة من القوانين الثابتة، بل الديالكتيك الذي هو عملية التفكير ذاتها. الوجود، العالم، جماع كل الاشياء، المطلق – هذا في جوهره عملية عظيمة من الصيرورة. فالوجود يعني النمو الدائم، النبذ الدائم لبعض ما في القديم ثم مزجه في قوالب جديدة. وكل مؤسسة عبارة عن سير الروح المطلق عبر الزمان لتحقيق ذاته. وما الحياة الا كما بدت لفاوست بطل غوته، فهي سعي متواصل لادراك هدف لا يدرك قط بينما يكمن معناها واهميتها في السعي ذاته، وبناء على ذلك رغم ان التوقف عن النمو معناه الموت، نجد في الحقيقة أن كل مرحلة من مراحل السعي نحو الهدف اللانهائي لها قيمتها، وهي صالحة في مكانها الخاص بها. ففي رأي هيجل، كما في رأي لايبنتز Leibniz وبوب يعتبر حقاً كل ما هو موجود. لكن هذا لا يعني سوى أن كل ما هو موجود هو لحظة لا بد منها للتقدم نحو شيء أبعد. وعلى الانسان أن يتحرى كل مؤسسة، ويكتشف المثل الاعلى الخاص الذي تجسده، ويمضي بها قدماً طبقاً لقوانين نموها الضرورية. ولذلك كان التمرد على أي شيء من الاشياء هو ذروة الحمق والبعد عن الحكمة، أما محاولة

وقف سير التقدم والتطور والرضا بالمرحلة الحاضرة فهو ، كما في كتاب فاوست ، الموت بعينه .

« ان تاريخ الكون هو معرض الروح في عملية استجلاء المعرفة عن الروح في امكانها . وكما ان البذرة تنطوي في ذاتها على طبيعة الشجرة كلها وعلى شكل ثمارها وطعمها ، كذلك نرى الملامح الاولى للروح مشتملة حقاً على كل ذلك التاريخ .. وما تاريخ العالم سوى تقدم الوعي بالحرية . ونحن نصرح بأن مصير العالم الروحي والعلة النهائية للعالم بأسره هو وعي الروح فيه لحريتها الخاصة مما ينجم عنه حتماً كون تلك الحرية حقيقة .. اما كون تاريخ العالم مع جميع المشاهد التي تعرضها تواريخه هو هذه العملية من النمو ومن تحقيق الروح — فذلك هو التفسير الوحيد لقضية وجود الشر مع وجود الله ، انه تبرير وجود الله في التاريخ ؛ هذه النظرة العميقة هي وحدها القادرة على التوفيق بين الروح وتاريخ العالم — أعني أن ما قد حدث وما يحدث كل يوم لا يمكن ان يقال عنه ابداً بأنه حدث « بدون الله » بل هو في جوهره من فعل الله »[٢٨] .

وبالرغم من قيمة هذا التأكيد على استمرار التقاليد ، بما يعطيه من معرفة أفضل عن القوى التي تعمل فعلاً في المجتمع ، من السهل أن نرى كيف أنه أمكن ان يصبح ، في أيدي المحافظين الذين صدمتهم روح التنوير التي أقحمتها المجالس الثورية ، اداة قوية للرجعية . فقد استغل لهذه الغاية في ألمانيا من قبل « المدرسة التاريخية الوطنية » التي ابتدأت بالفقه وحاولت ان تحمل الى كل ألوان العمل الاجتماعي نوعاً جديداً من نظام « دعه يعمل » ، نوعاً ينادي بمنع اي تدخل من أي نوع كان . وكان الغرض منه هو الابقاء على الاشكال والمؤسسات القديمة . فالقانون والمجتمع لا يمكن ان يقادا بواسطة العقل بل يجب ان ينمو كل منهما من ذاته . وأصبح سافيني **Savigny** هو الداعية النظري الرسمي لهذا التطبيق الجديد لمذهب النمو الرومانطيقي في مصلحة التقليد . وهو الذي كان يؤكد أن «كل

قانون انما يولد من « قانون العادة » ، اذا جاز لنا ان نستعمل هذا المصطلح السائد غير الدقيق . اي انه في اول الامر ينشأ عن العادة والايمان السائد ، ثم عن الفقه ، وبذلك كأنه ينشأ في كل مكان عن القوى الداخلية العاملة بصمت ولا ينشأ عن اعتباط الفقيه الشارع »[٢٩] .

« اذا كان هذا صحيحاً ، فلا يعمل أي عصر باسلوب اعتباطي واستقلال اناني ، بل يرتبط ارتباطاً كلياً بالماضي بروابط مشتركة لا يمكن ان تمحى . فعلى كل عصر اذن ان يعترف ببعض العناصر السابقة ، التي تكون ضرورية له وطوعية في الوقت ذاته ؛ ضرورية بمعنى أنها لا تتوقف على ارادة الحاضر واعتباطه ، وطوعية بمعنى انها ليست مفروضة من جانب ارادة خارجة (كارادة السيد بالنسبة لعبيده) ، بل تأتي من طبيعة الأمة التي تعتبر مجموعاً واحداً يحيا ويحافظ على كيانه خلال مراحل نموه المتتابعة ، وما الأمة اليوم سوى عضو من هذه الأمة الازلية فهي تريد وتعمل ضمن هذا المجموع ، ومع هذا المجموع . لذلك يمكن القول ان كل ما يفرضه المجموع ينجزه العضو بحرية في الوقت ذاته »[٣٠] .

هذا الايمان الرومانطيقي بالنمو التقليدي كان على العموم قوة محافظة ومعاكسة للثورة ولا سيما في المانيا ، ولكن افكاره الاساسية عن الاستمرار والتغير رافقتها وجهة نظر قدر لها أن تغير وجه الفكر ، لان هذه الافكار الاساسية كتب لها أن تكون مقولات علم التطور الجديد . ومن الرومانطيقية جاء الحافز الاعظم لدراسة الانسان والعالم من ناحية نموهما الوراثي . وهذا هو الدين العظيم الذي يدين به العلم للمذهب اللاعقلي .

« ان رد الفعل الرومانطيقي الذي بدأ مع حملة ١٧٩٤ كان يمثل ثورة التاريخ الذي اسيء اليه . فقد رأينا الأمة تحصن قواها ضد الافكار الجديدة ببعث الافكار القديمة وتجعل من عصور الايمان والخيال مخبأ تتقي به عصر العقل . فبينما كان عصر النهضة الوثني بعثاً اصطناعياً لعالم كان قد دفن منذ

زمن بعيد ، نرى النهضة الرومانطيقية تحيي النظام الطبيعي وتعيد الصلات المقطوعة بين طرف وطرف . انها زرعت العطف على ما هو ماض وعلى ما لا يحب وعلى ما لا يمكن الدفاع عنه ، وبشكل خاص عصر الاضواء والمشاهد التي تؤيد الملكات التي كان المغرمون بالحساب يستخفون بها . ان الكتاب الرومانطيقيين خففوا ضغط الحاجات الآنية ، بالرجوع الى جميع الكنوز العظيمة التي ابدعتها الازمان السابقة ، فأخضعوا بذلك ارادة الاحياء وضميرهم لارادة الأموات وضميرهم . وكان أثرهم الباقي فوق ما يتناسب مع انتاجهم المباشر . كان ضعفهم ناتجاً عن نشدانهم الدقة والاتقان دون أن يدركوا قط أن الثورة كانت هي ذاتها تاريخية لها جذورها التي يمكن ارجاعها الى العصور السابقة ، وكانت قوتهم في انهم استعادوا المعرفة المفقودة وجعلوا من الممكن أن يفهم المرء ويتذوق بل وأن يعجب بالاشياء التي كان تفكير المذهب العقلي قد قضى عليها ووضعها في عداد الخطأ العقيم . انهم عبثوا بالخيال فترة من الزمن، لكنهم ضاعفوا أفق أوروبا ، فأدخلوا الهند على قدم المساواة مع اليونان، وأدخلوا روما القرون الوسطى مع روما الكلاسيكية، كما أن الافكار التي حركوها انتجت كتاب كرويتزر في الميثولوجيا المقارنة Creuzer's Comparative Mythology وكتاب بوب في « التصاريف » Bopp's Conjugations كما انتجت تحمس غريم Grimm لحرية عباد اودين وعقيدتهم ، وأثمرت تحمس Muller لعامل العرق »[٣١].

الحياة معناها أن ينمو المرء ويطعم أكثر فأكثر من كنوز العالم ، وأن يعكس على الحياة البشرية ، اكثر فأكثر ، من الامكانيات غير المحدودة الكامنة في الطبيعة البشرية فيصبح بذلك اشد وعياً للروابط اللانهائية التي تربط جميع الناس بعضهم ببعض . ولقوى الكون الكبرى التي يمثلون هم أنبل مظهر من مظاهرها — وبعبارة أخرى معنى الحياة أن يوجه المرء جميع قواه نحو خلق عالم أسمى وأفضل وأغنى ، نحو تحقيق الاله ذاته في الكون .

تلك كانت خلاصة حكمة الرومانطيقيين وطموحهم . فلا عجب ان قال وردزورث :

انه لمن السعادة ان يكون الانسان حياً في ذلك الفجر ،

أما ان يكون شاباً فذلك السماء عينها ! ٣٢

المصـــادر

1. Goethe, Dichtung und Wahrheit, Bk. XI, Oxenford tr.
2. Henri Bergson, Creative Evolution, ch. I, 39.
3. George Santayana, Three Philosophical Poets, 204, 194 — 99.
4. Rousseau, Émile, ch. I.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid., ch. II.
8. Ibid.
9. Ibid., ch. I.
10. Rousseau, quoted in W.M. Marvin, History of European Philosophy, 370.
11. Ibid.
12. P. J. Spener, Pia Desideria (Leipzig, 1841), 101.
13. John Wesley, Works (New York, 1827), I, 176.
14. Ibid., VIII, 264.
15. Ibid., 188, 195.
16. A. C. McGiffert, Protestant Thought before Kant, 175.
17. Kant, Critique of Pure Reason, XIX.
18. Ibid., XXX.
19. D. F. Strauss.
20. Goethe, Faust, Part I, Studierzimmer Scene.
21. Ibid., Part II, Act 5.
22. Ibid.
23. Wordsworth, The Tables Turned.
24. Wordsworth, Tintern Abbey.

25. Schleiermacher, Reden über die Religion. Lommatzsch ed., 106, 194.
26. Tennyson, Flower in the Crannied Wall.
27. Hegel, Philosophy of Right, Introduction.
28. Hegel, Philosophy of History, Introduction and Conclusion.
29. Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, quoted in A. W. Small, Origins of Sociology, 54.
30. Savigny, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, 1, quoted in Small, 57.
31. Lord Acton, Historical Essays and Studies, 346.
32. Wordsworth, French Revolution.

المـــراجع

مصادر عامة :

W. T. Marvin, H. of Eur. Phil., c. 26; John Dewey, German Phil. and Politics; A.C. McGiffert, Rise of Modern Religious Ideas; G. Santayana, Three Phil. Poets, Goethe; G.H. Mead, Movements of Thought in the 19th c.; J.T. Merz, H. of Eur. Thought in the 19th cent.; A.W. Benn, H. of English Rationalism in the 19th cent.; G. Brandes, Main Currents of 19th cent. Thought; histories of philosophy by Höffding, Bréhier, Windelband, etc. H. Heine, The Romantic School; T. Ziegler, Die geistigen u. socialen Strömungen des 19. Jahrh.; R. Haym, Die romantische Schule; W. Dilthey, Schriften, IV.

رد الفعل الديني : حركة التقوى

A. C. McGiffert, Prot. Thought before Kant, IX; histories by A. Ritschl, Hübener; Grünberg, P. J. Spener. Lecky, H. of England in the 18th cent., II; L. Stephen, A. W. Benn; J. M. Robertson, H. of Freethought in the 19th c.; Townsend, Workman, and Eayrs, New H. of Methodism; John Wesley, Journal, Works; G.C. Cell, Rediscovery of J. Wesley. See also George Fox, Journal. J. H. Newman, Apologia; G. G.

Atkins, Life of Newman; W. G. Peck, Social Implications of the Oxford Movement. Robertson; R. Flint, Phil. of Hist. in France; G. Boas, French Phils. of the Romantic Period. Herder, God, ed. Burkhardt; Schleiermacher, Speeches on Religion, Soliloquies, ed. Friess; Schelling, Human Freedom, ed. Gutmann; Hegel, Phil. of Religion; C.C.J. Webb, Kant's Phil. of Religion.

المذهب المثالي الفلسفي :

Kant, Critique of Pure Reason, tr. Smith; Theory of Ethics, ed. Abbott; Prolegomena. Selections, ed. T.M. Greene, J. Watson; studies by A.D. Lindsay, N.K. Smith. J. Royce, Spirit of Modern Phil., Lectures on Mod. Idealism. Herder, Ges. der Menschheit, Beförderung der Humanität; F.J. Jacobi, Lehre Spinozas, David Hume; Wilde, Lévy-Bruhl. Fichte, Vocation of Man, Addresses to the German Nation ; R. Adamson. F. Schlegel, Phil. of Life, Phil. of History. Schopenhauer, World as Will and Idea; Selections, ed. I. Edman, Parker. Hegel, Phil. of History; Phenomenology; Phil. of Right; Aesthetics; Selections, ed. J. Loewenberg. Royce, E. Caird, W.T. Stace; Croce, What is Living and Dead in Hegel. See also Nietzsche, Eucken, Bergson.

الآثار الأدبية :

Rousseau, Émile, Confessions. B. Croce, Eur. Literature in the 19th cent. G. Pellissier, The Lit. Movement in France during the 19th c.; Lanson, Nitze and Dargan. Châteaubriand, Hugo, Lamartine, De Musset. Histories of German Literature by C. Thomas, K. Francke, Vogt und Koch, R.M. Meyer. Goethe, esp. Faust, Goetz von Berlichingen, Werthers Leiden, Wilhelm Meister, lyrics; lives by Lewes, Brandes, Bielschowsky. Schiller, Räuber, lyrics. H.A. Beers, English Romanticism; Oliver Elton, English Literature, 1780-1880; A. Symons, Romantic Movement in English Poetry. Wordsworth, Shelley, Coleridge, esp. Biographia Literaria, The Friend, Aids to Reflection; Carlyle, esp. Sartor Resartus; Emerson, Essays, Nature.

١٧ صراع المثل الاجتماعية العليا حتى عام ١٨٤٨

لما كنا قد تقفينا مختلف نزعات الثورة الرومانطيقية ضد المناهج والمثل العليا العلمية في القرن الثامن عشر ، فنحن في وضع الآن يمكننا من الالتفات الى صراع المثل العليا الاجتماعية الذي طبع النصف الاول من القرن التالي . على انه يجب ان لا نفترض ان الحركة الرومانطيقية استطاعت ان تزحزح روح عصر العقل ، او انها استطاعت ان تكتسب لجانبها الولاء الأوحد لأكثر اتباعها إخلاصاً . وإذا ما وضعنا جانباً الفن والشعر والدين ، وهي الحقول التي كان يبدو انه ليس لدى المذهب العقلي ما يقدمه لها أصلا ، فان نداء العقل الاقدم عهداً ، سار جنباً الى جنب مع النداء المستجد للايمان ، يقويه أحياناً ، ويناقضه أحياناً أخرى ، أو يؤدي في أغلب الأحيان الى نوع من الحل الوسط والتركيب . ومن هنا كانت المذاهب الفلسفية التي نشأت للدفاع عن مطالب مختلف الفئات الاجتماعية المنحدرة من الحقبة الثورية تتميز بتعقيد في مناهجها ومثلها العليا . ويندر ان نجد احد المفكرين غير متأثر بالمواقف المتداخلة المتمازجة .

ويمكننا ان نتبين ثلاث طبقات منها : اولاً ، كان هنالك المحافظون وهم الذين عارضوا الثورة اثناء تطورها وعادوا ظافرين لتسلم زمام السلطة بين

عام ١٨١٥ وثورات ١٨٣٠ . ثانياً : كان هنالك أحرار الطبقة المتوسطة الذين أداروا دفة الثورة ، وكانوا يتزعمون المعارضة حتى عـام ١٨٣٠ في فرنسا و ١٨٣٢ في انجلترا ، والذين ظفروا بدون ريب في ثورة ١٨٤٨ في فرنسا وفي نقض قوانين الحبوب في انجلترا عام ١٨٤٦ . وتعود قوتهم التي أخذت تقوى بسرعة في جميع البلاد ، الى انتشار الثورة الصناعية في اوروبا بكاملها ، وكان تسلمهم زمام الحكم في أية أمة يلازم نشوء نظام المعمل والرأسمالية في تلك الأمة. ثالثاً : ظهرت فئة جديدة . فئة الايدي العاملة والناطقين بلسانها . ونالت هذه الفئة اهميتها الواضحة في الجيل الصناعي الثاني ، ولعبت دوراً قوياً في الثورات التي وقعت في منتصف القرن . ولكن بالرغم من ازدياد عددها فقد بقيت من غير شك في المعارضة. ويشهد النصف الاول من القرن الصراع بين المحافظين والاحرار كما تسمع أصوات الاحتجاج من الفئة الثالثة . اما النصف الثاني فيشهد تحولاً في الصراع اذ انتقلت المعركة الى صراع بين طبقتي الحضارة الصناعية . وعلى ذلك هنالك ثلاث فلسفات رئيسية تجب دراستها : فلسفة المحافظين وفلسفة الاحرار الفردية ونظريات المجتمع الصناعي .

فلسفة المحافظين

لم تجر محاولة جدية لوضع دفاع فكري عن النظام الراهن اثناء الهجمات التي وجهت الى النظام القديم طوال القرن الثامن عشر . اما أولئك المتمسكون بهذا النظام فكانوا اما معتقدين بمتانته التامة وبمقدرته على البقاء دون دفاع ، او كانوا مستلمين زمام السلطة فعمدوا الى اقرب الاسلحة المحببة الى اشداء المحافظين ، وهي أسلحة القوة والكبت . غير أن اندلاع الثورة أدى الى نشوء معارضين حقيقيين للهجمات المتطرفة ، فقام في فترة الثورة والفترة التالية لها عدد قليل من عظماء الرجال الذين صاغوا فلسفة جدية منظمة تناهض روح القرن الثامن عشر . وكان سقوط حكمهم سبباً في قيامهم بمحاولة

الدفاع عن أفكارهم – تلك المحاولة التي ما زالت تعتبر أفضل عرض لفلسفة المحافظين .

كانت هذه الفلسفة في الغالب دفاعية ، وقد قررت خطوطها الكبرى طبيعة الحملات التي حاولت ان ترد عليها . وقد وضعت لتبرير مركز الطبقات الممتازة في النظام القديم ، وهي البلاط والكنيسة ومالكو الاراضي . ولم يكن افضل ممثليها من الرجعيين ، بل كانوا مستعدين لان يقروا بعدالة القسم الاعظم من دعاوى الطبقة المتوسطة ، على شرط ان يسمح لهم بالاستمرار في ممارسة معظم امتيازاتهم . بل كانوا مستعدين ، ضمن حدود ، لان يرعوا حقوق العمال الصناعيين ضد رجال الاعمال والصناعة ، الذين كانوا موضع السخط . وبما ان اهتمامهم كان منصرفاً الى الدفاع عن أنفسهم اكثر من التمسك بالمبادىء التقليدية ، فقد اظهروا الاستعداد لان يتبنوا كل ما أصبح امراً واقعاً من التغيرات والمثل العليا الجديدة . فقد يستحيل الدفـاع عن الرجعية العمياء ، اما المحافظة العاقلة ، فيمكن من غير شك وضع دفاع محترم عنها ، مهما اكثرت من الاعتماد على الهوى وقوة الاستمرار .

هذه المحافظة قبلت القسم المهم من مثل الطبقة المتوسطة . فرحبت اشد الترحيب بالحق المطلق في الملكية الخاصة ، وخصوصاً ملكية الارض ، وأبدت نفس الحماس الذي يبديه أي فرد من رجال الاعمال في الدفاع عن هذه الملكية من أية مصادرة اعتباطية تقوم بها الحكومة من جهة ، ومن اي تعد من جانب جماهير الناس من جهة أخرى . وكان النبلاء الفرنسيون المهاجرون على جانب من الحكمة لدى عودتهم . فلم يحاولوا استعادة الاراضي التي وزعت بين فلاحيهم السابقين ، وكان مجرد الاقتراح بتعويضهم من الخزينة العامة سنة ١٨٣٠ كافياً لاسقاطهم بشكل نهائي . وقبل المحافظون ايضاً بسرور ، كامل برنامج الاقتصاديين الاحرار للتجارة والصناعة ، اذ لا مصلحة لهم في فرض الانظمة التي كانت النقابات والحكومة تطبقها فيما مضى على رجال الاعمال المترددين حيالها . وكان مترنيخ في أشد لحظاته

تطرفاً في المحافظة من اشد المتحمسين للتمسك بنظام حرية العمل (الليسيه فير) ، وقد أدت اجراءاته الاقتصادية في النمسا وايطاليا ، وفي غفلة منه ، الى دعم القوى التي تسنى لها فيما بعد اسقاطه . وقام برنامجه في حقل الاعمال على اساس الحكم الاستبدادي الصالح . واستطاع حزب المحافظين في انجلترا ايضاً ، بزعامة روبرت بيل وهسكيسون ادخال عدد من الاصلاحات في حقل حرية العمل في السنوات العشر التالية لسنة ١٨٢٠ ، بينما لاقت نظريات آدم سميث في فرنسا قبولاً واسعاً ، بعد أن نشرها على الناس ج . ب. سي J. B. Say احد اتباعه . اما النقطة الوحيدة التي لم يتراجع المحافظون عنها فهي اصرارهم على الاحتفاظ بامتيازات اصحاب المصالح الزراعية ، ولم يوافقوا في نهاية الأمر على الغاء « قوانين القمح » الا بعد ان خانهم اولئك الاعضاء الذين ينتمون الى طبقة التجار والذين كانوا قد تسربوا الى حزب المحافظين . وعند ذاك ، فانهم رغم غضبهم وغيظهم استمعوا الى نصح بعض الدعاة الانسانيين من امثال اللورد شافتسبري ووافقوا على قانون المصانع على أمل ان يحرزوا بذلك رضا العمال ويحدوا عنفوان الصناعيين.

ومن الاتجاهات الشعبية الجديدة التي حاول المحافظون في فرنسا وبريطانيا ان يتبنوها ، الشعور المتزايد بالوطنية والقومية . فقد اتضح منذ ان اندلعت هذه المشاعر اثناء حروب الثورة انها تشكل اقوى راية يمكن ان تتجمع حولها أمة بأسرها لتأييد حكومتها . وبواسطتها استطاع نابليون الاول ان يوحد الجماهير في فرنسا ، وعندما حاول لويس فيليب ، الذي كان حكمه مبنياً على أسس دولية وتجارية ، أن يؤكد ارباح السلام بدلاً من الوطنية ، كان هذا كافياً لأن يعيد الى الحكم ابن اخت نابليون ، ويبقى فيه اثنين وعشرين عاماً. وقد استطاع المحافظون الانجليز ان يؤخروا الاصلاح سنوات طويلة عندما استعانوا بالدوق ولينجتون صاحب امجاد وترلو الوطنية ، وذهبوا الى ابعد من ذلك فنشروا الحماس للعقيدة القومية في جميع البلاد التي كانت قوميتها تساعد في اعادة ميزان القوى الى وضعه المرغوب . وقد

استغلها كانتج Canning ضد مترنيخ ، وجنى من ذلك اعظم النتائج ، واثارت مذكرات بالمرستون العدوانية الطابع ــ وكان بالمرستون ابرز المحافظين في حزب الاحرار ــ اثارت في صفوف الأمة حماساً كبيراً فاضطر النمسويون الى الوقوف عند حدهم . اما في اواسط اوروبا وشرقيها ، وهي البلاد التي طبق عليها مؤتمر فيينا مبادىء الشرعية والتعويض بدلاً من القومية ، فقد تشبث المحافظون بالنزعة الدولية المميزة للطبقات العليا في القرن الثامن عشر ، وكانوا يشعرون بأن من حق أية جماعة من الناس ان تصبح من رعايا أمير صالح . ولم ينادوا بالقومية الا عندما اصبحت القومية تعني التوسع الاقليمي . وحتى عند ذاك ، فانهم كانوا حريصين على تطبيقها بعناية ، كما فعل بسمارك .

قبول الاعتراض الرومانطيقي على المذهب العقلي ــ نداء الإيمان

ولكن بينما قبلت فلسفة المحافظين هذه العناصر من نظريات الطبقة الوسطى التجارية ، فان دفاعها الرئيسي كان مرتكزاً على الاعتراض الرومانطيقي على المذهب العقلي . فالايمان لا العقل ، هو الأقدر على جمع الناس لتأييد التقليد . اما الايمان فليس ذلك الايمان العارض الذي تحدث الرومانطيقيون عنه ، بل الايمان المستند الى مرجع الدين ودعوته الاجتماعية ، الايمان بحكمة الآباء المجربة التي يتناقلها الناس جيلاً عن جيل من خلال تقليد عظيم . وقد أعرب مفكرا المحافظة العظيمان ، جوزيف دي ميتر Joseph de Maistre الافرنسي ، وادموند بيرك ، Edmund Burke الانجليزي ، عن استنكارهما للمذهب الزنديق الجريء الذي نادى به عصر التنوير والقائل بأن من واجب العقل الفردي ان يفحص وينقد حكمة الشعب التي شرفها الزمن . وقد تطلع كل منهما الى التجارب يستوحي منها العبر والدروس ، وكانت التجارب بالنسبة الى دي ميتر هي تجارب الكنيسة الكاثوليكية ، اما بالنسبة الى بيرك فكانت تجارب الدستور البريطاني ، وهاجم كل منهما

بمنتهى الصراحة كامل العلم العقلي والاجتماعي والانساني في القرن الثامن عشر . وكان القصد من ذلك ، كما قال دي ميتر « ان نقتل اطلاقاً كامل روح القرن الثامن عشر » .

كان جوزيف دي ميتر من ابناء سافوي ، وهي من البلاد التابعة للملك سردينيا وراثياً . ونشأ في عائلة من القضاة ، وأتيح له في شبابه ان يلاحظ المجتمع الاقطاعي القديم في أحسن اشكاله . وصعبت عليه الثورة الفرنسية كثيراً ، واضطر الى العيش في المنفى ، وعمل في سردينيا قاضياً ، ثم قضى خمس عشرة سنة من حياته وزيراً مفوضاً لسردينيا لدى بلاط سان بطرسبرج ، حيث تسنى له ان يدرس عن كثب اشد الحكومات محافظة في العالم كله . اما مفتاح افكار دي ميتر فهو السحر الفائق الوصف الذي يرافق القوة . فمن واجبه ان يسجد امام ما هو موجود ويعبده ، مهما كان حكم العقل او المبادىء الاخلاقية في الامر . وهو لم يقدم على ما أقدم عليه هيجل ، الذي شاركه في تقديم التبجيل للواقع مهما كان ضارياً ، من محاولة تفهم هذا التواضع امام ما هو موجود ، وهذا الاحترام العميق للمؤسسات التقليدية ، بل اكتفى بأن قدم للقوة تبجيلاً لا حدود له . وكانت قوة الثورة الافرنسية العارمة هي التي دفعت به الى التفكير ، إذ أنه لم يستطع أن يفهمها أبداً ، فقد بدت له على جانب عظيم من اللاعقلية والقوة والسحر . ولم يستطع اي شيء أن يصمد امامها ومع ذلك فان زعماءها من الاوباش والحمقى والمجانين . فلا بد ان تكون هي اذن يد الله ، اله هذا الكون القاسي الذي لا يرحم ، اله الاشياء كما هي . ومن تفكيره عن الثورة توصل الى حكم عام عن التاريخ الانساني كله ، فرأى ان القوى العاملة في هذا التاريخ هي قوى عظيمة تفوق المقدرة الانسانية ، وتتلهى بالبشر كما لو كانوا مجرد دمى في يديها . وتقرب فكرته عن التاريخ قرباً شديداً من الفكرة التي أعرب عنها توماس هاردي في رواية « السلاليون » **Dynasts** .

واذا ما رفع دي ميتر القوة فوق الاشياء كلها ، وعبدها ، فقد كان

يفتش عنها في الوحدة ، الوحدة التي تربط الامم بعضها ببعض وتصهرها في مجموع واحد. فقد اشمأز من الفوضى والاضطراب اللذين خلقتهما الثورة ، فشعر ، كما شعر هوبز من قبل في احوال مماثلة ، بأنه لن يربط الناس سوى قوة جامعة عظيمة. والطبيعة الانسانية طبيعة مزدوجة ، فهي ترى النور ولكنها شريرة وفاسدة فيجب ارغامها على اتباعه. وما محاولة بناء المجتمع على اساس العقل سوى ذروة الحمق ، وأسوأ منها ان نحاول ، مثل روسو ، بناءه على اساس من ارادات المحكومين الفاسدة. والقضية هي ايجاد قوة لها القدرة الكافية على ضبط العقل والسيطرة على ارادات الناس الشريرة ، اذ يجب ان تسحق الفردية.

هذه القوة لا يمكن ان تكون سوى الايمان الصوفي بالدين.

« اذا ما ابتدع كل انسان لنفسه مبادىء الحكومة ، فيجب ان يتلو ذلك بسرعة انتشار الفوضى المدنية وانهيار السيادة السياسية »[١].

والعقل يفرق الناس اما الايمان فيجمع بينهم.

« ان الثورة هي ثورة العقل الفردي على العقل الكوني ، وهي بالتـــالي اعظم شر يمكن تصوره. فهي العدو الرئيسي لكل اعتقاد يجتمع عليه عدد من الناس ، وهذا يجعلها عدو الجنس البشري »[٢].

وعلم الحكومة بأسره هو في الواقع لا عقلي في جوهره.

«كل ما في هذا العلم مما يبدو للحس العام لأول وهلة حقيقة واضحة ، لا يلبث عندما يمحص على ضوء التجارب أن يتضح في جميع الاحيان تقريباً بأنه ليس كاذباً فحسب ، بل وخبيث ايضاً. واذا ما ابتدأنا منذ البداية ، وافترضنا ان احداً لم يسمع عن الحكومة بشيء ، وطلبنا من الناس ان يختاروا مثلاً بين الحكم الملكي الوراثي ، وبين انتخاب الملك ، لاعتبرنا كل من يصوت في جانب الملكية الوراثية مجنوناً. والحجج ضد هذا النوع من الحكم ترد الى الذهن بيسر وسهولة بحيث لا تبقى فائدة من ذكرها. ومع ذلك فان

التاريخ ، الذي هو مختبر السياسة ، يظهر لنا بأن الملكية الوراثية هي أرسخ الحكومات للانسان ، وأسعدها ، وأشدها ملاءمة للطبيعة ، وان اختيار الملوك ، هو على العكس من ذلك اسوأ نوع معروف من انواع الحكم . واذا نظرنا الى اكثر النظريات اقناعاً حول السكان ، والتجارة ، والقوانين المانعة ، وآلاف المواضيع الاخرى ، لوجدنا ان التجارب تناقضها وتلغيها في جميع الاحيان تقريباً » [٣] .

ونجد ادموند بيرك ، القاضي الانجليزي الزعيم ، الذي دافع عن الدستور البريطاني سنة ١٦٨٩ اولاً ضد محاولات جورج الثالث وحزبه لتقويضه في بريطانيا ومستعمراتها ، وثانياً ضد المذهب الديمقراطي الفرنسي ذي الخطورة المماثلة ، نجده ايضاً على مثل ترفع دي ميتر عن النظريات التي لم تجرب ، مهما بدت عقلية ، وعلى مثل استناده على حكمة التجارب الماضية . وكان قبل كل شيء ، من اتباع المذهب النفعي ، ومن العابدين للملائم المناسب ، ومن المعتقدين بأن مجرد كون عادة او مؤسسة ما وليدة الزمن الطويل ، يشكل سنداً ساحقاً في صالحها ، وكان كارهاً لكامل الاتجاه القائل بالتطلع الى العقل والطبيعة بدلاً من التقليد :

« ان من المظاهر الرئيسية التي تتصف بها دولة تسوء ادارتها ، ميل الشعب في تلك الدولة الى النظريات [٤] . فالخطوط الاخلاقية لا تشبه الخطوط المثالية المعروفة في الرياضيات بل هي خطوط ذات عرض وعمق ، فضلاً عن الطول ، ولها استثناءات ، وتتطلب تعديلاً . وهذه الاستثناءات والتعديلات لا تأتي بنتيجة عملية منطقية ، بل تتولد عن قواعد التعقل . وليس التعقل اول الفضائل السياسية والاخلاقية فحسب ، بل هو المدبر والمنظم والمقياس لها جميعاً [٥] . وما حكم انسان عاقل نفسه يوماً بالتجريد والمبادىء العامة » [٦] .

وقد وضع مرور الزمن ، اي ما تم في الماضي ، مقابل العقل . والاصل

اعتبار الحكمة في جانب كل ما انحدر من الماضي .

« ان مرور الزمن هو اثبت الحقوق ، لا في الملكية فحسب ، بل وفيما يؤمن الملكية ، في الحكومة . ان الجنس لعاقلٌ ، واذا ما أعطي زماناً كافياً ، فانه يتصرف كجنس ، تصرفاً مصيباً في جميع الاحوال تقريباً .. وقد تكون الحقيقة افضل من مرور الزمن بكثير . ولكن بما انني لا أمتلك في اي وقت من اليقين بشأنها ، بمقدار يقيني فيما يمر عليه الزمن ، فانني ، اذا لم تكن الحقيقة الواضحة مخالفة لي فعلاً ، اتمسك بالسلام ، وبالعفة رفيقة السلام واسمى الفضائل »[7] .

وكل تغير من شأنه ان يهز امراً على غاية الاهمية وهو الأمن . « علينا ان نبجل كل ما نعجز اليوم عن ادراكه »[8] . هذا التبجيل لجميع المؤسسات الموجودة دعاه الى ان يناهض بشدة ، المحاولة لفرض قيود مركنتلية جديدة على حرية كانت قد نمت في المستعمرات بفضل سياسة « من الاهمال عاقلة ومستحقة للثناء » ، وهاجم وارن هيستنجز Warren Hastings وشركة الهند الشرقية ، لتدخلهما في مجتمع الهند البالغ القدم ، وقاوم في الوقت نفسه كل محاولة لادخال الاصلاحات البرلمانية . وكان يعتقد بأن الفوضى الاوليجاركية في الدستور البريطاني ، والمناطق الانتخابية الفاسدة ، وعدم تمثيل المدن المتنائية ، هذه كلها اشياء ممتازة لانها موجودة منذ ازمان طويلة ، « ان تمثيلنا قد بلغ تقريباً درجة الكمال الممكنة في الشؤون والكائنات الانسانية غير الكاملة . فالجهاز نفسه ملائم لاي غرض صالح ، اذا كانت المواد التي يستعملها مواد صالحة »[9] وقد عبر الدوق ولينجتون عن هذا المزاج تعبيراً مثالياً عندما قال في سنة ١٨٣٠ ، والبلاد مشبعة بالثورة والمطالبة بالاصلاح :

« ان الدستور البريطاني يلبي جميع الاغراض الصالحة من اغراض التشريع ، ويلبيها بأفضل مما استطاع ان يحققه اي شرع في اي بلد من البلدان ، وهو يتمتع بكامل ثقة الشعب .. وسأذهب الى ابعد من ذلك . لو انني فرضت

على نفسي في هذه اللحظة واجب انشاء هيأة تشريعية لاي بلد من البلدان ـ وبالاخص لبلد كهذا البلد فيه املاك كثيرة متنوعة ـ فلم أزعم بأنني قادر على انشاء هيأة تشريعية كهذه الهيأة التي نملكها الآن ، اذ ان طبيعة الانسان عاجزة عن تحقيق هذا الكمال دفعة واحدة ، غير انني سأبذل قصارى الجهد لايجاد هيأة تشريعية لها من الصفات ما يمكنها من التوصل الى نفس النتائج » [١٠] .

وقد وضع المحافظون جسم المجتمع الحي في مواجهة اغراض الافراد وانتقاداتهم . فليس المجتمع امراً مصطنعاً من خلق العقل والمصلحة ، بل هو عضو حي واسع ، تبدو اللحظة الحاضرة لا شيء ، اذا ما قورنت به ، وبجانبه لا تجدي حكمة اي رجل او مجموعة من الرجال الا قليلا . والامة وحدة صوفية يتوجب على الانسان ان يغرق نفسه فيها كلية ، كما تفقد النفس ذاتها في الله . وهكذا نرى ان دي ميتر وبيرك حاولا مزج التقاليد القديمة والدين الصوفي الجديد ، دين الوطنية القومية . وبهذا نجح نابليون . ما هي بلادي ، في نهاية الامر ؟ أهي جماعة من صغار الرجال المتنافرين الذين اتفقوا على ان يعيشوا معاً لخدمة مصالحهم الانانية ؟ أهي مبنية على عقد مصطنع ، على دستور وضعه البشر ؟ لا وألف مرة لا . انها بلادي . هي شيء مقدس ، شيء حي ، شيء واحد أزلي . هي المنبع الاول الذي منه استمد الحياة والاشواق . هي اعظم من أي انسان ، ومن جميع الرجال الأحياء ، ومن جميع أجيال الرجال ، هي كلٌ عضوي ، واحد لا يتجزأ ، وهي ماض وتقليد « ان بلادي هي رابطة ، على نفس الارض ، بين الاحياء والاموات ، والذين لم يولدوا بعد » [١١]. هل فرنسا هي هؤلاء الثلاثون مليوناً من الرجال القاطنين بين القنال وجبال البرانس ؟ لا انها جميع الفرنسيين الذين عاشوا ، وجميع الذين سيعيشون فيما سيأتي من الازمان ، وقد صهروا في كل عظيم واحد . هل اتجرأ اذن على ان أغير ما عملوه ؟ أتبلغ بي الكبرياء بحيث أهدم بناءهم الشامخ الذي أقاموه بالدموع والدماء ؟ بل علي أن أضيف في

تواضع كلي حجري الصغير الى الكاتدرائية العظيمة التي ما زالت اجيال لا تحصى تعمل على بنائها ، وان أتقدم للدفاع عنها ضد المجانين من المدنسين الحمقى الذين يريدون اجتياحها . بلادي هي كل شيء ، ولست انا شيئاً . وملكي هو رمزها ، والنبلاء هم فرسانها الحقيقيون ، والكنيسة هي مرشدتها ومربيتها . فلأحارب اذن ولأمت من اجل الملك والنبلاء والكنيسة والوطن !

ليس هذا بالمذهب العقلي ، ولا الانساني ولا الدولي ، ولا هو من القرن الثامن عشر . بل هو الرومانطيقية ، الدين الصحيح للعصر الجديد ، وهو النداء الذي لا يخبو والذي اتجهت اليه المحافظة دوماً منذ الثورة — هو القومية الحديثة ، دين الوطنية اللاعقلية . لقد ناشد دي ميتر الافرنسيين بأن يهبوا لانقاذ فرنسا وملكها ، ودعا بيرك الانجليز الى الدفاع عن انجلترا وعن الدستور البريطاني ، ودعا كل سياسي رفاقه المواطنين الى المحافظة على التقاليد العظيمة لوطنهم . ويجب ان يتضاءل امام هذا النداء كل عقل ، وكل نقد وكل مطالبة بالاصلاح . فالمجتمع لا يحكم عليه بمقدار ما يقدمه من خدمة لأية مصالح عقلية ، بل يجب ان يحب وأن يعبد ، وان يدافع عنه مهما كان الثمن .

كتب بيرك ما يلي :

« ان المجتمع هو عقد حقاً .. غير انه لا يجوز اعتبار الدولة شيئاً لا يزيد عن مجرد اتفاقية كشركة لتجارة البهارات أو القهوة .. بحيث انها لا تخدم سوى مصلحة موقتة صغيرة وتحل بهوى الاطراف المتعاقدة .. هي شركة في كل علم ، شركة في كل فن ، شركة في كل فضيلة وفي كل كمال . وبما انه يتعذر تحقيق اهداف مثل هذه الشركة في اجيال عديدة ، فانها تصبح شركة لا بين الاحياء وحدهم ، بل بين الاحياء ، والاموات والذين لم يولدوا . وكل عقد لكل دولة معينة ، هو مادة في العقد القائم منذ فجر الوجود للمجتمع الخالد ، رابطاً بين الكائنات العليا والكائنات السفلى ، وواصلا بين العالم

اللامرئي ، بموجب اتفاق ثابت ، كرسه القسم العظيم الذي يبقي جميع الكائنات الطبيعية والاخلاقية كلاً في المكان المعد له »[١٢].

لقد زال كل حق في الثورة ، وكل حق للفرد ازاء مثل هذا الجسد الصوفي للمسيح . « ان مكان كل انسان يقرر واجبه » .

ووضع دي بونالد de Bonald في فرنسا ، وهو من دعاة التقليد ، وعدد كبير من فلاسفة المثالية والفقهاء في المانيا — نظريات مفصلة عن الدولة كعضو حي ، كشخصية لها حياة وتطور وقوانين خاصة بالنمو ، يعتبر التدخل فيها من افظع الكفر . وكان لمذهب هيجل المدرج في كتابه « فلسفة الحق » أكبر الأثر . فقد اعتبر هيجل الدولة اعظم مظهر في الحياة للروح العظيمة التي من تطورها على مدى الزمن تتكون اصفى الحقيقة واسمى المثل العليا . لقد افصحت روح العالم عن نفسها فيما مضى في الشرق ، وفي اليونان وفي روما ، اما اليوم فقد اكتمل تطورها في الأمة التيوتونية ، في الملكية البروسية الدستورية في عقد ١٨٢٠ .

« ان الدولة هي الفكرة الالهية كما هي موجودة على الأرض .. هي فكرة الروح في مظهرها الخارجي في الارادة الانسانية والحرية الانسانية »[١٣].

ان الفرد وتطوره الشخصي لا يمكن ان يتحققا الا خلال العمل الصحيح للفرد في الدولة القائمة .

« ان الكل الاخلاقي، اي الدولة ، هو شكل الحقيقة الذي به ينال الفرد حريته ويستمتع بها ، على شرط ان يقر ، ويعتقد ، ويريد ما هو مشترك بين الكل . ويجب ان لا يفهم من هذا ان الارادة الذاتية في وحدة اجتماعية ما ، تنال رغبتها ومتعتها من خلال تلك الارادة المشتركة ، او انها مجرد وسيلة لتلك الارادة ، أو ان الفرد في علاقاته مع الافراد الآخرين يجد حريته على هذا الشكل حتى ينجم عن هذا التحديد الشامل — اي التحديد المتقابل بين الجميع — تأمين مجال صغير من الحرية لكل فرد . بل نحن

نؤكد بأن القانون ، والاخلاق ، والحكومة ، هي وحدها ، الحقيقة الوضعية واكتمال الحرية . اما الحرية على مستوى دون ذلك فهي مجرد نزوة » ١٤ .

وبكلمة أخرى فان الحرية الصحيحة تتكون من اكتشاف المرء مكانه الصحيح في النظام القائم ومن قيامه بواجباته بأمانة واخلاص .

لقد اصبح حاصل هذه الافكار كلها واضحاً . فالنقد العقلي لمثل هذا العضو الحي ، لمثل هذا التجسيد الصوفي لارادة الله وغايته على الارض ، هو شيء غير وارد اصلاً . إقبل الدولة التي اعطاكها الله ، وعش بها ، ومت من اجلها ، ولكن لا تتجرأ على التساؤل عن حكمتها او عن تغيير شكلها . وقام عدد لا يحصى من رجال القانون والفقهاء بوحي من تعاليم سافيني يفتشون عن اسباب الاشكال القانونية التي وصلتنا من الماضي ومبرراتها ، ويفسرون كيف انه لا يجوز التفكير في أي تغيير جذري فيها . وقد أجادت مدارس الحقوق الامريكية تعليم النظرية القائلة بأن المؤسسات القانونية والسياسية هي وليدة تطور عضوي بطيء ، وأن اي تغيير كبير فيها مخالف لجميع تجارب الماضي وسلطته ، حتى ان هذه النظرية وجدت طريقها مرات عديدة الى قرارات المحكمة العليا الامريكية ، مما أزعج المصلحين الاجتماعيين الذين يستعجلون تغيير القوانين بأسرع مما يتم بواسطة روح القانون او عبقريته .

وقد ذهب دي ميتر والمحافظون الافرنسيون الى أبعد من الوطنية القومية . فاذا كان الدين الصوفي في الدولة صحيحاً ، فلا بد اذن من تحقيق وحدة العالم عن طريق الولاء لدولة عالمية ، والا غرقت الامم في بحر من الدماء . وهذه الدولة موجودة فعلاً وهي الكنيسة الكاثوليكية وملكها هو البابا . غير ان فلسفة السلطة البابوية المتزايدة القوة في البلاد الكاثوليكية لم تجد صدى في المانيا وانجلترا البروتستانتيتين ، فهذان البلدان قبلا القومية ولكن بدون تاجها المنطقي الذي هو إنشاء مجتمع ديني شامل .

ان استبدال العقل ، بالايمان والصوفية ، وفكرة المجتمع كعضو حي يحقق غايات روحية ودينية ، أديا بشكل طبيعي الى التأكيد الشديد على ضرورة المحافظة على التقليد ، وعلى التطور والتقدم البطيئين لمظاهر العبقرية القومية التي يمكن استقصاؤها ، دون سواها . لا تدر ظهرك للماضي ، بل ادرسه ، واكتشف مبادىء نموه ، واذا لم يكن بد من تغيير الاشياء فليتم هذا التغيير بالتدريج ، وليتم في تلك الاتجاهات المتناسقة مع كامل التقليد القومي . وأخذ الناس في كل مكان يدرسون الماضي بشوق ولهفة ، ويزنون المقترحات الجديدة ، لا بنفعها الاجتماعي ، كما كانوا يفعلون في عصر العقل ، بل بمقدار ملازمتها للنمو القومي الذي ابتدأ منذ القرون الوسطى . وكلما زادت دراسة الناس للماضي ، ازداد تعجبهم من حكمته ، وقلت رغبتهم في التدخل فيه . وقد بجل هيجل وسافيني والفقهاء الالمان بشكل عام التاريخ ورفعوه فوق جميع الاشياء . وأقسم بيرك به ، واقسم معه حزب المحافظين الانجليز ، وكتب دي ميتر :

« ليس في مقدور الانسان ان يغير المؤسسات ويحسنها .. وكل الناس يشعرون بهذه الحقيقة من غير ان يستطيعوا تفسيرها . ومن هنا نشأ نفور الرجال الصالحين من كل بدعة . ان كلمة الاصلاح في حد ذاتها ، وقبل ان توضع موضع الاستقراء ، ستبقى ابداً موضع شك من جانب الحكمة ، ويبرر هذا الشعور الغريزي جميع تجارب الماضي . واننا لنعلم حق العلم ما كانت عليه ثمرات أفضل التأملات في هذا الحقل »[١٠] .

الا ان بيرك هو الشاعر الحق للماضي .

« هل المهارة في الهدم والتدمير؟ ان جماهير الغوغاء عندكم لها من القدرة على ذلك مثل ما لمجالسكم على الاقل . ولا يحتاج هذا العمل الا لاكثر الفكر سطحية ، واشد الايدي فجاجة . ويهدم السخط والتهيج في نصف

ساعة اكثر مما يستطيع التعقل والتدبير والتطلع البعيد البناء في مئة عام.. ويختلف عن ذلك كل الاختلاف ما ندعو اليه من المحافظة والاصلاح في آن واحد.. اما روح البدعة فانها على العموم من مزاج اناني ونظرات ضيقة. ولا يتطلع الى المستقبل والاجيال القادمة رجال لم يتطلعوا الى الماضي والى الجدود.. واننا، بواسطة سياسة دستورية مطابقة لنمط طبيعتنا، ننقل حكومتنا وامتيازاتنا، بنفس الطريقة التي بها نستمتع باملاكنا وحياتنا وننقلها. ومؤسسات السياسة، وخيرات الزمان، وهبات العناية الإلهية قد آلت الينا، وتنتقل منا بنفس النظام والترتيب. ويتطابق نظامنا السياسي ويتماثل في عدل مع نظام العالم الذي به ينصهر الجنس الانساني بأسره في جسم واحد بفعل حكمة خارقة، ولا يكون هذا الكل في أي وقت من الاوقات شيخاً، ولا كهلاً ولا فتياً، بل في حالة من الثبات الذي لا يتغير، ويتقدم على هذا الشكل خلال الدورة المتنوعة من الفساد الازلي، والانهيار، والبعث، والتقدم. وعلى ذلك، فاننا بالمحافظة على نهج الطبيعة في شؤون الدولة، لا نكون، عندما ندخل التحسين والاصلاح، قد اضفنا شيئاً جديداً كل الجدة، ولا يكون ما نستبقيه أبداً، شيئا عفا عليه الزمان تماماً. واني أزن رجل الدولة بمقدار جمعه في آن واحد بين مزاج الاستبقاء، وقدرة التحسين »[١٦] .

« ومن المبادىء الاولى والرئيسية التي تتكرس عليها الدولة والقوانين، التحسب من أن يظهر الاعضاء الموقتون في الدولة، المستأجرون المتصرفون مدى حياتهم، ان يظهروا قلة اعتبار لما استلموه من اجدادهم، او لما يتوجب عليهم نحو الاجيال المقبلة، فيتصرفوا كما لو كانوا هم وحدهم السادة المالكين، ويتصوروا بأن من حقهم ان ينقصوا الملك، او يبعثروا التركة، بأن يهدموا متى رغبوا كامل النسج الاصلي للمجتمع، ولا يتورعوا عن المخاطرة في أن يتركوا لمن يأتي بعدهم ركاماً بدلاً من بناء، ويعلموا خلفاءهم قلة الاحترام

لما انشأوه ، كما كانوا هم قليلي الاحترام للمؤسسات التي انشأها اجدادهم . بهذه الوسيلة التي لا يضبطها مبدأ والتي تدعو الى تغيير الدولة في اي وقت ، وفي أي مقدار ، وبأية طريقة ، كلما لاح هوى أو رواج — بهذه الوسيلة تتكسر سلسلة الاستمرار في الدولة بأسرها ، وتنعدم الرابطة بين جيل وآخر ، ويتهافت الرجال تهافت ذباب الصيف » [١٧] .

وفي تبجيل بيرك للماضي وللجمال الدقيق في الدستور البريطاني ، نلحظ حجة اخرى استند المحافظون بنجاح اليها . فالماضي ، اذا ما نظـر اليه بأعين نسيت ما كان فيه من نضال وغليان ، ومن قساوة وقذارة يبدو وقد احاطته هالة ذات جمال رومانطيقي لا يمكن ان ينال مثلها عالم الواقع . وأخذ الناس ، بعد ان تحرروا من المثل الاعلى العلمي الأوحد لعصر العقل ، يتلفتون باعجاب جمالي الى القرون الوسطى ، وعصر النهضة ، ولكل ما حوى هالة الالفة التي حببها طول الارتباط . فقد يكون الملوك ظالمين غير انهم يزيدون في رونق الحياة ، وقد يكون رجال الدين اتباع خرافات ، ويكون الايمان بعيداً عن الحقيقة ، غير ان الكاتدرائيات التي بنيت ، والرسوم التي صورت ، بلغت حداً من الجمال لا يعلى عليه . وقد سكر الرومانطيقيون بالالوان المثيرة ، والأسى العميق في القضايا الخاسرة ، وسكر الملايين معهم بها . ومن الحسية الجرداء لعصر التنوير ، ومن التذمر المعاصر ، أخذ الناس يتلفتون الى القرون الوسطى . وخلق الفن القوطي بين الناس شوقاً الى العادات والاعتقادات القوطية . وولدت الكاثوليكية من جديد في المانيا وفي فرنسا ، وكانت مدينة لذلك الاحياء المتطلع الى القرون الوسطى ، بمقدار دينها لاي عامل آخر ، وجاء نداؤها الرئيسي نداء جمالياً . وكان شاتوبريان شاعراً برغبات قرائه عندما كتب دفاعه بعنوان « أوجه الجمال في المسيحية » . ومن العاطفة الرومانطيقية الرقيقة استمد القوة كل من الحزب الكاثوليكي في كنيسة انجلترا وحركة اكسفورد التي انشأها كبل وبوسي ونيومان Keble, Pusey, Newman. وجاءت روايـــات سكوت Scott ، فأثارت

حماساً طفولياً نحو القرون الوسطى ، ونحو قضية اليعاقبة **Jacobites** الفاشلة . وكان الادب الرومانطيقي كله خارج فرنسا ، مسانداً في الغالب للمحافظين . فما عتّم اولئك الذين تستهويهم النوافذ الملونة المزخرفة أن وجدوا انفسهم يسيرون في طريق دعوة السلطة البابوية التي نادى بها دي ميتر .

وأصبح المثل الاعلى الايجابي للمحافظة ، كما كان بالنسبة الى مونتيسكيو قبل قرن من الزمن ، نوعاً من الاقطاعية المتقدمة المرفوعة الى مصاف مثالي . فيجب ان تكون هنالك طبقة حاكمة من الخبراء ، ومجموعة يعتمد عليها من الفرسان السمحاء . وجاء مترنيخ بمختلف الحجج لمزايا الامير القدير المدرب الذي يساعده النبلاء المخلصون . ومدح دي بونالد تنظيم القرون الوسطى للناس بحسب اعمالهم ، ووصفه بأنه فائق بكثير للمنافسة الشرهة التي تسود حياة الاعمال . ويجب أن يمتلك الرجال الحقوق اللازمة لتأدية ادوارهم في عضوية المجتمع ، وأن يكونوا احراراً لتكريس انفسهم للتضحية من اجل واجباتهم العليا . وفوق كل اعتبار آخر كان المثل الاعلى الذي يعتبر المجتمع في اساسه فعالية غاية روحية عظيمة ، وهو جوهر نظرية المثاليين الرومانطيقيين يشترك في كثير مع غاية المجتمع كما بدت للقرون الوسطى ، وهي قيام الناس جميعاً على اختلاف مراتبهم بخدمة الله . وداعب المحافظين الامل في ان يصححوا اخطاءهم السابقة ، ويعودوا الى الرسالة النبيلة التي انتهجها اجدادهم ، فيصبحوا خداماً في مملكة الله ، وفرساناً في نظام جديد من الفروسية الاجتماعية . ومع ذلك — وبالرغم من كل احلامهم ومثلهم العليا ، وبالرغم من كل ما يبدو جذاباً في فلسفة المحافظة لدى مقابلتها بنظريات المصلحة الذاتية المتنورة التي سادت القرن الثامن عشر ، لم يحقق المحافظون أياً من آمالهم . وبقي المحافظ النموذجي ، على الصورة الكلاسيكية التي صوره بها مورلي **Morley** « في صبره الذي لا ينفذ ازاء المفاسد التي يتعذب منها الآخرون ، وفي دفاعه عن عقائد قد لا تكون دقيقة الصحة الى الحد الذي يرغبه الانسان ، وعن مؤسسات قد لا تكون نافعة الى الحد

الذي يتصوره البعض ، وفي ترحيبه بالتقدم والتحسين على المستوى العام ، وبرودته وامتعاضه من كل اقتراح تقدمي على المستوى التفصيلي ، وفي أمله الخافت في ان تتحسن الحياة يوماً بشكل من الاشكال — ذلك الامل الذي يقف مرتجفاً امام يقينه الجبار بأنها ستسوء الى حد لا نهاية له »[18].
والمحافظة تلازمنا دوماً كما يلازمنا الفقراء . الا ان محافظي مؤتمر فيينا قد عفوا ، وعفت معهم جميع اعمالهم .

فلسفة الأحرار والفرديين

لقد وضع المحافظون فلسفة للمجتمع جديدة في جوهرها ، اما الاحرار والفرديون فكان في مقدورهم ان يستندوا الى نظريات القرن الثامن عشر ، التي زادت جاذبيتها الآن بعد ان اخذت تمثل تحققاً مجيداً ، وأخذت تبدو في الوقت نفسه وكأنها قضية خاسرة . ومن ايام الثورة الملتهبة ، انحدر برنامج اجتماعي ، وعقيدة ، للطبقات المتنورة من رجال الاعمال والحرف ، وقد زاد انتشارهما بسبب الاجراءات الكبتية التي اتخذها حزب المحافظين الانجليز والملكيون الافرنسيون ، وكامل نظام مترنيخ في الحلف المقدس . وقد وصلت الموجة الرجعية ذروتها في سنتي ۱۸۱۹ و ۱۸۲۰ . ففي انجلترا كانت قوانين القمح والقوانين التي تحرم دخول الاراضي ، وقوانين اغاثة الفقراء ، وقد وضعت كلها لمصلحة طبقة مالكي الاراضي ، كانت هذه القوانين قد اوصلت الفلاحين الى مستوى الجوع والتشرد ، وأوصلت البلاد ، اكثر من اي وقت آخر في تاريخها ، الى حافة الثورة العنيفة ، وتتمثل هذه الذروة الرجعية في الغاء المبدأ القانوني الذي يمنع حبس الناس بدون محاكمة مشروعة - Habeas Corpus (۱۸۱۷) وفي الغاء القوانين الستة (۱۸۱۹) . وفي فرنسا استلم الملكيون المتطرفون زمام السلطة من جديد سنة ۱۸۲۰ بعد اغتيال دوق دي بري Duc de Berri ، بينما استطاع مترنيخ ان يحصل في سنة ۱۸۱۹ على مراسيم كارلسباد ، وان يبعد قيصر روسيا عن مغازلة حركة

الاحرار ، وينال منه تأييداً كلياً للنظام الرجعي ، تلك الردة التي بلغت ذروتها في بروتوكول تروباو Protocol of Troppau المناهض لجميع الاجراءات الثورية والاصلاحية في اوروبا .

غير ان الثورة الصناعية كانت في جانب الاحرار ، فاستطاعوا بتدريج أكيد ، ان ينالوا مركز السيطرة . ذلك ان تراث الثورة ، وايمان كوندورسيه ، كانا يعبران عن آمال طبقة رجال الاعمال ، واجتذبا اليها معظم المثاليين المتحمسين والفتيان الوطنيين . فهؤلاء لم يكونوا ينظرون الى الحرية كمجرد مبدأ عام براق ، بل بدت لهم مناهضة معينة لظلم معين . وبما ان الحرية كانت في خطر ، فانهم اخذوا يتجمعون حول صيحتها . وكان معناها الاول الحرية الاقتصادية ، الفردية ، المنافسة الحرة ، وحرية العمل . أما في الحقل السياسي فكان معناها استلام الطبقة الوسطى زمام السلطة الفعلية . وكانت المساواة ايضاً تعني الغاء امتيازات وتباينات معينة ، وكان يقصد منها ان يصبح لدى كل انسان فرصة متساوية في ان يرتفع الى اعلى سلم الاعمال . ونادى الاحرار ، فوق كل شيء آخر ، بالتقدم — التقدم الناجم عن تقدم المعرفة العلمية ونمو الصناعة .

وأضيف الى حركة احرار القرن الثامن عشر قوتان ومثالان جديدان . فالاولى هي القومية ، وخاصة في اوروبا الوسطى وفي جنوب اوروبا ، حيث بدا التقدم ، مهما كان نوعه ، معتمداً على تحطيم سيطرة المسيطرين الاجانب ، فكانت حركتا « ايطاليا الفتاة » و « المانيا الفتاة » ، عندما نادتا بمبادىء الثورة الفرنسية ضد نظام مترنيخ ، تستهدفان اغراضاً وطنية . ولم يشأ الاحرار ان يتركوا المحافظين محتكرين لهذه المسألة الملتهبة . اما الفكرة الثانية فهي الاعتقاد الرومانطيقي المشترك باعتبار ان للتطور والتقدم جذوراً في مجرى الطبيعة ذاته . واعتقد الناس ان النجوم تقف الى جانبهم في نضالهم ضد المتشبثين بالنظام السائد . وانتشرت الفكرة القائلة بأن كل موسسة تبقى ثابتة هي ، بسبب ذلك ، موسسة فاسدة . وكانت الحركة الرومانطيقية الفرنسية ،

الّتي جاءت متأخرة عن جميع البلاد الاخرى ، الحركة الرومانطيقية الوحيدة الّتي غلب عليها طابع المساندة للاحرار . فقد رفع فيكتور هوجو علم الثورة الأدبية والسياسية ، بينما تزعم لامينيه Lamennais الذي كان قبل ذلك من دعاة التقليد ، ومونتالامبير Montalembert — تزعما في عقد ١٨٣٠ حركة ترمي الى اجتذاب الكنيسة الكاثوليكية لتأييد المبدأ الجديد . وقد لا يوجد كتاب آخر ، يعبر بقوة ووضوح عن الايمان الديني العميق للاحرار ككتاب لامينيه «كلمات مؤمن» Les Paroles d'un Croyant . وفيه يوجه لعنات كلعنات حزقيا على الملوك السبعة الذين داسوا الانسان والله على حد سواء . وتنتهي رؤياه لدسائسهم الخبيثة ، بسقوطهم ، حتى اذا ما اصبحوا اشباحاً تتجول في الضباب ، اجتمعوا واخذوا يندبون قائلين :

« ماذا كانت جدوى كل ما دبرنا ؟ لقد حطم الايمان والفكر قيود الشعب ، وحرر الايمان والفكر الارض كلها . اردنا ان نفرق الناس ، غير ان ظلمنا وحّدهم ضدنا . وسفكنا دماءهم وها نحن نحمل اثم ذلك على رؤوسنا . وبذرنا الفساد فأرسل جذوره وابتلعنا حتى العظام . وتوهمنا بأننا خنقنا الحرية ، فاذا بأنفاسها تجفف جذور سلطتنا . لقد انتصر المسيح : فعليه اللعنة : وأجابوا جميعاً بصوت واحد : لقد انتصر المسيح : فعليه اللعنة »[١٩] .

المذهب النفعي

ويستحق الاهتمام الخاص ثلاثة من الاشكال الّتي صيغت بها حركة احرار القرن التاسع عشر هذه ، وهي المذهب النفعي الانجليزي ، والايمان الجديد بالتقدم والتطور الذي يمثله هربرت سبنسر Spencer وقومية الاحرار ودولتهم كما نادى بها « رجال عام ١٨٤٨ » في القارة الاوروبية . والمذهب النفعي هو استمرار مباشر لاعتقاد القرن الثامن عشر بالمعقـول . وراعيـه هو جيرمي بنثام ، وقد تجمعت حول تعاليمه جماعـة ممن دعوا بالمتطرفين Radicals ، كان زعيمهم جون ستيوارت مل

John S. Mill ، اعظم مفكري المذهب النفعي وابرز مفكر انجليزي من غير شك ، منذ سنة ١٨٣٠ حتى وفاته سنة ١٨٧٣ . ظل مل في طريقته ومنحاه ومثله الاعلى الاجتماعي ، على تعاليم استاذه بنثام . غير انه اضاف الى انجيله الداعي الى العقل والمنفعة مرأى اوسع ، ومعرفة بالتاريخ واحتراماً له ، وحكمة اكثر اعتدالاً مما هيىء للمصلح العظيم الذي سلفه . وكان من الفرديين الراسخين ، ومن المعتقدين بالحرية في اخلاص . غير انه ، كبنثام ، لم يجد أية فائدة في مذهب الحقوق الطبيعية الذي ظهر في القرن الثامن عشر . بل كانت الحجة الكبرى لحرية الفرد في نظره ، هي النفع الاجتماعي لهذه الحرية . ولم تكتب حجة في جميع حقوق الافراد ، اكثر اقناعاً من الحجج الموردة في كتابه الشهير «عن الحرية» On Liberty المنشور عام ١٨٥٩ . فقد نادى — بدون أي أثر رومانطيقي او نداء للعاطفة او الشعور ، بنظرية عن غاية الحكومة وتنظيمها ، تعبر بشكل مدهش عن مطامح حزب الاحرار المتزايد القوة ، وتقنع رجال الاعمال لانطباقها على العقل والحس العام .

« ان الحكومة مشكلة يجب ان تعالج كما تعالج أية مسألة أخرى من مسائل الاعمال . فالخطوة الاولى هي تعريف الاغراض التي يطلب من الحكومات تشجيعها ، والخطوة التالية هي الاستقراء عن اكثر اشكال الحكومات ملاءمة لهذه الاغراض [٢٠] . فما دام العنصر الاول من عناصر الحكومة الصالحة هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة وذكاء الافراد الذين منهم يتكون الجمع ، فان أعلى شرف لاي شكل من اشكال الحكومات هو تشجيعه للفضيلة والذكاء عند افراد الشعب أنفسهم . والسؤال الأول حول اية مؤسسة سياسية ، هو عن مدى اثرها في تنمية الصفات الاخلاقية والعقلية المرغوبة في افراد المجتمع .. والحكومة التي تحقق ذلك على افضل وجه ، لديها اعظم الامكانية في ان تكون افضل الحكومات في جميع الاوجه الاخرى ، لان امكانية « الصلاح » العملي في سير الاعمال الحكومية تعتمد بأسرها على هذه الصفات ،

وعلى مقدار وجودها بين الشعب »[٢١] .

اما حجر الاساس للشرف الذي تستطيع ان تناله أية مجموعة من المؤسسات السياسية فانه ، « يتكون في احد اجزائه من درجة تشجيعها للتقدم العقلي العام للمجتمع ، بحيث يشتمل هذا المصطلح على التقدم في الفكر والفضيلة ، وفي النشاط العملي والاتقان ويتكون في جزئه الآخر ، من درجة الكمال الذي بلغته في تنظيم مستوى الجدارة الاخلاقية والفكرية والعقلية السائد ، بحيث تعطي في الشؤون العامة اعظم النتائج ، ويبنى الحكم على أية حكومة على اساس فعلها في الناس ، وفعلها في الاشياء ، وعلى اساس ما تصنعه من مواطنيها ، وما تصنعه بواسطتهم »[٢٢] .

وأفضل وجه تحقق به الحكومات مثل هذه الاهداف ، لا يكون بفعل ايجابي من جانبها ، بل بتوفيرها لكل رجل اوسع مدى لانماء ملكاته . وعلى ذلك فان المحافظة الشديدة على حرية الفكر والعمل هي انفع ما تستطيع الحكومات اتخاذه من واجب .

« ان الغاية الوحيدة التي تبرر للناس ان يتدخلوا ، كأفراد او كمجموع ، في حرية أي منهم في العمل ، هي الدفاع عن النفس . والغاية الوحيدة التي من اجلها يمكن استعمال القوة بوجه مشروع ، على اي عضو في جمع متمدن ضد ارادته ، هي منعه من الحاق الاذى بالآخرين . ولا يعتبر خيره الجسدي او الاخلاقي مبرراً كافياً . وفي سلوك اي فرد من الافراد هنالك ناحية واحدة يحق للمجتمع ان يتدخل فيها ، وهي سلوكه المتعلق بالآخرين . اما من ناحية سلوكه المتعلق بنفسه ، فله حق مطلق بالاستقلال . فالفرد سيد على نفسه ، على جسمه وعلى عقله . وهنا ، فان النصيحة ، والتعليم ، والاقناع ، وتجنب الآخرين للفرد اذا اعتبروا ذلك ضروريا لخيرهم ، هي الوسائل الوحيدة التي يستطيع المجتمع بواسطتها ان يعبر ، معذوراً ، عن عدم رضاه او استهجانه لتصرف الفرد »[٢٣] .

ويعتبر كتاب مل « الاقتصاد السياسي » Political Economy وهو الذي طمس كل كتاب آخر في الموضوع ، يعتبر ذروة المدرسة الفردية. غير ان تأكيده على اعتبار المنفعة الاجتماعية اساساً لكل حرية قد جره الى العطف على العديد من اشكال الجماعية الاقتصادية ، اذ ان طريقته كانت مرنة ولم تكن مطلقة. وكان يعتقد بأن قوانين الانتاج هي قوانين طبيعية غير قابلة للتغير ، اما التوزيع فمن صنع الانسان. ان قوانين وشرائط انتاج الثروة تشبه الحقائق الطبيعية ، اذ ليس فيها اختيار او اعتباط .. وهـذا القول لا ينطبق على توزيع الثروة. بل ان هذه المسألة هي مؤسسة من صنع الانسان وحده. فبعد ان توجد الاشياء ، يستطيع البشر ، أفراداً او جمعاً ، ان يفعلوا بها ما يشاءون [٢٤]. والحرية الاقتصادية ، لا تستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة ، « فان تقييدات الشيوعية هي حرية اذا ما قورنت بالاحوال الحاضرة لاكثرية الجنس البشري » [٢٥]. والمعضلة الاجتماعية كما رآها هي : « كيف نوحد بين اعظم الحرية في العمل للفرد ، وبين الامتلاك المشترك لما في الكرة الارضية من مواد اولية ، ومشاركة الجميع على اساس من المساواة ، في منافع العمل المشترك » [٢٦]. وعلى ذلك فان طريقة المذهب النفعي التي واجهت ظروفاً مختلفة ، قد استطاعت ان تعالج مشاكل المجتمع الصناعي.

وهنالك مذهب آخر من مذاهب القرن الثامن عشر ، استمر بين احرار انجلترا ، وهو الكونية Cosmopolitanism . فان رجال مدرسة مانشستر في الاقتصاد ، وهم ماك كلوك McCulloch وناسو الأب Nassau Senior وجون ستيوارت مل ، كانوا من الراسخين في المناداة بحرية التجارة وبنظام اقتصادي عالمي ؛ وأخذ عنهم زعماء حزب الاحرار ، ريتشارد كوبدن Richard Cobden وجون برايت John Bright من جماعـة الكويكرز ، وجلادستون Gladstone العـداء للمثل العليا الجديدة في القومية والاستعمار — والمناداة بالسلم وحرية التجارة ،

والمثل الاعلى في « انجلترا الصغيرة » . وقد اعتبروا المستعمرات عبئاً اقتصادياً ، واعتبروا الحروب والمنافسات الاستعمارية ضرباً من الجنون . وقبل ان بعثت المغامرات الاستعمارية في عقدي ١٨٧٠ و ١٨٨٠ ، كانت معظم اوروبا قد حذت حذو بريطانيا في الغاء الحماية الجمركية وفي اعتبار المستعمرات خيولا لا لزوم لها . وتبدو افكار كوبدن في حرية التجارة والسلام عظيمة القرب من الافكار الحديثة .

« ان مناداتنا بحرية التجارة وحركتنا نحو السلام هما قضية واحدة .. ولن تجدي جهود جمعيات السلام ، مهما كانت عاطرة ، ما دامت الامم تحافظ على نظامها الحالي في العزلة . والنظام الاستعماري ، بكل ما يحويه من جاذبية باهرة للعاطفة الشعبية ، لا يمكن التخلص منه ، الا عن طريق غير مباشر ، هو طريق التجارة الحرة ، التي ستؤدي بشكل تدريجي ، ومن غير ان يحس بذلك احد ، الى تحقيق الروابط التي تربط مستعمراتنا بنا ، على اساس من فكرة مغلوطة في المصلحة الذاتية . ومع ذلك فان السياسة الاستعمارية في اوروبا كانت المصدر الرئيسي للحروب على مدى السنوات المئة والخمسين الاخيرة »[٢٧] .

عبادة التقدم

اما الفلسفة الثانية ، من فلسفات احرار الطبقة الوسطى فقد نشأت بشكل طبيعي من المذهب النفعي . ومن السهل ان نفهم كيف ان الطبقة الوسطى ، وقد رأت الصناعة في نمو ومذهب الاحرار في تقدم واسع الخطى ، اخذت تنظر الى الامور بمنظار تفاؤلي ، بل وأخذت تطابق فعلاً بين التقدم المادي والسياسي وبين نهج الطبيعة ، وترى فيهما يد العناية الالهية . وفاق القرن التاسع عشر في نظرته المتأملة حتى القرن الذي سبقه . فلم يعد التقدم شيئاً يحققه المجهود الانساني ، بل اصبح امراً محتوماً ، مهما حاول الناس . فقد شك تنيسون وهو الذي عبر عن ايمان عصره بقواف شعبية ،

شك في الخلود بل وفي الله : ولكنه لم يشك ابداً بالتقدم ، ولم تصبه الخيبة الا بعد ان تقدم في السن وطوى ستين سنة في التجربة .

الا انني لا أشك ان غاية تجري متزايدة في جميع العصور
وان افكار الرجال تتسع كلما دارت الشموس ..
وما عن عبث تلك الابعاد التي تفصلنا عن منارة الوصول . فقدماً ،
ولنسر قدماً وليدر العالم العظيم في دروب التغير ذات الرنين
ومن ظلال الارض سنسير مقتحمين حتى نصل يوماً اقرب الى الفتوة والشباب
فان خمسين سنة في اوروبا افضل من الف في الصين ..
ولقد نظرت الى المستقبل ، الى اقصى بعد تراه عين الانسان ،
وشاهدت رؤيا العالم ، وجميع العجائب التي ستتحقق
رأيت السماوات تعج بالتجارة ، والسفن ذات القلاع المسحورة ،
وملاحي الغسق الارجواني ينثنون بأحمالهم من ثمين البضائع ،
وانقطعت عن الدوي طبول الحرب ، وطويت اعلام المعارك
وقام برلمان الانسان ، واتحاد العالم [٢٨] .

اما هربرت سبنسر فقد ذهب ، الى ابعد من ذلك ، اذ اعتقد ان التقدم لم يكن مجرد ظاهرة انسانية بل هو القانون الاساسي للطبيعة بأسرها . فالنجوم السابحة في افلاكها ، ليست اقل يقيناً بأن الكون كله متقدم حتماً من اشكال بسيطة الى افراد معقدين ومترابطين عضوياً . والفردية هي غاية الخلق ، ولا يستطيع شيء على الارض ان يوقف تقدمها الثابت .

« وسواء في تطور الارض ، أم في تطور الحياة على سطحها ، ام في تطور المجتمع ، او الحكومة ، او الصناعة ، او التجارة ، او اللغة والآداب

والعلوم والفنون ، فاننا نلحظ نفس التطور من البسيط الى المعقد ، خلال مراحل متعاقبة من التميز . ونجد منذ اول التغيرات الكونية التي يمكن تقصيها ، حتى آخر ما وصلت اليه المدنيـــة ، ان التحول من المتطابق الى المتعدد هو ما تشكل منه جوهر التقدم [29] وليس التقدم أمراً عارضاً بل هو ضرورة حتمية . اذ يجب ان يزول ما نسميه شراً وفساد خلق . ومن المؤكد ان الانسان يجب ان يبلغ الكمال .. ولا ريب في ان التطور سيصل في نهاية الامر الى الانسان المثالي – وهذا قول يعادل في يقينه اي استنتاج نضمنه اقصى الايمان ! كقولنا مثلاً بأن جميع البشر مائتون .. والركب الجبار يتجه دائماً نحو الكمال – نحو تطور مكتمل ، وخير اكثر نقاء » [30] .

أما المجتمع المثالي الذي سيتحقق حتماً ، فلم يكن بالنسبة الى هربرت سبنسر سوى المدينة الفاضلة التي حلم بها اصحاب المذهب النفعي ، واحرار الاقتصاد ، ورجال الاعمال .

« ان واجب الدولة ان تؤمن الحماية ، وان تطبق قانون الحرية المتساوية ، وان تحافظ على حقوق الناس ، او ، اذا استعملنا المصطلح الشائع ، ان توطد العدل . وعندما تبدأ الدولة في تجاوز سلطتها كحامية ، فانها تبدأ في فقد سلطتها في الحماية . ولا تستطيع عندئذ ان تضيف خدمة جديدة واحدة دون ان ينشأ عن ذلك اختلاف ، وكلما زادت نسبة الاختلاف ، زاد فشل الدولة في تحقيق الهدف الذي من اجله وجدت . وبما انه لا يجوز تضحية ما هو جوهري في سبيل ما ليس بجوهري ، فعلى الدولة ان لا تفعل شيئاً سوى الحماية .. وعلى ذلك فمن اي ناحية عالجنا النظرية القائلة بأن على الدولة ان تقوم بأعمال أخرى خلاف الحماية – سواء من ناحية الاخلاق او العلم او من ناحية امكان التطبيق العملي ، او من زاوية التعقل السياسي ، او حتى من حيث اثرها على الايمان الديني – فاننا نجدها نظرية واهية » [31] .

وحاول رومانطيقيو المانيا الفتاة وايطاليا الفتاة ، في تلهفهم للحريـــة

ولبلادهم ، ان يلائموا بين نفورهم من تدخل الحكومة في الفكر والصناعة ، وحبهم لتطوير عبقرية الأمة ، وصادفوا في ذلك نجاحاً على وجه العموم . وحاول المصلح الالماني ويلهلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt في كتابه « حـــدود نشاط الدولة » The Limits of the Activity of the State الذي نشرت اجزاء منه سنة ١٧٩٢ ، ونشر بأكمله سنة ١٨٥١ ، حاول ان يظهر انه بينما تعتبر الامة جسماً متنامياً فان الحكومة ليست سوى واحدة من الوسائل التي تساعد على ازدهارها ، وهي وسيلة غرضها الوحيد توطيد الامن في سبيل التطور الاجتماعي . « فالمبدأ العظيم الهادي الذي تلتقي عنده جميع الحجج التي اوردناها في هذه الصفحات هو الاهمية المطلقة والاساسية للتطور الانساني في اغنى تنوعه » [٣٢]. وكان متفقاً مع مل وسبنسر في المناداة بنظام حرية العمل الاقتصادي .

قومية الأحرار ودوليتهم

والفلسفة الثالثة من فلسفات الطبقة الوسطى الجديدة لهذا القرن،وهي القومية الحرة المقابلة للقومية المحافظة التي نادى بها دي ميتر ، كانت بطبيعة الحال اقوى ما يمكن في المانيا وايطاليا ، حيث جرّت تسوية فينا الى نشوء تحالف بين الوطنيين والاحرار . وقد نشأت في احضان الموجة العارمة من الشعور الوطني التي اكتسحت البلاد الالمانية بعد هزيمة بروسيا في يينا عام ١٨٠٦ ، ووجدت كثيراً من الدعاة بين الاساتذة والشعراء ، ونالت أجمل تعبير في الاناشيد العاطفية التي كتبها المثالي الايطالي مازيني . وقال فخته ذو النفس المستعرة التي وجهت كامل قواها الاخلاقية ضد نابليون ، بأن الأمة ، او الشعب الالماني ، لا حكوماته المنقسمة المغلوبة على امرها ، هو الذي يجسد على وجه الارض الارادة الازلية ، الالهية ، الموجودة منذ نشوء العالم . وحيثما يفصح مجتمع في حياته الطبيعية والروحية عن التطور التقدمي للاله ، بموجب قانون خاص ، فهنالك أمة قد تكونت .

والفرد عندما يطابق بين ذاته وبين الأمة التي يشكل جزءاً منها ، يستطيع ، بما يقول او بما يعمل ، ان يدخل شخصيته في الجسم الازلي ، وينال بذلك خلوداً على مدى الدهور . ويستطيع الناس ان يصبحوا جزءاً من الله عن طريق الوطنية . وبعد أن الهب فخته المزاج الالماني بكتابه المؤثر « خطابات الى الشعب الالماني » (١٨٠٧) ، فانه كرس حياته الى هذا النوع من التضحية ، ونال الخلود في ساحة المعركة .

وقد اتفق هذا المذهب مع هيجل وسافيني في كل شيء ، ما عدا تعيين الجماعة التي تجسد الارادة الالهية . فالاحرار اعتبروا ان هذه الجماعة هي الأمة الالمانية ، او من الناحية العلمية ، الشعوب التي تتكلم اللغة الالمانية ، لا أي من حكوماتها الرجعية ، وثار بحث طويل خلال فترة النضال ضد نظام مترنيخ حول المقياس الذي تقاس به القومية . فاعتبرت اللغة ، والعرق ، والاوضاع الجغرافية ، مضافاً اليها شيئاً فشيئاً الثقافة المشتركة والتقليد المشترك ، والامل المشترك بالوحدة – اعتبرت هذه جميعها قسماً من مقياس القومية . وكانت هذه العناصر تمزج بنسب مختلفة تبعاً لاحوال الحركات القومية المختلفة . ولعل افضل تعريف للقومية هو ذلك الذي وضعه المؤرخ الرومانطيقي الحر ، المنتمي الى جنوبي المانيا بلونتشلي Bluntschli بأنها : « اتحاد كتل من الرجال المختلفي الاعمال والطبقات الاجتماعية ، في مجتمع موروث لـه روح مشتركة ، وشعور وعرق مشتركان ، ومرتبط بعضه ببعض باللغة والعادات في مدنية مشتركة ، بحيث يقوم فيه شعور بالوحدة والتميز عن جميع الاجانب ، وذلك بقطع النظر عن أية رابطة حكومية » [٣٣] .

وكان من الاسئلة الحيوية التساؤل عما اذا كان من الضروري انطباق القومية والدولة ؟ وهل يجب ان يكون لكل جماعة قومية استقلال سياسي ؟ وقد اجاب بالنفي قليلون من المتشبثين بالتاج النمسوي ، أما جمهرة المؤرخين النظريين من الالمان ، وحتى المحافظون البروسيون الذين كانوا يأملون في توحيد المانيا تحت الملكية البروسية ، والاحرار الوطنيون اينما كانوا ، فقد

انضووا تحت لواء الاستقلال القومي. واعلن سافيني والفقهاء بأن القومية لا تصبح شعباً بالمعنى التام، الا اذا اصبحت دولة مستقلة. اما بلونتشلي، الاكثر ميلاً الى الاحرار فعلم بأن الدولة لا تصبح حقاً جديرة بالاحترام الا اذا كانت حكومتها تنظيماً لجماعة مرتبطة فعلاً بالرباط القومي. وكانت كلتا المدرستين تتطلعان نحو الوضعية الالمانية. وتمسكت القوميات التبعية في مملكة آل هابسبورغ بهذه الافكار، واخذت تذرع البلاد، جيئة وذهاباً، لايقاظ الجماعات التي تتكلم لغات مختلفة الى الشعور بوحدتها القومية، ودرس الماضي بعناية فائقة، ووجدت كل جماعة في تاريخها ابطالاً قوميين يفوقون بريكليس وقيصر، وملاحم قومية تفوق ملحمة هوميروس. ولكن، ما بقيت الطبقة الحاكمة في الامبراطورية النمسوية شعوبية في روحها حقاً — وما بقيت، مثلاً، تقر استعمال اللغة اللاتينية كلغة شاملة — فقد ظلت هنالك حجة دامغة، من الناحية الاقتصادية، للاحتفاظ بذلك الحكم الشعوبي، غير ان الادارة نفسها ما لبثت ان سرت اليها عدوى الروح الالمانية، فأخذت تحاول ان تستأصل اللغات والحركات الاخرى، وفي تلك اللحظة تقررت نهايتها المحتومة. وقد اثبتت القومية بأنها اقوى من أية حجة مبنية على اساس السلام والملاءمة الاقتصادية وحدهما.

وقد اثبتت قومية الاحرار عام ١٨٤٨، انها اقوى ما تكون في ايطاليا. وقد عبر عنها باسمى وأفضل اشكالها في كتابات ذلك الجمهوري العظيم، رجل الدولة والاحلام الواسعة جيوسيبه مازيني **Giuseppe Mazzini** الذي ارتفع عن خصومات واحقاد الكثيرين من وطنيي عصره، الى مفهوم نبيل في الدولية، مبني على الاقرار الكامل بمبدأ القومية.

«ان الرجل الذي يرى في الأمة اكثر من مجموعة من الافراد الذين ولدوا لينتجوا القمح ويستهلكوه، يعتبر ان أسس حياتها هي أخوة في الايمان ووعي لمثل اعلى مشترك وشركة في جميع الملكات للعمل الموحد الناجح من اجل تحقيق ذلك المثل الاعلى.. والشرط الاول لهذه الحياة هو الاعلان

المقدس الذي تم باجماع من اعظم الرجال حكمة وفضلا وموافقتهم الحرة ، بأن ايطاليا ، وقد ادركت ان الوقت قد حان ، تهب باندفاع عفوي واحد ، باسم الحق والواجب الكامنين في الشعب ، لجعل نفسها أمة مكونة من أخوة احرار متساوين ولتطالب بتلك المرتبة التي تستحقها بين الأمم التي سبق تأسيسها . والشرط الثاني هو اعلان مجموعة المبادىء الدينية والاخلاقية والسياسية التي يعتقد بها الشعب الايطالي اليوم واعلان المثل الاعلى المشترك الذي يناضل من اجله ، والرسالة الخاصة التي تميزه عن الشعوب الاخرى ، والتي يبغي ان يكرس نفسه لها لمصلحته ومصلحة الانسانية . والشرط الاخير هو تعيين الطرق التي ستستخدم ، والرجال الذين ستنتدبهم البلاد لمهمة انماء المفهوم القومي للحياة ، ولتطبيق نتائجه العملية على حقول النشاط الاجتماعي المتعددة . بدون هذه الشروط ، من الجائز ان تعيش البلاد ، متعثرة من عصيان لعصيان ، ومن ثورة لثورة ، ولكن لن تكون هنالك أمة [٣٤] . وان حزبنا مخلص للمثل الاعلى لتقاليد بلادنا ، ولكنه مستعد لان يلائمها مع تقاليد الانسانية والهام الضمير » [٣٥] .

« وما يصح بالنسبة الى أمة واحدة يصح بين الامم . فالامم هي افراد الانسانية . والتنظيم القومي الداخلي هو الوسيلة التي بواسطتها تحقق الامة رسالتها في العالم . فالقوميات مقدسة ، وقد شكلتها العناية الالهية بحيث تمثل ، خلال الانسانية ، تقسيم العمل وتوزيعه لمنفعة الشعوب كلها ، تماماً بالشكل الذي يجب ان يقسم العمل فيه ويوزع في الدولة الواحدة لتأمين اعظم المنفعة لمواطنيها . فاذا لم تتطلع القوميات الى هذا الهدف فهي عديمة الفائدة ولا بد ان تنهار ، واذا ما استمرت على الانانية التي هي الشر عينه فانها ستهلك ولن تتسنى لها العودة الا اذا كفرت عن اثمها وتطلعت من جديد الى الخير » [٣٦] .

هذه هي القومية كقوة حرة مناضلة – وهي قومية جماعة لم يتسن لها بعد ان تحصل على حكومة مستقلة وعلى سياسيين يمارسون السيادة . وان الصيحة التي بعثها بلونتشلي ومازيني لبعيدة عن صيحة « Deutschtum » التي

بعثها Alldeutscher Verband وعن « الانانية المقدسة » التي نادى بها موسوليني . وتتكون مأساة نصف القرن الاخير من استيلاء قوى الرجعية والتعصب على هذه القومية النبيلة ، قومية سنة ١٨٤٨ ، ومن اختفاء الدولية المتممة لها اختفاء تاماً تقريباً .

الفلسفة الجديدة للمجتمع الصناعي

لقد رأينا المبادىء التي اتفق عليها المحافظون ، وتتبعنا افكار الاحرار التي عارضتها وتغلبت عليها . غير اننا لا نشاهد مثل هذا الاجماع في الفلسفات التمهيدية المستكشفة التي وضعها قادة الطبقة الناشئة الجديدة ، طبقة البروليتاريا الصناعية او العمال الصناعيين . وهؤلاء الذين كانوا في الغالب من المثاليين السمحاء من ابناء الطبقة الوسطى ، اتفقوا على معارضة المحافظة ، واتفقوا ايضاً على مهاجمة فردية الحرية الاقتصادية التي نادى بها الاحرار . غير انهم اختلفوا حول البرامج الايجابية التي كانوا ينادون بها . فالعمال انفسهم لم يكونوا بعد قد اكتسبوا مقدرة التعبير عن مطامحهم ، ولم يخطر ببال اولئك المدافعين عنهم ان يسألوهم عما يريدون . ويمكننا ان نميز جماعتين رئيسيتين من هؤلاء وهما الجماعة الابوية والديمقراطيون . ولقد دعت الاولى الى نظام صناعي كريم ، اما الثانية فدعت الى نوع من « الاشتراكية الديمقراطية » .

وتقدمت مصادر متعددة بنقد اساسي لعلم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . فتبلده ازاء الآلام والشقاء الانسانيين اللذين لازما المصانع في مراحلها الاولى ، وتجاهله لكوارث الازمات الاقتصادية التي اختبرها النظام الصناعي الجديد في سنوات ١٨١٥ و ١٨١٨ و ١٨٢٥ ، وما رافقها من ذعر ، وتقليله من شأن القومية والعاطفة الوطنية ، أدت كلها الى تفحص الافتراضات التي يقوم عليها . ومن زاوية العلم الاقتصادي نفسه ، انتقد سيسموندي Sismondi السويسري نظام المنافسة الحرة والاعتماد الاوحد على حافز المصلحة الذاتية ، او الربح الذي لا حد له ، ونادى بضرورة قيام الدولة بتنظيم المنافسة لمنع

الزيادة في الانتاج والذعر ، كما اقترح اشكالاً مختلفة من التشريع الاجتماعي ، ومن بينها تشجيع النقابات . وانتقد فريدريك ليست Friedrich List الالماني حرية التجارة وحرية العمل الاقتصادي ، وطالب باستبدالهما بنظام قومي في الاقتصاد السياسي غرضه تأمين الكفاية الذاتية للدولة . واقترح تشريعات اجتماعية تتوخى تحسين احوال العمل حتى اصبح مؤسس النظرية الحديثة في « المركنتلية الجديدة » ، بما تحمله من حماية للزراعة وللصناعات الناشئة ، ومن منح تقدم لشركات الملاحة والتجارة . وفي النهاية تبنت افكاره جميع الدول التي كانت تسعى لانماء نظام صناعي ينافس نظام انجلترا ، كما انها كانت ذات اثر كبير على السياسة الامريكية في بادىء الامر ، وعلى المانيا وفرنسا بعد عام ١٨٧٩ .

وتعرض الاحرار لهجمات اعنف واشد . فحاول فورييه Fourier ان يهدم العناصر السيكولوجية الفعلية التي اعتمدها الفرديون الكلاسيكيون اساساً لنظرياتهم ، وان يضع بدلاً منها نظرة اصح في تعدد الحوافز الانسانية . فبدلاً من النظام الصناعي المؤسس على الربح ، والذي لم يكن بد من ان يجر الى تصادم المصالح والى الاحتراب المهدم الذي تنبأ به ريكاردو وايدته الاحداث ، أراد ان يؤسس الصناعة على حاجات الطبيعة الانسانية ، ورأى وسيلة ذلك انشاء وحدات انتاجية من المنتجين الاحرار . ثم جاء برودون Proudhon متبعاً مذهب وليام جودوين William Godwin الانجليزي وتوصل ، على اساس من منطق الاحرار ، الى موقف لا يمكن ان يوافقوا هم عليه ، فادعى ان نظام الحرية الاقتصادية السائد ، فشل قبل كل شيء في تأمين الحرية للناس لانه حافظ على حق الملكية . وقال بأنه لن يكون هنالك أمل في تحسين الوضع الا اذا احللنا حكم العقل المعبر عنه بالاتفاق الطوعي ، محل جميع انواع الاكراه . واحتج الزعماء الدينيون ، امثال فريدريك د . موريس Frederic D. Maurice وشارل كنجزلي Charles Kingsley في انجلترا ، ولامينيه واوزانام Ozanam وبوشيه Buchez وله بلي Le Play

في فرنسا وكيتلر Ketteler وموفانج Moufang وهتسه Hitze في المانيا ، والانسانيون امثال كارليل Carlyle ورسكين Ruskin احتجوا باسم الله والانسانية على عواقب الفردية اللامضبوطة . ومتى رحل المتمسك بالحقوق الفردية ، اضطر للاقرار بأنه لم يكن في طبيعة الاشياء ما يمنع نوعاً من الجماعية الاقتصادية اذا نشأت احوال غير ملائمة للناس .

والفكرة الوحيدة التي اشترك بها جميع هؤلاء النقاد عن بديل للوضع هي فكرة التنظيم — « تنظيم العمال » التي كانت صيحة المعركة بالنسبة الى العمال الافرنسيين عام ١٨٤٨ . وقد ساد الشعور العام بأن نظريات الاحرار والفرديين قد حققت عملاً طيباً نافعاً عندما هدموا النظام القديم ، غير انها فشلت فشلاً مريعاً كأساس لنظام جديد . فقد كان الناس في حاجة الى اعادة البناء واعادة التنظيم في الصناعة ، والمعرفة والدين ، وفي كل حقل من حقول السعي الانساني والى نوع من المراقبة والتنظيم الجماعيين . وحاولت فلسفة اوغسط كونت Auguste Comte ، التي نمت في عقدي ١٨٣٠ و ١٨٤٠ ان تضع اساساً علمياً لنوع من اعادة تنظيم المجتمع على هذا الشكل . فلقد شعر بأنه يمكن اعادة بناء المجتمع على أسس جديدة ، بوضع علم اجتماعي مخلص ، وانه يمكن تسخير الصناعة من جديد لخدمة اهداف روحية ، كما كان الحال في القرون الوسطى . فغاية السعي هي « وضع مفاهيمنا العلمية بصيغ عامة وادخال النظام الى فن الحياة الاجتماعية » [٣٧] . « وان يؤسس في المجتمع من جديد ، شيء روحي يفوق في وزنه آثار المادية الفاسقة التي نغرق بها في الوقت الحاضر » [٣٨] . وان يلائم بين المعرفة والمطامح ، وان يرضخ العلم والصناعة للاغراض الصناعية ، وان يخضع العقل للقلب . ونال كتابه : « نظام الفلسفة الايجابية » الذي بلغ ذروته في دين يدعو الى الانسانية والغيرية ، نال من الانتشار الشعبي مثلما نالت فلسفة هربرت سبنسر الفردية نفسها . غير انه بقي مثلاً أعلى وفشل في ان يستحث الطبقة العاملة .

النظام الصناعي الصالح

ونشأ بين الرومانطيقيين الافرنسيين والمحافظين الانجليز مثل اعلى في نظام من الاقطاع الصناعي الصالح ، يقوم فيه روؤساء الصناعة بادارة المجتمع لمصلحة الطبقات العاملة . وقد أيد هذا المثل الاعلى في فرنسا اتباع الكونت دي سان سيمون . فبعد ان شاهد هوؤلاء السان سيمونيون العواقب المريعة الناجمة عن الصناعة غير المراقبة تقدموا بفكرة تدعو الى الجمع بين الاعمال الاقتصادية والمثالية الدينية ، وذلك لكي تصبح الثورة الصناعية بركة لا لعنة . وبدا من الممكن في نظرهم تنظيم مجتمع يقوده الخبراء الصناعيون ، مجتمع ينتج البضائع التي توءمن افضل الاحوال الاجتماعية للجميع ، ويأخذ العلم والارشاد من جماعة من العلماء الذين كرسوا انفسهم لاكتشاف الحقائق الجديدة ونشر الحقائق القديمة . ووضعوا برامج واسعة للعمل الصحيح للفنان والعالم والرئيس الصناعي في النظام الجديد . وقالوا بأن ديانة المسيح تقضي « بأن يقوم الدين بتوجيه المجتمع نحو هدف عظيم هو تحسين احوال الطبقات الفقيرة بأسرع وقت ممكن » ٣٩ . وكان شعارهم اعادة البناء والتنظيم وان « كل شيء يجب ان يقدم للعامل ويجب ان لا يوءخذ منه شيء » ٤٠ .

وهنالك كثير من النواحي المدهشة في نظريات السان سيمونيين — كجمعهم بين الصوفية الدينية والدهاء الاقتصادي العملي ، وعقدهم الاجتماعات في الغرف الخلفية من مكاتب الصيارفة اليهود لتأسيس مسيحية جديدة ولانشاء السكك الحديدية والاقنية ، ونداءاتهم الى لويس الثامن عشر والى البابا والى الماليين العظيمين لافت **Lafitte** وبارون روتشيلد **Baron Rothschild** بمناشدتهم في ان يقودوا المسيحية الجديدة المبنية على تقديم الخدمات الاجتماعية الى العمال . غير أنهم نجحوا في ان يدخلوا الى عضوية حركتهم كثيراً من الرجال الذين قدر لهم ان يبنوا الصناعة الفرنسية ، ومن الطريف التفكير عن النتائج التي كانت ستتم لو أن الثورة الصناعية في فرنسا تقدمت بالرعاية

الصالحة من هؤلاء . غير انه بسبب موقف المدرسة في موضوع حرية الحب ، والاقطاعية الصناعية التي ادخلتها ، فانها لم تبق صالحة الى الحد المأمول . ومع ذلك فان مثلهم الاعلى كان عظيم التأثير اثناء فترة الامبراطورية الثانية ، بحيث انه خفف من بعض المظاهر البالغة السوء في النظام الجديد .

وكانت نظريات حزب « المحافظين الاجتماعيين » الانجليز اقل تقعراً في المذهبية ، واكثر جدوى . فقد فضح هؤلاء في البرلمان الانجليزي ، شرور نظام المصانع ، وكان حافزهم الى ذلك مزيجاً من الانسانية والكره للمصالح الاقتصادية لرجال الاحرار ، واستطاعوا ان يقحموا اول تشريع صناعي . وكانوا يأملون في أن يوحدوا بين الارستقراطية القديمة والطبقات العاملة ضد الصناعيين وان يطبقوا افضل تقاليد نظام الجنتلمان الريفي . وألف ميخائيل سادلر Michael Sadler الكتب ضد مالثوس زاعماً ان ارتفاع مستوى المعيشة يؤدي الى انخفاض نسبة تكاثر السكان . واصبح رئيساً لأول لجنة لدراسة احوال المصانع في سنوات ١٨٣١ — ١٨٣٣ ، وهي اللجنة التي من تقاريرها ترشحت الينا معظم اقاصيص شقاء العمال الاطفال الاولين في مصانع القطن . وقد عارض اللورد شافتسبوري ، اعظم المحافظين المنادين بالصناعية الصالحة ، قوانين الاصلاح ، والغاء قوانين القمح ، وكافح بشجاعة في سبيل تشريع المصانع وفي سبيل تحسين مساكن العمال . وقد فعل ديزرائيلي الكثير في حياته المدهشة التي تشبه لعبة الشطرنج ، والتي ارتفع فيها من كاتب في المحكمة وشاب انيق الملبس الى منصب رئيس الوزراء ، والى سدة النبلاء ، واصبح من روائيي المجتمع — فعل الكثير لتحطيم مدرسة كوبدن في مذهب الاحرار ، التي عارضت بمرارة تشريع المصانع بأسره ، ونقابات العمال كلها ، باسم الحرية الفردية . وقد توج مآثره في نظر التاريخ بتلك الهبة التي قدمها الى العمال وهي قانون الانتخاب لعام ١٨٦٧ ، الذي اصبح الوسيلة السياسية التي بواسطتها توصل العمال الى خلاصهم ؛ وقد ساعده على ذلك احد رجال الاحرار جون برايت John Bright ،

الذي كان شديد الاقتناع بمذهب الكويكريين ، بحيث لم يعد يصلح لتمثيل الفرديين من ابناء الطبقة الوسطى ، كما ساعدته الاصداء البعيدة لثورة شعبية لا ريب فيها .

ويجب ان نضيف الى رسل الصناعية الصالحة ، المسيحيين المخلصين الذين نفروا مما في مبدأ « التنوير » في المصلحة الذاتية من انانية . فلقد دافع موريس Maurice وكينجزلي Kingsley من « المسيحيين الاشتراكيين » عن « حركة الوثيقة » Chartist Movement سنة ١٨٤٨ ، التي تمثل بداية يقظة طبقة العمال ، وساعدا بواسطة المواعظ والروايات على نشر الثورة ضد نظام « الليسيه فير » ، وساندا الحركة التعاونية التي تأسست حديثاً بشهرتهما ومكانتهما . واليهما يمكن ارجاع المنظمات المماثلة لنقابة سان ماثيو Guild of St Matthew ، المتكونة من جماعة من كبار الاشتراكيين في الكنيسة الانجليكانية ، والكثير من الاتجاه الحالي نحو « المسيحية الاجتماعية » في انجلترا او امريكا . وأسس الكاثوليك الافرنسيون والالمان جمعيات مشابهة غرضها العام وضع حد جذري للفردية الاقتصادية . واتفق لامينيه ولامارتين من « الكاثوليك الديمقراطيين » في سنة ١٨٤٨ ، واوزانام مؤسس جمعية سان فنسان دي بول St. Vincent de Paul الخيرية ، وبوشيه الثائر ورئيس الجمعية التأسيسية لميثاق ١٨٤٨ – اتفقوا جميعاً على تأييد النقابات تحت رعاية دينية ، وعلى العمل لوضع تشريع للمصانع ، وعلى مساعدة طبقة العمال بوجه عام . وحاول رجال الكنيسة في فرنسا والمانيا فيما بعد احياء نقابات القرون الوسطى وجعلها وحدات الصناعة ، واندمجوا في الحزب المعاصر المنتشر بين رجال الدين في القارة الاوروبية وهو حزب « الاشتراكيين الكاثوليك » .

الديموقراطية الاجتماعية

هذه الجماعات المختلفة ، بينما كانت معارضة لفلسفة الاحرار الفرديين ،

فقد طبعت بطابع ارستقراطي ، اذ انها كانت تقترح مساعدة العمال وارشادهم ، لا ائتمانهم على تصريف امورهم . وقد حد من نجاحها ما كانت تحمله من نفور من الديمقراطية . وقد شهدت الفترة ذاتها نشوء محاولات عديدة لايجاد نوع من الديمقراطية الاجتماعية ، عن طريق نظام صناعي ينظمه ويديره العمال من اجل انفسهم . وكان المبدأ المشترك بينهم هو احلال المجهود التعاوني الجماعي ، محل المنافسة الفردية . اما المقترحات المعينة التي قدموها فقد تراوحت من انشاء جماعات ذات كفاية ذاتية ، وقد أسس فعلاً عدد كبير منها في اوروبا وامريكا اثناء عقد ١٨٤٠ ، الى الاشتراكية النقابية التي دعا اليها لويس بلان Louis Blanc واشتراكية الدولة التي نادى بها كارل ماركس . وكرس روبرت أوين Robert Owen جهوده لتأسيس جماعات من « الاوينيين » في بريطانيا وامريكا ، وكان رجل اعمال ناجحاً يدير مصانع على اساس من اشراك العمال بالارباح ، وتلك هي عين الطريقة التي استخدمها واذاع شهرتها هنري فورد ، وقد اكتشف اوين ما اكتشفه فورد من بعد انها طريقة تدر ربحاً عظيماً ايضاً . وعندما فشلت محاولاته لتأسيس « الجماعات الاوينية » اتجه الى تنظيم الجمعيات التعاونية والنقابات العمالية وتقدم فوريه Fourier وكابيه Cabet باقتراحات مماثلة في فرنسا وحقق اتباعهم نجاحاً في امريكا لبعض الزمن . اما برودون Proudhon ، احد نقاد الاقتصاد الحر ، فكان اكثر طموحاً عندما اقترح اعادة تنظيم المجتمع كله على اساس الرابطة الطوعية ، وقد اصبح ، بفضل مذهبه الفلسفي في الفوضوية ، الأب الفكري لحركة العمال الفرنسية . ولم تحقق اي من مشاريع المدينة الفاضلة الاشتراكية او « الشيوعية » هذه — كما كانت تدعى — لم تحقق اي نجاح ، غير انها خلفت وراءها همساً متزايداً من التذمر من الفردية التي كانت الطبقة الوسطى تطبقها لمصلحتها الذاتية ، كما خلفت مقترحات معينة في مشاركة الارباح . اما في الجمعيات التعاونية والنقابية العمالية ، فهي تمثل أولى المحاولات لوضع فلسفة لطبقة العمال .

ولعل افضل تعبير عن المثل العليا العامة لمجمل الحركة الصناعية التي تركزت حول ثورة ١٨٤٨ هو ذلك الذي كتبه لويس بـــلان زعيم طبقة البروليتاريا في فرنسا . ولقد كانت محاولته لانشاء « مصانع وطنية » في اول ايام الثورة فاشلة وسابقة لاوانها ، فان الطبقة الوسطى كانت تعمل على ان تستغله ، ولكنها لم تكن تنوي ابداً ان تطبق افكاره في الحياة العملية . وجاءت الموجة الوطنية التي اثارها لويس نابليون لتتم ما بدأته بنادق وحراب الجنرال كافينياك Cavaignac المنتمي الى الطبقة الوسطى في وضع حد لاي أمل في اعادة تنظيم الصناعة الفرنسية . واننا نقتبس من كتابه « الصلوات الاشتراكية » Socialist Catechism المؤلف سنة ١٨٤٩ .

« ما هي الاشتراكية ؟ — هي تطبيق الانجيل . وكيف ذلك ؟ ان هدف الاشتراكية هو تحقيق المبادىء الاربعة الرئيسية التي جاء بها الانجيل بين البشر : احبوا بعضكم البعض، لا تفعلوا للآخرين ما لا تودون ان يفعلوه لكم ، ان الاول بينكم هو ذلك الذي يخدم الآخرين ، سلام لجميع الرجال الحسنة نياتهم » .

« وما هي الحرية ؟ هي القوة التي أعطيت للانسان لانماء ملكاته انماء كاملا ، في ظل من حكم العدل والروادع القانونية . وما هي المساواة ؟ انها قيام جميع الرجال بأن ينموا بالتساوي ملكاتهم غير المتساوية ، وان يشبعوا بالتساوي حاجاتهم غير المتساوية . ولن توجد هذه المساواة حقاً الا عندما يقوم كل انسان باتباع القانون الذي نقشه الله في قلبه ، وهو ان ينتج بمقدار طاقته ، وان يستهلك بمقدار حاجاته . وهل المساواة موجودة في مجتمع اليوم ؟ »

« لا ! فاذا كان طغيان الرجال قد تهدم ولو جزئياً بتهديم النظام الاقطاعي ، فان طغيان الاشياء باق على حاله ، وما زال الكثيرون من اخواننا مقيدين الى سلاسل الفقر ، وهذه هي العبودية للجهل والجوع . وهل هذه العبودية

نتيجة ضرورية للتنظيم الحالي للمجتمع ؟ — نعم ، لانه لما كان التعليم لا يتيسر الا للقادرين على دفع اكلافه ، اصبح الجهل هو المصير المحتوم للكثرة العظمى من الناس . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لما كانت أجور العمل غير كافية ، ولما كان العمل غير مضمون للجميع ، اصبح الشقاء هو المصير المحتوم للكثرة العظمى من الناس . ولماذا لم يكن العمل مضموناً ؟ لان المجتمع الحالي قد أقر المبدأ الذي يترك لكل انسان تدبير أموره ، وشق طريقه ، والاهتمام بمصيره . وأي حظ تعيس ينتظر ذلك الذي لم يجد في مهده الورقة الرابحة ، وهو واقف على عتبة هذا اليانصيب البشري ! القوى الموجودة تسير على مبدأ : لتجر الامور مجراها . وبما ان هؤلاء الذين يجرون كثيراً ما يفتقرون الى الخبز والى وسائل تحصيله ، فان مبدأ « لتجر الأمور مجراها » كثيراً ما يصبح معناه ، ليجر الناس الى الموت » .

« ماذا تفهم من الفردية ؟ انها المبدأ الذي بموجبه لا يفكر كل انسان الا بنفسه ، ويسير مسرعاً للفوز بمصلحته الشخصية الخاصة ، سواء كان ذلك على حساب مصالح الآخرين ام حتى على حساب المجتمع نفسه . وما هي المنافسة ؟ هي جهد كل شخص لاغناء نفسه بافقار الآخرين . اما بين العمال المضطرين إلى العمل لكسب خبزهم فانها محاولة كل شخص لأن يفضل على غيره في الاستخدام . وكيف ننتقل من النظام الاجتماعي الحالي الى النظام الذي نرغب فيه ؟ بواسطة تدخل الدولة . والخلاصة ، ما هو نوع المجتمع الذي ينتج عن المبادىء التي وضعتها الآن ؟ هو مجتمع يستطيع كل المواطنين فيه بواسطة التعليم المشترك ، المجاني ، الاجباري ان يرتفعوا الى اعلى ما يمكن بذكائهم وارادتهم ، ويصبح حقل الصناعة وحقل الزراعة فيه ، خصيبين بالمؤسسات الاخوية التي تجمع المنتجين الذين يشدون أزر بعضهم البعض برباط من التماسك ، بدلاً مما نراهما عليه اليوم وكأنهما ساحة معركة ينتشر فيها الدمار والموت ، ويقوم توزيع العمل والثمرات فيه على اساس من المبدأ الذي ينظم العائلة اليوم . وهو ان يقدم كل وسع

طاقته وان ينال كل وسع حاجته » [٤١] .

وبتقدم الثورة الصناعية نمت وتعدلت هذه الفلسفات الثلاث التي تمثل مالكي الاراضي ، ورجال الاعمال الاحرار ، وطبقة العمال . فأخذ رجال الاعمال بالتدريج يتخلون عن اقسام من مذهبهم الحر ، ويدمجون فرديتهم بالموقف المحافظ ، بينما عبرت طبقة العمال عن معارضتها بوضع برامج ومثل عليا زادت ايجابيتها . غير ان دراسة نشوء هذه المذاهب المعاصرة يجب تأجيلها الى ما بعد القائنا نظرة أخرى على نمو عقائد الناس العامة وتطورها خلال القرن التاسع عشر .

المصـــادر

1. J. de Maistre, Mélanges, 230.
2. Ibid., 510.
3. De Maistre, Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, 223.
4. Edmund Burke.
5. Edmund Burke, An Appeal from the New to the Old Whigs.
6. Burke, quoted in H.J. Laski, Political Thought in England from Locke to Bentham, 243.
7. Ibid., 244, 245.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Quoted in May, Constitutional History of England, I, 331, 332.
11. De Maistre, Essai sur le Principe Générateur.
12. Burke, Reflections on the Revolution in France, 105, 106, World's Classics ed.
13. Hegel, Philosophy of History, Introduction.
14. Ibid.
15. De Maistre, Essai sur le Principe Générateur.
16. Burke, Reflections on the Revolution in France.
17. Ibid.
18. John Morley, quoted in J.H. Robinson, The New History, ch. VIII.
19. F. Lamennais, Paroles d'un Croyant, sec. 14.
20. J.S. Mill, Considerations on Representative Government, Oxford Univ. ed., 145.
21. Ibid., 167, 168.

22. Ibid., 170.
23. Ibid., 15, 115.
24. Mill, Principles of Political Economy, Bk. II, ch. I, par. 1.
25. Ibid., p. 210.
26. J.S. Mill, Autobiography, Popular ed., 133.
27. R. Cobden, Letter to Henry Ashworth, April 12, 1842.
28. Tennyson, Locksley Hall.
29. H. Spencer, Illustrations of Universal Progress, ch. I.
30. Spencer, quoted in W.R. Inge, The Idea of Progress.
31. Spencer, Social Statics, 1850 ed., chs. 21, 22.
32. Wilhelm von Humboldt, Sphere and Duties of Government.
33. J.K. Bluntschli, Theory of the State, Eng. tr., 90.
34. Mazzini, To the Italians, in Essays, Everyman ed., 235, 236.
35. Ibid., 239.
36. Ibid., 241.
37. Auguste Comte, A General View of Positivism, Bridges tr., Introductory remarks.
38. Ibid.
39. Saint-Simon, Le Nouveau Christianisme.
40. G. Weill, Saint-Simon et son Oeuvre, 180.
41. Louis Blanc, Catéchisme des socialistes.

المـراجع

راجع مراجع الفصلين الثالث عشر والرابع عشر : مراجع عامة

F.S. Marvin, Century of Hope. Sabine, Dunning, Laski, Davidson. Hearnshaw, Revolutionary Era, Age of Reaction and Reconstruction, Victorian Age. C.E. Vaughan, Studies in the H. of Pol. Phil. Crane Brinton, English Pol. Thought in the 19th cent. Faguet, Politiques et Moralistes du 19e s.; M. Ferraz, H. de la Phil. en France au 19e s.; Bayet et Albert, Écrivains Politiques du 19e s., selections.

فلسفة المحافظين

Burke, Reflexions on the Revolution in France, Appeal from the New to the Old Whigs; Sabine, c. 29; E. Barker, Burke and Bristol; A. Cobban, Burke and the Revolt against the 18th cent.; J. MacCunn, Pol. Phil. of Burke. Hugh Cecil, Conservatism. J. de Maistre, Considérations sur la France, Soirées de Saint-Pétersbourg, Principe Générateur des Constitutions; Morley, Miscellanies, II; Laski, Problem of Sovereignty, V; Faguet. M. de Bonald, Législation primitive; Selections, ed. Montesquiou; Laski, Authority in the Mod. State, II; Faguet.

المثالية الألمانية

J.K. Bluntschli, Ges. d. neueren Staatswissenschaft, chs. 12, 14, 18; Bosanquet, Phil. Theory of the State, chs. 9, 10; John Dewey, German Phil. and Politics (critical). Fichte, Werke, III, IV; H.C. Engelbrecht, X. Léon. Hegel, Phil. of History, Phil. of Right; Sabine, c. 30; Hearnshaw, Reaction and Reconstruction, c. 3; G.S. Morris, Hegel's Phil. of the State; H.A. Reyburn, Ethical Theory of Hegel; H. Heller, Hegel u.d. nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland; F. Rosenzweig, Hegel u. der Staat. Savigny, System des heutigen romischen Rechts. See A. W. Small, Origins of Sociology.

فلسفة الأحرار

Sabine, c. 31; Laski; Brinton; J. MacCunn, Six Radical Thinkers; L.T. Hobhouse, Liberalism; E. Barker, Pol. Thought from Herbert Spencer to the Present Day; works on Utilitarianism under ch. XIV. J. Austin, Lectures on Jurisprudence; J.S. Mill, On Liberty, Representative Government, Political Economy, Autobiography; Richard Cobden, Speeches, Political Writings; J.A. Hobson, J. Morley, on Cobden; John Bright, Speeches; Trevelyan, John Bright. Herbert Spencer, Social Statics, ed. 1850; Progress: its Law and Cause. W. Donisthorpe, Individualism. William Godwin, Political Justice; Shelley, Queen Mab, Mask of Anarchy; H.N. Brailsford, Shelley, Godwin, and their Circle. W. Hazlitt, Characteristics of the Present Age; Emerson, Essays; Thoreau, On Civil Disobedience; H.M. Kallen, Freedom in the Modern World. W. von Humboldt, Sphere and Duties of Government; F. Lamennais, Paroles d'un Croyant, Victor Hugo, Hernani, La Légende des Siècles.

القومية

Articles « Nationalism », « Nationality », in En. Soc. Sciences. Rose, Nationality in Mod. Hist.; C.J.H. Hayes, Essays on Nationalism, Hist. Evol. of Mod. Nationalism. Fichte, Addresses to the German Nation; H.C. Engelbrecht. Savigny, System des heutigen romischen Rechts, I. secs. 7-10; Hegel, Phil. of History, Introduction; Bluntschli, Theory of the State, Bk. II, chs. 1-6. G. Mazzini, Essays, ed. B. King; G.O. Griffith, Mazzini. E. Renan, « Qu'est-ce qu'une nation? » in Discours et Conférences. J.C. Calhoun, Disquisition on Government.

المجتمع الصناعي

Gide and Rist, H. of Econ. Doctrines, Bk. II; H.E. Barnes, Social Reform Programs and Movements, in Encyc. Americana. Hearnshaw, Age of Reason, Rev. Era; Laski, Socialist Tradition in the French Rev. H. Martin, Christian Reformers of the 19th cent.; C.E. Raven, Christian Socialism, 1848-54; J.L. and B. Hammond, Age of the Chartists. Thomas Kirkup, H. of Socialism; M. Beer, H. of British Socialism; H.W. Laidler, H. of Socialist Thought; S. and B. Webb, History of Trade-Unionism. Robert Owen, Autobiography; G. Wallas, Francis Place. Writings of Disraeli, esp. Sybil; W.J. Wilkinson, Tory Democracy; F.D. Maurice; Charles Kingsley, esp. Alton Locke; M. Hovell, The Chartist Movement. G. Isambert, Les idées sociales en France de 1815 à 1848; L. von Stein, Ges. der Sozialbewegung in Frankreich; Boas, Faguet, Ferraz. Saint-Simonians: Oeuvres Choisies de Saint-Simon, ed. Lemonnier; Doctrine de Saint-Simon, Exposition. A.J. Booth, Saint-Simon and Saint-Simonism; G. Weill, Saint-Simon et son œuvre, L'École Saint-Simonienne; Bayet et Albert. Fourier, Selections, ed. Gide. Louis Blanc, Organisation du Travail, Catéchisme Socialiste. A. Comte, General View of Positivism, Positive Politics. P.J. Proudhon, Système des contradictions économiques, What is Property? Philosophie du Progrès. Karl Marx, Communist Manifesto, Poverty of Philosophy, Capital, Gotha Program. S. Hook, From Hegel to Marx, Towards the Understanding of Karl Marx; G.D.H. Cole, What Marx Really Meant; S.H.M. Chang, Marxian Theory of the State; Laski, The State in Theory and Practice; criticism by T. Veblen in The Place of Science in Modern Civilization, pp. 405-56.

١٨ مفهوم العالم كنمو وتطور

الثورتان العلميتان

ان الافكار التي تألفت منها النظرة العلمية الكونية عند جيلنا هي صنع ثورتين فكريتين رئيسيتين كانتا بمثابة توجيه جديد هام في الفكر العلمي. فالثورة الاولى وهي التي ارتبطت باسماء دارون Darwin ووالاس Wallace وهاكسلي Huxley وهيكل Haeckel نشرت مفهوم التطور والتغير والنمو والصيرورة. وسرعان ما سيطرت على الجو الفكري بكامله في ذلك العصر، بعد ان ركزت جهودها في الابحاث البيولوجية. والثانية التي قيض لها النجاح بفضل عبقرية آينشتاين وبلانك Planck ودي بروغلي de Broglie وهايزنبرغ Heisenberg وشريدنغر Schrödinger ادخلت مجموعة جديدة من المفاهيم والمبادىء الاساسية في الفيزياء الرياضية، وادهشت جيلنا بنظرية النسبية والكم وموجات التحريك وبظفرها في موضوع تركيب الذرة واسرارها. ولقد عشنا حتى الآن اربع حقب من السنين مع الافكار التطورية. وهو وقت كاف لنتغلب على الهزة الاولى التي تعقب الدهشة او الحماس. لقد كشفنا بشيء من الدقة المتضمنات البعيدة لهاتين الثورتين بما في ذلك نتائجهما الأكثر عمقاً والاقل بروزاً والحدود التي اهمل شأنها بسبب الحماس

الاول . لكننا ما زلنا مع ذلك وسط الصدمة الاولى الناتجة عن الثورة في المفاهيم الفيزيائية . ان جدة التناقض الذي لم يتمثل سوى نصف تمثيل ، ما زالت تخلع ثوباً من الظلام على تفهمنا برصانة لنتائجهما الفكرية ، الا بالنسبة للاختصاصي .

عندما تكتسب بعض الافكار العلمية الجديدة ، التي صيغت لحل صعوبة معينة ، رواجاً شعبياً واسعاً بفضل المفكرين الذين يعملون على تعميم الافكار ، فان ما يكتب لها هو ان تعتبر اولاً اجوبة على مشاكل قديمة اكثر منها حافزة على بحث جديد . ولقد رأينا كيف ان نظام نيوتن في الطبيعة اعطى القرن الثامن عشر بكامله مدينة سماوية جديدة ، وكيف ان الناس تحققوا تدريجياً ان فحص هذا النظام بعناية يجعل جميع المدن السماوية غير واردة اصلا . وعلى غرار ذلك فان فكرة التطور جاءت وكأنها من عند الله ، بالنسبة للرومانطيقيين الذين كانوا يبحثون عن عقيدة كونية جديدة تدعم ثقتهم وتفاؤلهم في التقدم الانساني . وتوسع فيها فلاسفة التطور من القرن الماضي كمبدأ جديد لتفسير كوني وكعلة أولى جديدة . وانتشرت نظرية التطور انتشاراً واسعاً من سبنسر لبرغسون واصبحت اكبر العقائد الرومانطيقية واكثرها جاذبية . ولم تبدأ الا من عهد قريب في ادراك الاهمية الحقيقية لطبيعة الحياة الانسانية البيولوجية ومسرحها ، وفي اخذ الزمن والانسياق الزمني بعين الجد .

وتتكرر القصة ذاتها اليوم بالنسبة الى المفاهيم الجديدة في النظريات الفيزيائية . فالشارحون المعارضون يجدونها هادمة كل التهديم لعلم الفيزياء الكلاسيكي في القرن التاسع عشر ، بل وحتى لمفهوم القانون العلي ذاته . وينتهون بالجدل القديم بين التقيد والحرية الى حل في صالح الحرية . وينصبون آلهة جديدة غريبة في كوننا النوراني . وتحت القاء محاضرات جيفورد Gifford اشتهر نفر من علمائنا الفيزيائيين البارزين بكونهم اجرأ لاهوتيي هـذه الايام . انه لمن المبكر جداً ان نقرر منذ الآن في ما اذا كان بوسعنا تبرير

هذه الشطحات الفلسفية التي يقوم بها الفيزيائيون ، او اذا كان الفلاسفة المتدربون على صناعة الفلسفة محقين في افتراضهم ان الافكار الفيزيائية المستجدة تؤيد مذاهبهم ، وأيا من هذه المذاهب ينال تأييدها . ولكنه يبدو منذ الآن ان اهم نتيجة للثورة في النظرية الفيزيائية ليست هذه النتائج التأملية الانتقالية في الكون ، بل بالاحرى المفهوم المتغير لطبيعة العمل العلمي بالذات ووظيفته ، وعن وظيفة النظرية الفيزيائية في منهج الاشياء .

كانت نتيجة الثورة البيولوجية في القرن الماضي بصورة عامة ، ذات صبغة طبيعية : اي انها وضعت الانسان واعماله بصورة واضحة على مسرح البيئة الطبيعية ، واعطتهما اصلاً طبيعياً وتاريخاً طبيعياً . وكانت النتيجة في المدى البعيد نتيجة انسانية ايضاً . فقد تحول الانسان من كائن منفصل عن باقي الطبيعة يعيش فوقها ، ويعتمد في حياته كل الاعتماد على خالقه ، الى مخلوق قادر على التفاعل والتعاون مع القوى والمصادر الاخرى في بيئته الطبيعية واخضاعها لحد ما الى ارادته . اما نتيجة الثورة الفيزيائية الحاضرة فيبدو انها ذات صبغة انسانية بالدرجة الاولى : فهي تشدد على العامل الانساني في التفسيرات العلمية ، وتشير الى عالم يمكن للحياة الانسانية فيه ان تكون حياة طبيعية . وهي لم تشدد على الابداع الفكري الاصيل المتضمن في النظرية العلمية — وهو ابداع بدا للكثيرين مؤيداً لشكل من اشكال المثالية الفلسفية — بل انها اخرجت نهائياً من بناء العلم تلك الافتراضات الاساسية والتعميمات التأملية المعروفة في تفكير القرن التاسع عشر التي بدت واضحة التناقض مع مطالب الحياة الانسانية ، والتي جعلت « النظرة العلمية الكونية » التي جاءت بها الفيزياء عالماً غريباً يعجز الانسان ومصالحه عن ان يجد مكاناً معقولاً فيه . فعلم الفيزياء في القرن التاسع عشر ، بالرغم من انه اغنى بكثير من علم التحريك النيوتوني ، تقيد بذات الافتراض الاساسي القائل بنظام آلي ومادي . وبقي اقرب بكثير الى مذاهب القرن السابع عشر الفجة البسيطة منه الى العلم التجريبي الامتحاني الحذر المعروف اليوم . ان عالمنا

الكهربائي بطاقته المشعة هو من الغنى والتعقيد لدرجة لا يبدو معها غريباً عن التجربة البشرية . والمفاهيم التي تجعله معقولاً ليست من نظام مختلف تمام الاختلاف عن تلك المفاهيم المطبقة على الحياة الانسانية . والجمع بين الاثنين ضمن منهج واحد لم يعد ليتضمن تشويهاً واضحاً للواحد او للآخر .

ومع ذلك كان هذا الربح سلبياً ومحرراً بالدرجة الاولى اكثر منه ايجابياً . وكانت نزعته الطبيعية متضمنة بالحقيقة في نتائج الثورة البيولوجية السابقة كما انها سبق ان اشتقت منها . والانتقال بالاهتمام الشعبي من المفاهيم البيولوجية الى الفيزيائية في العقدين الاخيرين لا يخلو من تضليل . ذلك انه ما زال من المشكوك به ، ما اذا كانت النظرية الفيزيائية الجديدة ، بالرغم من احداثها ثورة في مفاهيمنا عن الطبيعة ، سيكون لها اي تأثير على الانسان ومركزه في العالم يشبه التأثير الذي سبق ان احدثته الثورة البيولوجية . وقد تكون اسئولتها الرئيسية بتذكيرها الناس في انه لم تكن الفيزياء هي التي خلقت عالم الحياة الانسانية ، ولكن العالم هو الذي ابدع الفيزياء والفيزيائيين .

كذلك يجب علينا ان لا نحسب ان هذه الثورات الفكرية المتعاقبة تبطل بأي وجه الثورات التي تقدمتها . فالمجهود العلمي ، كان من حيث افكاره مجهوداً تراكمياً ومبدعاً — وهذه الحقيقة تتمثل احسن تمثيل في تطور النظرية الفيزيائية . فالأفكار الرئيسية في المذاهب القديمة كانت تدخل ويعاد تأويلها ، لكنها لم تكن لتهمل كلما حدث تقدم جديد . واحتفظ بنظام الطبيعة الذي عرف في القرن السابع عشر وتوسع العلماء به في كل حقل ، حتى بعد ان عدل تعديلاً عميقاً اولاً بالنظريات التاريخية والبيولوجية في القرن التاسع عشر ، ومن ثم بالمفاهيم الكهربائية الجديدة اليوم . ومع ان مقتضيات الابحاث ، لا الاستعارة من الحقول الاخرى ، هي التي فرضت على الباحثين المفاهيم الفيزيائية الجديدة ، فالنتيجة كانت ان طبقت هذه المفاهيم بشكل مستقل على افكار ومبادىء اوحت بها علوم الحياة . وهذا الملتقى بين مفاهيم الفيزياء والعلوم البيولوجية والاجتماعية هو الذي جعل

الفلسفات الطبيعية المعاصرة ممكنة واشد ملاءمة بكثير من « الاتجاهات الطبيعية » في القرن التاسع عشر ، التي كانت مرتبطة بأول مذاهب الفيزياء والتي لم تعط حقائق التجربة البشرية سوى مقدار ضئيل جداً من حقها .

لقد كان علم الفيزياء لا علم الحياة هو الذي امد الناس منذ اكثر من جيل بالافكار الجديدة المدهشة . ومع ذلك ما زال من الصحيح القول بأن فكرة التطور والتغير والنمو والتوسع هي اكبر مفهوم ثوري في تفكير الانسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المئة الاخيرة . وهذا التبدل في مسرح الحياة الانسانية لم يتم فجأة او بين عشية وضحاها ، ولا يعود فقط لتاريخ نشر دارون كتابه « اصل الأنواع » **Origin of Species** عام ١٨٥٩ ، بل ان ذلك الحدث انما جاء رمزاً للاتجاه الجديد الذي كان ينمو بطرق شتى في تفكير الناس منذ منتصف القرن السابق . والواقع ان نسبة كتاب دارون لتفكيرنا العلمي التركيبي اليوم ، كنسبة كتاب « مبادىء » نيوتن **Principia** لعلم التحريك التركيبي في اول عهده ، اي من حيث جمع الأدلة وسوقها بانتظام في مصطلحات علمية دقيقة لتأييد نظرة سبق ان اخذت تلاقي قبولاً لدى احسن المفكرين . فالمفكرون العقليون في عصر التنوير — بتشديدهم المتزايد على التقدم — ورد الفعل الرومانطيقي — بعزله مظهراً واحداً من مظاهر التطور في الزمن واعتباره اياه الحقيقة الاساسية في التجربة البشرية — قد مهدا الطريق معاً من اجل الصياغة البيولوجية لفكرة التطور . ان مثل هذه الحالة فقط يمكن ان تفسر القبول الفوري تقريباً الذي صادفته نظرية دارون عندما عرضت عام ١٨٥٩ .

أفكار القرن الثامن عشر في التقدم والتطور

توصل الناس في ذروة عصر التنوير الى مفهوم عن التقدم لا يعتبر محض حركة انسانية وانما يعتبر مجرى كبيراً كونياً في اندفاعه ومداه . ونشر بوفون **Buffon** — احد كتاب موسوعة المعارف الفرنسية — عام ١٧٤٩ تاريخه الطبيعي

الشهير الذي احتوى عرضاً مفصلاً لما جمعه الطبيعيون من اصناف الحيوان والنبات ، الى جانب ملحمة كونية عن نمو الطبيعة منذ اول نشأتها في تكون الارض الى ان بلغت غايتها في الانسان . وقد رأى بوفون صعوداً متدرجاً دون انقطاعات حادة ، منذ البداية المتواضعة الى القمة . ومع انه تبعاً لطريقة القرن الثامن عشر اعتبر هذا التطور بكامله الهياً ، الا انه لم يلجأ في أية نقطة من النقاط لأية تفسيرات تتجاوز الطبيعة . وكتب بروح العلم التجريبي الجديد اكثر منه بروح الفيزياء الرياضية السائدة . وكان ينتقل من خطوة لخطوة على اساس من التحري الصبور والملاحظة . وفي حقل التطور البيولوجي الاضيق ، اثار جميع الاسئلة التي ظلت دون جواب حتى اليوم الحاضر ، فقد تساءل ما هي الطبيعة ؟ وأجاب انها ليست شيئاً جامداً وكائناً ساكناً بل هي « نظام القوانين التي اقامها الخالق من اجل بقاء الاشياء وتتابع الكائنات »[1] . انهـا حية ، وهي عمل ابدي . « فالزمان والمكان والمادة هي وسائلها . والكون موضوعها . والحركة والحياة هدفها »[2] . ويتخلل ذلك كله تشديد على مجد الانسان باعتباره ذروة عمل الطبيعة بكامله . والانسان هو عنصر الثورة ، الذي يغير وجه الارض ويتحد مع رفاقه لاخضاع الطبيعة وتسخير عملياتها لاغراضه . وقد ظل مؤلَّف بوفون الكبير في القرن الثامن عشر بمثابة اثر ضخم يشبه في ايامنا كتاب هـ . ج . ويلز « هيكل التاريخ » **Outline of History** .

اما في المانيا فقد اعطى ج . إي . ليسنغ **G. E. Lessing** زعيم حركة التنوير الكبير تعبيراً قوياً لذات الفكرة في الحقل الديني وذلك في كتابه « تثقيف الجنس البشري » الذي نشر عام ١٧٨٠ . فقد ذهب الى ان الوحي السماوي يشغل في حياة الجنس البشري ذات المكان الذي تشغله التربيـة في حياة الفرد . اي انه متطور باستمرار لا يتوقف ابداً . اما الفكرة السائدة عن وحي إلهي اول خيّم فوقه الظلام بعدئذ من جراء جهل الناس ومكرهم فهي فكرة مغلوطة تماماً . ويجب بدلاً منها ، ان ننظر الى تاريخ الدين كوحي

متطور لحقيقة الله ، وتقدم من روحية بدائية وعقلية خرافية الى الديانة المسيحية . ولكن حتى العهدان الجديد والقديم ليسا سوى مرحلتين في عملية النمو هذه . والمسيحية ليست سوى خطوة في طريق اسمى ديانة روحية . والناس يتلقون من الله بفضل جهودهم حقيقة كبيرة بعد أخرى كلما كانوا مستعدين لها . وليس الوحي كاملاً ونهائياً في اي دور من الادوار . والتاريخ البشري بكامله يجسم نمو الانسانية في المعرفة والحقيقة بهدي إلهي .

ووسع هردر هـــذه الفكرة عن التطور الى نظرية تشمل الحضارة بكاملها . فهو يقول في فلسفته في التاريخ (١٧٧٤) :

« أكان هنالك نشوء وتقدم بالمعنى الاسمى ؟ فالشجرة النامية ، والانسان المكافح ، لا بد وان يمرا بمراحل متعددة في تطور مستمر . لكن الكفاح ليس مجرد كفاح فردي زمني ، بل هو كفاح ابدي . وليس من انسان وحده في عصره ، بل هو يبني على ما تم من قبله . فالماضي والحاضر هما اساس المستقبل . وهذا ما يظهره بصورة عامة تحليل الطبيعة واعمال الله . وهذه هي حالة الجنس البشري . فالمصري اخذ عن الشرقي . والاغريقي استفاد من الاثنين . وانتصب الروماني على اكتاف العالم بكامله . فالتطور الاصيل والتقدم المستمر هما هدف الله في التاريخ ، حتى ولو لم يصب اي فرد من وراء ذلك ربحاً »[٣] .

وقد قص في كتاب واسع نشره عام ١٧٨٤ تاريخ التطور البشري من اول الحياة . وكان تأثيره على المدرسة الرومانطيقية بكاملها في المانيا – وخاصة على شلنغ وهيجل – في واقع الامر كبيراً جداً . فقد جعلوا من الفكرة القائلة بأن الحضارة كانت تطوراً بطيئاً من بداية صغيرة مبدأ يعتنقه جميع المثقفين من الناس . ونشأ تحت تأثير كوندورسيه الثائر في فرنسا والهيجليين المحافظين في المانيا ، سلسلة طويلة من المؤرخين همهم تقصي قوانين التقدم والتطور الاجتماعيين ومراحلهما .

فكرة النمو والتطور في المجتمع الإنساني

لقد تضافرت قوى عدة من اجل تعميم هذه الفكرة. ان التغيرات التي تعاقبت الواحدة منها بعد الاخرى في العهد الثوري بسرعة قوية اعطت أغلبية الناس حساً جديداً بتغير الامور الانسانية وزحزحتهم عن اعتقادهم بأن المجتمع شيء آلي غير زمني كالنظام الشمسي. وعلاوة على ذلك لجأ الناس على اختلاف انواع نحلهم الى الماضي لتبرير سياساتهم الحاضرة. واحس جميع الفلاسفة الاجتماعيين الجدد ، ابتداء من السلفي دو ميتر حتى الراديكاليين كونت وفورييه ، الضرورة في انه لا بد لهم من ان يقدموا لنقدهم للنظام القائم ولاقتراحاتهم لتغييره بفلسفة في التاريخ تحدد مكانهم ضمن الخط المباشر من التقدم الاجتماعي. كما أن الاهتمام الرومانطيقي بأكمله ــ ذلك الاهتمام الذي اعتبر ان جوهر الحياة والمؤسسات الانسانية هو التحقيق التقدمي للمثل العليا ــ وجه الناس نحو الانشغال بالماضي باعتباره افصاحاً عن تلك المثل العليا وشرطاً لها. وبدأ العصر الكبير للتحري التاريخي اولاً لتبرير المفاهيم السابقة التصور عما هو مرغوب ثم تحول بالتدريج بتأثير نيبور Niebuhr ورانك Ranke الى استقصاء علمي موضوعي. وصقل منهج البحث والنقد التاريخيين ، وطبق على كل حقل من حقول الاهتمام البشري كالدين والادب والمؤسسات والعلم والفلسفة والقوانين. ونشأ من المدرسة الهيجلية في المانيا ومن فكتور كوزان Victor Cousin الذي تبعها في فرنسا ، جيش متزايد من المؤرخين المدربين ، وحل محل احتقار القرن الثامن عشر للقرون الوسطى باعتبارها بربرية و « قوطية » بحث جدي عما للحاضر من أصول وجذور في تلك الايام النائية. وحاول المحافظون او « جناح اليمين » من اتباع المدرسة الهيجلية ان يظهروا نمو القوى المثالية المستمر في الدين والحياة الاجتماعية ، بينما أقر الراديكاليون منهم او « جناح اليسار » بالمبادىء العلمية المعاصرة في التفسير واخذوا على عاتقهم نقد الاصول نقداً تاريخياً طبيعياً. وعوضاً عن ان يتبعوا القرن الثامن عشر في

نقد الافكار التقليدية في الدين والمجتمع واعتبارها لا عقلية وغير مجدية – وهو نوع من النقد لم يكن ليصل للرومانطيقيين الذين رفضوا اعتبار العقل ومبدأ النفع مقياسين نهائيين في القيم – فقد اخذوا بسلاح افتك ، هو تفسير الاشياء بالاستناد الى بداياتها الفجة . وهكذا نجحوا باقامة الدليل على انها مهما كانت معقولة ونافعة في البدء ، فقد تطور الجنس البشري الآن الى ابعد منها وكان حتماً عليه ان يصل الى نقطة تتجاوزها . وحيث كان من السهل ان يتمسك الانسان على اساس من الايمان بشيء بدا عقلياً ، وان يحترم ما لم يكن مفهوماً بوضوح ، فقد كان من الاصعب بكثير ان يبقى اي تبجيل لمؤسسات « فسرت » بوضوح على انها من بقايا النزعات الروحية البدائية او البربرية .

وقد فسر هيجل نفسه واكثر اتباعه المتشددين جميع المؤسسات ، وخاصة العقائد الدينية ، من زاوية اهميتها المثالية ، واعتبروها رموزاً للحقائق الروحية عن عمل الله الابدي . وذهب اللاهوتيون الراديكاليون كديفد شتراوس David Strauss وبور Baur وفويرباخ Feuerbach ابعد من ذلك . فهذه العقائد لم تكن في نظرهم حوادث او حقائق حرفية على الاطلاق ، وانما مجرد رموز . فشتراوس في كتابه الشهير حياة المسيح المنشور عام ١٨٣٥ – احد رواد « النقد الاعلى » للعهد الجديد – انكر وجود أية حوادث خارقة في حياة المسيح . والقصة بكاملها كانت مجرد تجسيم خيالي اسطوري للحقائق الروحية عن التجربة البشرية . وانكر فويرباخ كل ما ليس له اصل طبيعي او انساني في الدين . وقال بأن فكرة الله نفسها ليست سوى مثل أعلى متغير وضعه الناس لأنفسهم سداً لحاجات التجربة الدينية . ولم تعد مشكلة البحث الديني مشكلة اكتشاف الادلة التاريخية التي تؤيد الوحي السماوي ، بل في الغالب مشكلة تفسير نشوء الاعتقادات الإلهية وانتشارها بين الناس .

وقد طبق كارل ماركس نفس النقد الطبيعي للاصول على المجتمع البشري . فقد كان تلميذاً لهيجل وفسر نظرية استاذه عن تقدم روح العالم

في التاريخ خلال المراحل الثلاث : القضية ، ونقيضها ، ومركب الاثنين ، تفسيراً يقوم على النضال الاقتصادي بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة . وحيث حاول هيجل ان يظهر كيف ان التاريخ بلغ ذروته في المؤسسات القائمة اليوم ، حاول ماركس ان يثبت ان نفس المنطق يسوق المجتمع حتماً لأن يكتسب اشكالاً جديدة بواسطة نمو قوى العمال واستلامها زمام الحكم . ثم ان مزجه بين علم النفس العقلي القائم على فهم المصلحة الذاتية المستنيرة ، التي كانت الاساس للاقتصاد الكلاسيكي الحر ، وفكرة هيجل عن التطور المحتوم من خلال التناقض المستمر — وبكلمة أخرى فان « جبريته الاقتصادية » او « تأويله المادي للتاريخ » انتقل الى الكثير من المؤرخين ،ويبدو انه قد اصبح الآن اساساً لمعظم البحث التاريخي .

انتشار الاتجاه الطبيعي القائم على الاتساق

واخذ هذا التحري التاريخي يزداد اعتناقاً للمبادىء العلمية الأصيلة . اي انه افترض ان القوانين والعلاقات التي نلاحظها ونتحقق منها بواسطة الاختبار اليوم قد اتبعت في فعلها ذات الطريقة في كل مرحلة من مراحل التطور في الماضي ، وان الماضي يجب ان يفسر بالاعتماد المستمر على مثل هذه القوانين دون غيرها . هذا هو المبدأ الكبير في « التماثل » الطبيعي الذي يؤكد العمل الكلي المتماثل للعلل والقوى التي نلاحظها اليوم . ان هذا المفهوم وهو اساسي بمقدار عظيم ، في أية دراسة للاصول والنمو ، اكتسب شعبية بادىء الامر في حقل الاعمال البشرية . وانتشر منها خلال القرن التاسع عشر بكامله الى جميع حقول العلم الطبيعي ايضاً . ولقد كانت التطورات في المعرفة العلمية كثيرة ومتعددة . ولكن يمكن تلخيصها كلها تحت مبدأين كليين : اولاً ان جميع الافعال المعقدة يجب ان تفسر على انها مزيج من عمليات اكثر منها بدائية ، يمكن تمييزها بدقة كعوامل فاعلة فيها . ثانياً ان الاسباب التي نلاحظها اليوم تكفي لأن تفسر أصول جميع اشكال الفعالية

الحاضرة . وهكذا فان التطبيق الكلي لمنهج التحليل الى عناصر وعمليات ابسط ، وفكرة التطور المتماثل كانا المفهومين الكبيرين اللذين سيطرا على العلم في القرن الاخير ، وكانا التعميمات الاساسية التي انبثقت من مجموع البحث المفصل ، والافتراضات الاولى التي بـني على اساسها ذلك البحث . ان الدفع المستمر لاول هذين المبدأين وسع آلة العالم النيوتونية القائمة على الحركات الآلية ، وجعل منها بناء اكثر تعقيداً ودقة ، يقوم على الافعال الكهربائية التي يعبر عنها بمعادلات الاشعاع . وفي الوقت نفسه فقد نجم عن تطبيق المبدأ الثاني تحويل تلك الآلة من شيء يتصور على أساس تشبيهه بآلة انسانية الصنع ، خرجت تامة البناء من أيدي خالقها ، الى نظام في الطاقة اتبع قوانينه الخاصة في سياق التطور فنشأ من بدايات بسيطة الى بنائه الحاضر المعقد . ان صفة المعادلات والقوانين الاساسية قد تغيرت وعملية التطور اظهرت تعقيدات جديدة . لكن هذين المبدأين ما زالا يلخصان نوع التفسير الذي ما فتىء رجل العلم يسعى وراءه .

تعميم طريقة التحليل الآلي والتوسع فيها

ان تفسير الحوادث الظاهرة المعقدة بعزل ما فيها من العناصر والافعال البسيطة التي يمكن التعبير عنها والتنبؤ بها رياضياً ، عرف في القرن التاسع عشر بطريقة التحليل « الآلي » . وقد كانت التسمية مرادفة في الواقع لتحري الجهاز الآلي المتضمن فيها : اي انه يمكن بحسن التدبير والتركيب اكتشاف طرق جديدة للعقل وتحقيق الانتصارات التقنية الباهرة في العلم . وكانت من الناحية النظرية مرادفة للاتجاه نحو التعبير عن الافعال الطبيعية الاساسية في مصطلح رياضي يكون من التعميم بحيث ان مختلف نماذج الحوادث الظاهرة يمكن عرضها كحالات خاصة . وهذا البحث عن العناصر ذات النموذج الموحد من السلوك هو قديم قدم الذريين اليونانيين ، ويظهر ان اهدافه وطرقه قد حققت لنفسها النصر على ايدي النيوتونيين . واذا اشرفنا

على آخر القرن التاسع عشر وجدنا ان « الذرة » بما لها من كتلة ثابتـة ، اعتبرت هي الجوهر الأولي ، وان الحركة التي يعبر عنها بمعادلات علم التحريك اعتبرت هي العملية الاولية . حتى ان ظاهرة كالنور لم يبد انها تتميز بالميزتين الملازمتين للمادة وهما العطالة والجاذبية ، صورت كموجات متحركة « لأثير » اعتبر بدوره نوعاً من الجوهر . وبالنظر لما حل منذ ذلك الحين بالمفاهيم الاساسية لهذه النظرية الشديدة السبك — المادة والطاقـة والاثير — فمن الضروري ان ندرك ان طريقة التحليل الآلي ليست متقيدة بحدود هذه النظرة الآلية المادية القديمة . فقد اعتبر علم القرن التاسع عشر بأن حركة المادة هي العملية النهائية والشكل الاخير للطاقة . اما الطاقة الدورية فانها قد اصبحت في هذه الايام اكثر اساسية من « المادة » . وعلى ذلك فان علمنا لم يعد اليوم علماً « مادياً » اذا اردنا الدقة في التعبير . وليس لقوانين الحركة الآلية من الشمول بمثل ما لسلوك حقل الاشعاع ، بل قد لا تكون هذه القوانين سوى مجرد شكل خاص لذلك السلوك ، ونتيجة هذا ان علمنا اليوم لم يعد علماً « آلياً » كعلم نيوتن . لكن طريقته الاساسية ظلت طريقة التحليل « الآلي » .

غير ان هذه الطريقة وهذا النوع من التفسير قد توسعت آفاقهما . فالناس بعد ان وجدوا عناصر وعمليات أبسط عمدوا الى البحث عن طريقة فعلها عندما تمزج مع بعضها في نظام معقد . وقد ثبتت ضرورة البحث في مختلف العلوم التحليلية من الفيزياء الى علم النفس عن طريقة فعل هذه العمليات ، لا منعزلة عن بعضها البعض ، ولكن ضمن « الحقل » الذي يتم فيه فعلها — بصورة عادية . وهكذا فان بنيان هذا الحقل والنظام من العمليات المتفاعلة اكتسب المزيد من الاهمية . وهذا البنيان هو ما عملت العلوم ذات الصبغة الرياضية الغالبة على التعبير عنه في معادلات . وأضيف الى التحليل الآلي للعمليات المقومة تحليل وظيفي عن الطريقة المعنية التي يتم بها فعل هـذه العمليات في الوضع الشامل . ولم تعد العلوم تنزع الى « ارجاع » الوحدات

الكاملة المعقدة الى ذراتها المقومة لها ، وافتراض عدم حصول تغير في السلوك اثناء اتحاد هذه الذرات ، بقصد استبعاد العامل النظامي ، وانما تحاول في الغالب ان تكشف النمط الدقيق لفعلها . ولكنها من جهة ثانية ما زالت على حرصها القديم على اكتشاف الآليات الاولية التي تفعل ضمن تكوين ذلك البنيان . وبنتيجة ذلك لم تعد القضية القديمة في علم كعلم الحياة مثلا ، بين تفسير آلي ، وانكار لذلك التفسير — لم تعد ذات اهمية تذكر . فالعناصر هي عناصر نظم ولا يمكن اهمال اي عامل من العوامل .

والعلماء اليوم اكثر ثقة من اي وقت مضى بصحة نهجهم العام على شكله الواسع هذا . لكن تشبثهم الاول ازاء النتائج والتعميمات المعينة التي توصلوا اليها غرق في بحر من الملاحظات التفصيلية والتجارب التي لم تكن تلك النظريات قادرة على ان تعالجها معالجة صحيحة . والعلماء هم اول من يسلم ان مجموع معرفتهم طفيف اذا قورن بما يجب عليهم تحريه بعد ، وان من الواضح بأن فرضياتهم على حد كبير من الفجاجة وعدم الملاءمة في كثير من المواضيع الخطيرة ، وان المفاهيم النظرية الاساسية هي الآن في حالة بالغة من التحول السريع . وبالرغم من جميع ما نعرفه فان مجموعات اساسية جديدة كاملة من القوى كالفعالية الاشعاعية قد تكشف فيؤدي اكتشافها الى تعديل جوهري في افكارنا العلمية الحاضرة . اما في ما يتعلق بايجاد « دليل » تام فما زال بالامكان ان نؤكد في جميع الحقول ان عوامل مختلفة تفعل فعلها . وان جماهير غفيرة من الناس الذين لا يودون ، لسبب من الاسباب ، ان يقبلوا نظرة الكون تلك التي رسمها التحليل الآلي الموسع ، يظلون اما متشككين مرتابين في صحة العلم الطبيعي كتفسير للاشياء ، او يقدمون ضده نظريات تبدو لهم انها كالعلم الطبيعي ، مؤسسة على حقائق التجربة البشرية .

اننا اذ نفسر المسلك الذي اتبعته طريقة التحليل الآلي في تغلبها على كل حاجز أقيم لابقائها خارج مناطق معينة زعم لها الامتياز ، علينا ان

ندرك بأننا نتقفى آثار نمو ايمان علمي بطريقة معينة لا بأي معرفة علمية نهائية . وعدد المؤمنين ما زال أقل بكثير من جماهير غير المؤمنين . وما زال بين صفوف الباحثين انفسهم جاحدون مخلصون لموقفهم متمسكون به قدر الاكثرية المؤمنة . ولكن بعد تحرير تلك الطريقة اخذ عدد العلماء الجاحدين ينقص اكثر فأكثر .

التعميمات الأساسية الموحدة لحقلي الفيزياء والكيمياء

نشأت عن طريقة التحليل الآلي ثلاث حركات رئيسية يمكن ان نتميزها في القرن التاسع عشر : اولا توحيد حقلي الفيزياء والكيمياء بالاعتماد على تعميمات اساسية . ثانياً ادخال مثل هذا التحليل في حقل علم الحياة للكائنات الحية . ثالثاً تطبيق النظرة والمنهج ذاتهما على دراسة الطبيعة الانسانية نفسها . ولا يتسع بنا المجال هنا للدخول في بحث مفصل عن تطور الاكتشافات والنظريات العلمية . فلقد رويت هذه القصة الاخاذة تكراراً . ولكن لما كانت هذه القصة بالذات تمثل اهم قوة فكرية خلال المائة سنة الاخيرة دون اي جدال ، كان من الضروري ان نعرض خلاصة ، ولو غير وافية ، لاهميتها . فلقد كان العلم — او التعليم التجريبي الفيزيائي الرياضي في القرنين السابع عشر والثامن عشر — هو الذي حقق الاختلافات الاساسية عن العالم الفكري في القرون الوسطى ، تلك التغيرات التي لم يكن لا بوسع عصر النهضة ولا الاصلاح الديني تحقيقها . وقد كان نمو المعرفة العلمية هو الذي سبب الانتشار المثابر لوجهة النظر الطبيعية في كل حقل . وظل العلم غير متأثر برد الفعل الرومانطيقي . كذلك شهد العلم ذلك التيار الرومانطيقي يبلغ اشده ثم يتقهقر الى الوراء مع ان امواجه ما زالت تتلاطم باستمرار على معقل المعرفة . ان ما تعلمه العلماء عن الرومانطيقيين ، من أفق ونظرة اوسع واكثر مرونة ، ومن مفهوم اكبر لمدى الخبرة البشرية ، ومن اعتقاد بالاهمية الاساسية لدراسة أصول الاشياء وتطورها ، كل ذلك انما ساعد على

التشبث بالطريقة العلمية وبالمقياس العلمي للحقيقة في عقول جميع المثقفين .

ولقد شهدت تلك العلوم التي امتدت جذور العالم النيوتوني فيها كالفيزياء والفلك والكيمياء — شهدت حركة مزدوجة : فقد قلّت ، من جهة ثقتها بالفرضيات الرياضية التي لا تخضع لأدق الاختبارات . وأخذت تتعاون فيما بينها على مقياس واسع لتخرج للوجود مجموعة كبيرة من الحقائق المفصلة عن العالم . ومن جهة ثانية فان هذه المجموعة ذاتها من الملاحظات دفعت الناس الى التثبت من التعميمات الشائعة الجارفة التي تقرب في مصطلح رياضي ، العلائق الاساسية بين الظواهر الطبيعية . ولما لم يعد الفيزيائيون ليرتضوا بميكانيكا الاجسام المادية ، فانهم ذهبوا في تحليلهم ابعد فأبعد . ففي نظرية الطاقة والحركة وضعوا بالتفصيل علم ميكانيكا الجزيئات الذي يمكن ان يجمع الى بعضها البعض جميع المباحث في الاجسام الصلبة ، والسائلة ، والغازات ، الى جانب ظواهر الحرارة والصوت ، ويفسر ما يمكن ان يسمى بالخواص الفيزيائية للاجسام ، بالاعتماد على طاقة حركة اجزائها المقومة . ثم ان علوم الكهرباء والمغناطيس الواسعة ، التي كانت في القرن السابق مجرد فضول كسول ، فتحت عالماً جديداً من الطاقة الكهربائية المغناطيسية حتى انهـا اتبعت قوانين اكثر اصالة من قوانين الميكانيكا . وأصبح ضرورياً من اجل تفسير هذه الظواهر تمييز عنصر مقوم آخر في داخل الذرة هو الالكترون . ثم ان علماء الكيمياء — بتنظيمهم علمهم وادخالهم فيه نظرية ذرية يمكن التثبت منها ، موضوعة في مصطلح رياضي — اكتشفوا **القانون الدوري** للاوزان الذرية ، وانساقوا الى ذات تحليـل الذرة لالكترونات ونويات متنوعة التعقيد — ذلك التحليل الذي وجدته الفيزياء ضرورياً . واندمج العلمان في جذورهما في علم واحد : دراسة سلوك العوامل التي في داخل الذرة والمركبات التي تدخل فيها . واليوم تنحل المادة والحركة معاً الى شكل مشترك للطاقة الدورية ، التي تبشر ، عندما تكتمل صياغة قوانينها تماماً ، بأن تتضمن جميع القوانين الفيزيائية والكيماوية كأمثلة خاصة .

يمكن ان نتبين ثلاث مراحل رئيسية في تحقيق مثل هذا التركيب الرياضي لجميع الظواهر الفيزيائية . فالاولى من عمل القرن السابع عشر اذ صـاغ غاليليو ونيوتن القوانين العامة للحركة والجاذبية . ونشأت الثانية بصورة رئيسية عن دراسة الآلة البخارية والآلات الاخرى المولدة للحرارة التي عرفت في اول القرن التاسع عشر . ويعبر عنها القانون العلمي الكبير في **حفظ الطاقة** . وقد نشأ ذلك عن تحديد المعادل الميكانيكي للحرارة الذي توصل اليه رومفورد **Rumford** وديفي **Davy** . ولكن اعلانها النهائي يعود الفضل فيه بصورة رئيسية للعالم جول **Joule** في انجلترا وماير **Mayer** وهلمهولتز **Helmholtz** في المانيا . وقد صاغها هذا الاخير كما يلي :

« ساقتنا المراحل الاخيرة من التطور العلمي الى التعرف على قانون كلي جديد لجميع الظواهر الطبيعية . وهو بحكم مداه الواسع غير العـادي ، وبحكم الارتباط الذي يوجده بين جميع الظواهر الطبيعية من جميع الانواع ، حتى تلك التي تقع في ابعد الازمنة واقصى الامكنة ، معد بصورة خاصة لاعطائنا فكرة عن صفة العلوم الطبيعية . هذا القانون هو قانون حفظ الطاقة . وهو يؤكد ان كمية القوة التي يمكن ان تفعل في الطبيعة بأكملها لا تتغير . ولا يمكن ان تزيد او ان تنقص »[٤] .

وهذا القانون كثيراً ما يدعى بالقانون الاول للحرارة الحركية . والقانون الثاني الذي وضعه كيلفن **Kelvin** يدعى قانون تشتيت الطاقة القائل : بينما يظل مجموع الطاقة الكونية ثابتاً لا يتغير ، فان مجموع الطاقة النافعة يتناقص بتحوله النهائي الى حرارة غير نافعة او مشتتة . اي ان الطاقة الحرورية تبدو انها تتناقص بتحولها الى مجرد حركة جزيئات . ومما تجب ملاحظته ان هذه التعميمات الكبيرة كالمبدأ النيوتوني المبـكر حول المدى الكوني لقوانين التحريك ، بالرغم مما لها من قيمة فائقة في توحيد ظواهر الطبيعة المتنوعة تحت بضعة قوانين اساسية ، انما هي افتراضات اكثر منها نظريات مطلقة ثابتة . ومع كونها فرضيات ضرورية للعلم ، الا انها بالرغم

من ذلك فرضيات في الايمان العلمي .

وقد بقي ان تجمع ظواهر الضوء والكهرباء والمغناطيس الى بعضها البعض وان تربط الى أسس علمي التحريك والكيمياء . وبنتيجة عمل توماس يونغ Thomas Young وفرسنل Fresnel ثبت نهائياً ان الضوء هو شكل من تموجات حركية في وسط ما . واكتشف كولومب Coulomb وآمبير Ampère في فرنسا واوم Ohm في المانيـــا وفارادي Faraday وكيلفن في انجلترا قوانين الكهربائية الساكنة والكهربائية المغناطيسية والتيارات الجلفانية . ومع ان فارادي لم يضع نظريته في قالب رياضي فقد اقترح بوحي من حدس باهر ان جميع هذه الحقائق يمكن ارجاعها الى نتائج الحركة في ما دعـــاه بالحقل المغناطيسي الكهربائي ، وان هنالك اشياء مشتركة كثيرة بين هذا الحقل وبين الاثير —وهو الوسط الذي وجب افتراضه بنتيجة نظرية الامواج الضوئية .

وهكذا عندما انتصف القرن كانت قد تحققت ثلاثة تعميمات كبيرة : علم التحريك النيوتوني ، والنظرية الذرية في الكيمياء ، والنظرية الحرورية في المادة والضوء والكهرباء والمغناطيس .

« مع ذلك لم يبد اي من هذه المبادىء الثلاثة كافياً ليشمل الحقل بكامله . فقانون الجاذبية كان ينطبق على بعض الظواهر الكونية والكتلية لكنه ادى الى غموض حين طبق على افعال الجزيئات . وادت النظرية الذرية الى تنظيم كامل للمركبات الكيماوية لكنها لم تساعد على اكتشاف القابليات الكيميائية . والنظريات الآلية او الحرورية في الضوء والكهرباء والمغناطيس ادت على الاغلب الى ازدواجية جديدة ، هي انقسام العلم الى علوم المادة والأثير . ولم يكن توحيد الفكر العلمي الذي اكتسب بأي من هذه النظرات الثلاث الا جزئياً . وكان لا بد من ايجاد مصطلح اكثر تعميماً يمكن ان تنضم تحت لوائه المصطلحات المختلفة وينشأ عنه تعميم اعلى وتوحيد اكثر

كمالاً للمعرفة » [٥].

هذا المفهوم هو الطاقة الكهربائية المغناطيسية وتحديدها وصياغتها ، تلك الطاقة التي شرع بها كلارك ماكسويل Clerk Maxwell وهلمهولتز وهيرتز Hertz والتي تشكل اساساً لجميع الدراسات اللاحقة للالكترون والنشاط الاشعاعي والتركيب الرياضي للمبادىء الثلاثة الاخرى.

شرع ماكسويل عمله بدراسة طاقة المجال الكهربائي المغناطيسي مطبقاً قانون حفظ الطاقة. وحيث قنع فارادي بمقايسة آلية لمفهومه المثمر ، فان ماكسويل — وهو رياضي نابغ — اخضع خصائصها للقياس الدقيق. ونجح في تعريف جميع الظواهر الكهربائيـــة والمغناطيسية التي يمكن التيقن منها تجريبياً ، محدداً طبيعتها وكمياتها بالاستناد الى ما هو ملاحظ بالخبرة ، ومتوصلاً في النهاية الى ان سرعة انتقال القوى الكهربائية المغناطيسية يجب ان تكون ذات سرعة الضوء طالما ان الضوء ذاته ليس سوى شكل خاص لمثل هذه الحركات الموجية. « انه لمن الصعب ان نتجنب الاستنتاج بأن الضوء قوامه التموجات المستعرضة لذات الوسط الذي هو سبب الظواهر الكهربائية والمغناطيسية » [٦]. وقد تحقق هرتز من حسابات ماكسويل بالاعتماد على التجارب المفصلة : فأثبت الصفة الاساسية للمجال الكهربائي المغناطيسي وطاقته. وظلت « معادلات ماكسويل » التي تعبر عن هذه العلائق المنتظمة هي الاساس للتركيب الرياضي الجديد. وقـــد وصفها اينشتاين بأنها أهم حدث في الفيزياء منذ ايــام نيوتن. فهي لا تعبر عن الاشعاع الكهربائي المغناطيسي والتموجات الضوئية معاً فحسب — والاثنان يختلفان بطول الموجة فقط — وبالتالي فان الظواهر الكهربائية والضوئية تخضع الى ذات المعادلة — بل هي تمثل تركيب مجال الاشعاع وتمكننا من التنبوء عن التغيرات في ذلك الحقل. ان جميع التطورات المستجدة في النظرية الفيزيائية تصل الى اعتبار ان اشعاع الطاقة ضمن مجال ذي تركيب خاص هو النموذج الاساسي للفعل الذي تم اكتشافه حتى الآن في الطبيعة. وتعبر

معادلات المجال عن قوانين هذا النوع من الفعالية الاساسية والشاملة .

المفاهيم المستجدة في الفيزياء

بدا صوب نهاية القرن ان النظرية الفيزيائية تأخذ شكلاً ثابتاً مكتملا . فكل ما لم يكن بمادة وطاقتها الحركية — تلك الطاقة التي ثبت ان الحرارة مثال من امثلتها — كان طاقة حركة الأثير . وكانت مختلف اشكال الطاقة قليلة التحويل الى بعضها البعض دون تغيير في الكمية . وفي هذا النظام الشديد التماسك من المادة والطاقة والأثير وجد مكان لكل ظاهرة طبيعية معروفة . وفي عام ١٨٩٥ انتج رونتجن Röntgen شعاع اكس X بأن قذف هدفاً معدنياً في انبوب مفرغ « بأشعة المهبط » Cathode Rays او بتيارات من الالكترونات . ووجد بيكيريل Becquerel في السنة التالية نفس النماذج من صور الاشعاع في الجواهر ذات النشاط الاشعاعي . ونشطت نشاطاً قوياً دراسة اشعاع الطاقة وبنيان الذرة على اساس الدقائق المادية والتموجات التي يمكن جعلها تخرج منها او تمتصها . اما الطاقة فقد اعتبرت دائماً متلاحقة بعكس المادة وبنيانها الذري . فالاجسام بوسعها امتصاصها او خسارتها بتغير ناعم مستمر . ولكن في عـــام ١٩٠٠ انقاد ماكس بلانك Max Planck الى الافتراض بأن الطاقة ايضاً يجب ان تكون ذرية او ذات صفة حبيبية ، تنتقل بالاشعاع كوحدات غير منقسمة او قنطامات quanta . وقد ظهر ان هذه النظرية الكمية التي جاء بها بلانك ذات اهمية اساسية في التوسع بدراسة الاشعاع والبنيان الذري . وبتطبيقها على اشعاع ذبذبة الضوء فهي تعتبر الشعاع الضوئي سيلا من قنطامات وحدات الطاقة الضوئية او الفوتون اكثر منه حركة موجية متلاحقة . وهي تأخذ مختلف ابعاد موجة الطيف كدرجات مختلفة من الطاقة في الفوتون المعين لكل لون من الالوان . وهذه النظرية الكمية في النور هي احياء بشكل ادق لنظرية نيوتن في الجسيمات الضوئية . وقد وجد انها تفسر بعض المظاهر التي لا

تستطيع النظرية الموجية ان تفسرها. ولكنها لا تستطيع تفسير ظواهر أخرى كانحراف الاشعة الضوئية او انكسارها حول حواجز صغيرة وهي التي قامت عليها النظرية الموجية قبل قرن. والنور يسلك في بعض العلاقات كسيل من الوحدات الضوئية. ويسلك في علاقات أخرى كموجة. وهذا الوضع الذي نضطر فيه الى الأخذ بنظريتين متعارضتين لتفسير مختلف ظواهر الضوء، والذي فيه ان علينا الأخذ بالنظرية الموجية في ايام الاثنين والاربعاء والجمعة، وبنظرية الجسيمات الضوئية في ايام الثلاثاء والخميس والسبت، كان يشكل تحدياً لايجاد فرضية شاملة موحدة. ونشأت المشكلة ذاتها في القنطامات او وحدات المادة: فالالكترونات تسلك لا كدقائق مادية فحسب، ولكن في بعض المناسبات كتموجات ايضاً. وقد دفع هذا التناقض دي بروغلي وشريدنغر لوضع نظرية موجية او ميكانيكا النظرية الكمية التي تحـاول ان تمزج بين المظهرين بأن تعالج المسألة على اساس احصائي. وفي هـذا التطور الاخير للنظرية الكمية تبدو الميكانيكا الكلاسيكية الاقدم عهداً في الدقائق المادية كمثال خاص من ميكانيكا موجية اكثر تعميماً. ووحدات المادة او القنطامات ــ الالكترونات ــ تظهر فيها ذات القوانين المعروفة في قنطامات الطاقة.

كان هذا التقدم في نظرية الطاقة مرتبطاً اشد الارتباط بما كان يقوم به العلماء في نظرية التركيب الذري. ذلك ان معرفتنا للذرات تعتمد على مختلف انواع الجسيمات المشحونة، والاشعاع الذي نجده منبعثاً منها. وعلى اساس هذه الاشعاعات نحاول ان نتوصل رياضياً الى ميكانيكا تفعل في المستقبل وفقاً لتلك الطريقة المعينة بالضبط. ثم نستخدم ذلك التركيب ليوحي لنا بتجارب جديدة. وعندما لا تنتهي تلك التجارب حسبما تنبأت النظريـة نحاول اعادة وضع المعادلات. ولما كنا نلاحظ على هذا الشكل ذرات هي بالدرجة الاولى مصادر اشعاع معقد ــ والخطوط في طيف تلك الذرة هي مثال بارز ــ فان اي تقدم في معرفة الاشعاع يوحي على الفور بحقائق جديدة

عن الذرة. وأفيد نموذج مثمر وضع حتى الآن وهو نموذج بوهر Bohr اشتق من تطبيق النظرية الكمية على اقتراح روذرفورد الذي تقدم به عام ١٩١١ ومؤداه ان الذرة قوامها نواة ذات شحنة موجبة مع الكترون واحد او اكثر ذي شحنة سالبة يدور حولها كما تـدور الكواكب حول الشمس. ووفقاً لفرضية بوهر لا تستطيع الالكترونات الدائرة ان تشع الطاقة الا عندما تقفز الى مدار جديد. وعدد المدارات الممكنة محـدود بالوحدة الكمية للطاقة. وتختلف العناصر الاثنا والتسعون في اللائحة الدورية من حيث امتلاكها من واحد الى اثنين وتسعين الكتروناً دواراً. وقد بقيت هذه الفرضية ناجحة كل النجاح لمدة تزيد عن عشر سنين في تفسير الحقائق الاختبارية. ولكن معادلات بوهر ونموذجه الشمسي اثبتا انهما في غاية الفجاجة والعجز عن تعليل جميع الحقائق المشاهدة. وفوق ذلك كله فان نظرته في الالكترون كجزء مادي دقيق لم يكن بوسعها ان تفسر كيف ان الالكترونات تسلك احياناً كموجات. ولما توسع دي بروغلي في الميكانيكا الموجية بتطبيق النظرية النسبية على النظرية الكمية فانـه امد شريدنغر بتعبير رياضي اكثر انطباقاً عـلى الحوادث التي تقع داخل الذرة. وهكذا تغلبت ذرة شريدنغر عـلى ذرة بوهر. انه من الصعب ان نعبر عن بنيانها في مصطلح بحدود غير رياضية، ولعل في ذلك خيراً، لان «النماذج» الآلية مضللة بمقدار ما هي منيرة. وليست الذرة حسب هذه النظرة نظاماً من الدقائق المادية الدوارة بل شحنة كهربائية مستمرة متراوحة في الكثافة ذات ذبذبة مركبة، ونوع من حجم كروي مكهرب نابض. اما الالكترونات الصادرة فهي تعالج كحزم صغيرة من الموجات او الطاقة المهتزة اكثر منها جزيئيات.

وهكذا فالميكانيكا الموجية بعد ان نظرت بجد الى تعادل المادة والطاقة، وقد سبق لاينشتاين ان وضع حسابات هذا التعادل، فانها اخذت تنظر الى الدقائق المادية القديمة او النقاط المادية كرزم ضيقة من الموجات، او

انظمة من الموجات تتدخل مع بعضها البعض لحد انها تبطل بعضها في كل مكان الا في الموضع الذي تشغله النقطة المادية . والمادة والطاقة تتحولان لبعضهما البعض . وعوضاً عن المبادىء التي تثبت بقاءهما المستقل قام المبدأ الاوسع لحفظ المادة ـ الطاقة .

ان احدى النتائج غير المتوقعة للنظرية الكمية هي ان وضع الكترون واحد وسرعته لا يمكن ان يحددا معاً في ذات الوقت وبالتالي فان سلوكه لا يمكن ان يحسب بدقة . فمن اجل تأكيد وضعه يجب توجيه الأشعة عليه مما يوءدي الى تغيير سرعته . ولمعرفة سرعته يصبح وضعه غير محدد . وتتباين دقة القياسين بنسبة عكسية ، وهي محدودة نظرياً وعملياً بالقنطام الثابت . وان عجزنا عن ان نتتبع حركة الالكترون الفرد مساوٍ لعجزنا عن ان نرى صورة ملونة ابعادها اصغر من طول موجة لونها . وقد صاغ هايزنبرغ استحالة التنبوء عن سلوك اي الكترون فرد ودعاها مبدأ عدم الوثوق او عدم التحديد . وقد جعل هذا المبدأ نقطة ابتداء لكثير من التكهنات المشكوك بها حول انعدام العلية الدقيقة او الحتمية في الطبيعة ، ووسع الى خارج المجال الذري الذي يتعلق فيه . ولكنه يعني من ناحية المنهج ان الفيزيائي لا يستطيع ان يعالج سوى كتل من الالكترونات وفي مصطلح احصائي . ومعادلات الفيزياء الكمية تأخذ بالنتيجة شكل علاقات مرجحة وهي تعبر عن التغيرات الدورية او امواج ارجحية بعض الحوادث . ان مثل هذه القواعد الاحصائية تجعل التنبوء والتحقق ممكنين تحت جميع شروط الملاحظة . لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد . ويتم التثبت منها بسلسلة من الاقيسة المتكررة .

ان الظاهرة الرئيسية التي لم نعالجها حتى الآن في بحثنا عن توحيد العلم الفيزيائي بالاستناد الى مصطلح طاقة الاشعاع هي الجاذبية . ان جمع الميكانيكا والاشعاع معاً من اجل توحيد الجاذبية والكهرباء في « نظرية مجال » شاملة كان الدافع الاساسي في جميع عمل اينشتاين . وهو عندما وضع نظريته

الخاصة في النسبية عام ١٩٠٥ ، فانه قدم مخططاً عاماً لحركة الاجسام بما في ذلك تلك التي لها سرعة تقارب سرعة الضوء والتي تنهار الميكانيكا الكلاسيكية عندها . وتبدو قوانين نيوتن كحالة خاصة للسرعة الابطأ . وكانت « نظرية اينشتاين الخاصة » مقصورة على الحوادث التي تقع في انظمة ذات حركة متسقة مستقيمة الخطوط كالتي ينطبق عليها قانون نيوتن في العطالة . وفي عام ١٩١٧ وسع نظريته العامة في النسبية لكي تنطبق على انظمة جميع أنواع الحركات ووضع المعادلات لمجال الجاذبية .

ابتدأ اينشتاين من النتائج السلبية لتجربة ميكلسون ــ مورلي Michelson-Morley التي حاولت ان تكتشف التغيرات في سرعة الضوء الناشئة عن حركة الارض المطلقة خلال الوسط المفترض وهو الاثير ، فوضع مبدئين : اولاً ان سرعة الضوء ثابتة لا تؤثر فيها الحركة النسبية الجارية بين الملاحظ ومنبع الضوء . ثانياً وبصورة أعم ان قوانين الفيزياء لا تتغير ــ بفعل سرعة النظام الذي تقع فيه الحوادث . فهي كلها واحدة في جميع الانظمة المتناسقة وتتحرك باتساق بالنسبة الى بعضها البعض . وقد ثبت هذا المبدأ في الميكانيكا منذ ايام غاليليو ، وشمل الآن علم التحريك الكهربائي ايضاً . ويبدو على وجه التأكيد ان اشياء كثيرة مدهشة تقع في نظام آخر يتحرك بسرعة كبيرة بالنسبة للمشاهد ، حتى ليبدو ان هناك تقلصاً في كل شيء في ذلك النظام الآخر في اتجاه حركته ، ويبدو سير الساعات فيه ابطأ . اما بالنسبة للمشاهد في النظام الآخر فانه يرى عين الاشياء في نظام المشاهد الاول . ولكن اذا اخذت بعين الاعتبار الحركة النسبية بين النظامين وطبقت القواعد الصحيحة ــ اي قوانين لورنتز في التحويل ــ فالقوانين الفيزيائية المعروفة كمعادلات ماكسويل مثلاً ، تصح في النظامين بعد هذا التحويل . اي ان قوانين الفيزياء ثابتة فيما يتعلق بالتحويل اللورنتزي . ويتضح على الطريقة ذاتها ان قوانين الميكانيكا هي ذاتها في النظامين حين تحول الحركات الظاهرة في النظام الواحد بصورة ملائمة بالاستناد الى القواعد الكلاسيكية

في التحويل . وثمة نتيجة أخرى للنظرية الخاصة في النسبية هي انعدام التميز الاساسي بين الكتلة والطاقة . فالطاقة ذات كتلة والكتلة تمثل الطاقة ، وكلتاهما تتحولان الى بعضهما البعض وقد جرى حساب تعادلهما بكل دقة .

وتمضي النظرية العامة في النسبية الى البحث في الانظمة ذات الحركة المتسارعة ازاء بعضها البعض . فمثل هذه الانظمة متماثلة في السلوك والبنيان ولها مجال جاذب . وهكذا فان معادلات مثل هذه الحركة تصف فعل القوى الجاذبة . وقد وضعت معادلاتها في الرياضيات المعقدة لحساب المتجهات العامة . فالجاذبية تعتبر لا كقوة جاذبة كامنة في الكتل ، وانما كخاصة لمجال ذي بنيان معين تميل الكتل فيه الى التحرك باتجاه النقطة ذات الضغط الاقل . وكانت مشكلة اينشتاين ان يجد النظام المتناسق ، او نوع « المكان » الهندسي الذي يمكن ان يصف ذلك البنيان . فوضع نظاماً لا — اقليدياً او « ذا سطح محدودب » حيث اشعة النور فيه — باتباعها الطريق الاقصر — تنحرف او تحيد حين تمر بقرب كتل كبيرة كالشمس . ولا بد من الملاحظة ان النتائج التجريبية للنظرية العامة في النسبية لا تختلف الا في بضع نقاط عن نتائج الميكانيكا الكلاسيكية ، مع ان الملاحظة قد ثبتت نظرية النسبية في هذه النقاط . وميزتها الرئيسية هي البساطة الرياضية والتماسك في افتراضاتها الاساسية .

ان معادلات اينشتاين لمجال الجاذبية ما زالت مختلفة تماماً عن معادلات ماكسويل للمجال الكهربائي المغناطيسي . والجاذبية بذلك المعنى لم تتوحد رياضياً مع النظرية الكهربائية في المادة والطاقة . وقد أعلن اينشتاين عدة مرات « نظرية مجال عامة موحدة مبنية على نظام جديد متناسق او نوع من المكان ، وكان يأمل ان يستنتج منه المعادلات الكهربائية المغناطيسية ومعادلات الجاذبية معاً كأمثلة خاصة . ولكن اتضح ان المهمة أصعب مما توقع ونظرية « فيزياء المجال » الشاملة لم تبن بعد . وما زال ذلك التوحيد النهائي ينتظر التحقيق .

ان أهمية هذه التعميمات بديهية . فالعلم الحديث ابتدأ مع محاولة تحليل جميع الظواهر بارجاعها الى سلوك بعض العناصر النهائية المقومة التي تتحد مع بعضها من اجل تشكيل مختلف المركبات . كانت هذه العناصر في العالم النيوتوني كتلاً وكانت قوانينها قوانين الحركة . اما اليوم فالعناصر تبدو امواج طاقة في مجال كهربائي مغناطيسي ، وقوانينها هي قوانين تكوين مثل هذا المجال وسلوكه . واجزاء النظرية الفيزيائية المختلفة ، كلها في حالة تبدل سريع : فالنظرية الكمية ما زالت تتضمن امكانيات للتطور تفوق الوصف ، وتحليل بناء نواة الذرة يتقدم تقدماً كبيراً . وليس هنالك من نموذج ذري يطابق الوقائع تمام المطابقة ، وربط المادة والجاذبية في نظرية مجال موحدة هو ملك المستقبل . وما زال هنالك كثير من التناقض بين النظريات في ما بينها من جهة وبين النظرية والتجربة من جهة ثانية . ولكن لئن كانت رؤيا القرن الثامن عشر لتركيب ميكانيكي رياضي كلي بالغة الفجاجة ، وعاجزة عن ادراك التحليل المعقد لجمع الحقائق كلها تحت نظرتها الشاملة ، فان مبادئها الاساسية في النهج والاتجاه ، وهي المبادىء التي حافظت بثبات عليها ، والتي عمقت وتوسعت في السنين الحديثة ، قد قطفت ثمارها : فنظامنا الطبيعي الحديث قد يكون اكثر تعقيداً بكثير لكنه اكثر شمولاً واكثر ثباتاً من اي وقت سابق .

وليس مما يثير الاستغراب ان تحدث هذه الثورة في النظرية والمفاهيم الفيزيائية مقداراً كبيراً من التفكير الفلسفي ، حول الصور الجديدة المقترحة للعالم ، وحول طبيعة العمل العلمي ذاته . فمن جهة بنيت تكهنات في تفسير الكون ما لبثت ان تداعت اثر اكتشاف جديد او تغير في النظرية . ومن جهة أخرى شرع الفلاسفة والعلماء معاً بتحليل نقدي دقيق لوظيفة النظرية العلمية وطبيعتها بصورة عامة ، وللصيغ الرياضية للنظرية الفيزيائية بصورة خاصة . اما النظرة القديمة الزاعمة بأن العلم النيوتوني كان بمثابة قراءة مباشرة لبنيان الطبيعة فلم تعد تقف امام النظريات العلمية الجديدة .

فمن الواضح تمام الوضوح ان النظريات والمفاهيم العلمية تتغير مع الزمن. وان من يذهب اليوم الى ان اياً من الافكار الحديثة يعبر عن «الاشياء كما هي في الحقيقة» هو انسان جريء. فمن الواضح الآن ان الوظيفة الاولى للنظرية والفرضية هي تنظيم الاكتشافات التي سبق ان توصل العلم اليها، واقتراح اسئلة جديدة تطرح على الطبيعة. اما اذا كانت افكارنا المنسقة ذاتها تمثل اي شيء موجود في الطبيعة، والى اي حد، فأمر ثانوي تختلف فلسفاتنا العلمية حوله. واما ان تكون معادلات الموجات الراجحة بالغة التجريد فأمر واضح. واكثر الفيزيائيين يكتفون الآن بعدد من المعادلات الرياضية التي تتنبأ عن الحوادث في حقل الاشعاع. وقد توقفوا عن التطلع الى نموذج ميكانيكي للذرة يمكن ان ترتسم صورته في المخيلة. وهذا النمو في موقف وضعي وظيفي ازاء النظرية العملية، هو مظهر رئيسي لفلسفاتنا العلمية اليوم. فهي تبدي اهتماماً متزايداً بما لصفة العلم وكيفية صنعه وبالمناهج والاساليب اكثر من نتائج الساعة.

التفسير الآلي في علم الحياة

بينما كان علما الفيزياء والكيمياء يصيغان التعميمات التي توصلا اليها، كانت ذات المبادىء الآلية في التفسير تدخل علوم الحياة. وقد عني هذا في علم الحياة تفسير جميع اعمال العضويات الحية بمصطلحات كيماوية خالصة. وكان الكيماوي الالماني ليبيغ **Liebig** رائداً في الكيمياء العضوية. وقد ادخل مع تلميذه يوحنا مولر **Johannes Müller** والعالم الفرنسي كلود برنار دراسة كيمياء الكائن الحي في منتوجاتها وعملياتها. ولم يكن بعد هذه البداية سوى خطوة لفكرة تحري الحياة كسلسلة من التفاعلات الكيماوية المعقدة. اما الاسماء فيكثر تعدادها. فجاك لويب **Jacques Loeb** مثلاً يعتبر بالنسبة للامريكيين رمزاً للمآثر التي تمت في علم الحياة التجريبي وما يتوقع ان يتم فيه. ويبدو ان التجارب كانت تشير الى نتيجة مؤداها ان

جميع الافعال العضوية في الاشكال الدنيا للحياة على الاقل ، في اجزائها وفي سلوكها الكلي معاً ، يمكن تفسيرها بمصطلح كيماوي فحسب . وقد عبر عن ذلك لويب بقوله : « العضويات الحية هي آلات كيماوية قوامها الرئيسي مادة صمغية وتمتلك خاصية المحافظة على ذاتها وتوليد ذاتها من جديد .. والفارق الاساسي بين المادة الحية والمادة غير الحية هو هذا : فالخلية الحية تكون مادتها الخاصة المعقدة في مركبات بسيطة غير معينة تجدها في الوسط المحيط بها . بينما البلور يجمع ببساطة الجزيئات الموجودة في محلوله الزائد الاشباع . وهذه القوة التركيبية التي تحول احجار بناء صغيرة الى مركبات معقدة خاصة بكل عضوية هي ، سر الحياة ، او بالاحرى احد اسرار الحياة »[٧] . ويؤكد امثال هؤلاء من علماء الحياة ان جميع افعال أية عضوية من العضويات من ادناها الى اعلاها يمكن ارجاعها الى تفاعلات كيماوية ذات نوع معين .

فالحياة في عملياتها هي كيماوية خالصة . واذن يجب ان تكون كذلك من حيث نشأتها ايضاً . وقد تولد النسل في عضويات مزدوجة الجنس بواسطة تطعيم اصطناعي في البيضة الخلية دون وجود اية بيضة ذكرية . وبمثل هذه الوسائل تولدت حيوانات معقدة كالضفدعة مثلاً من بيضة الانثى وحدها . ويعتبر معظم علماء الحياة ان خلق الحياة الفعلي من مادة غير حية شيء يمكن ان يتم في المختبر حالما يمكن عزل المادة الكيماوية المنظمة او الانزيم وتركيبها . « لم تكن نشأة الحياة حادثاً مفاجئاً وقع قبل ملايين السنين دون ان يتكرر بعد ذلك . وانما هي امر يستمر مكرراً ذاته في مراحله الاولى كل وقت وهو يحدث في جيلنا .. فلو حصلت لدينا المادة واشكال الطاقة تحت الشروط الملائمة كان حتماً للحياة ان تتولد »[٨] .
« ان الغاية النهائية لجميع العلوم الفيزيائية هي تصوير جميع الحوادث بشكل تجمع الاجزاء النهائية وتفرقها . ولما لم يكن هنالك من انقطاع بين المادة التي تشكل العالم الحي وغير الحي كان بالامكان التعبير عن هدف

علم الحياة بذات الطريقة »[٩].

صحيح ان هنالك عدداً قليلاً من علماء الحياة المعارضين الذين يشعرون ان هذه الثقة هي سابقة لاوانها نوعاً ما. ولكن لما كانت نظرياتهم سلبية بكاملها، وقائمة على اساس انكار ان الافعال الحية كلها قابلة للتفسير في مصطلح كيماوي، ولما كانت الاقتراحات التي يقدمونها من الامور الاخرى اللازمة غامضة كل الغموض، كان من الطبيعي ان ترفض الاكثرية الكبيرة الاصغاء لأناس ينكرون امكان قيام علم حياة. فالتفسير الآلي يبدو البرنامج الوحيد للبحث في حين ان «المذهب الحياتي» الذي يشدد بالاضافة على نوع من «مبدأ للحياة» كعامل تفسيري لا يستطيع المفاخرة بمثل هذه المآثر التجريبية الرائعة.

اما الافكار المستجدة في الفيزياء فلم يتح لها حتى الآن سوى التطبيق العرضي في علم الحياة. والمقايسات بين الحقل الكهربائي المغناطيسي، والانظمة المرتبة لذاتها التي تتم ضمنها الافعال الكيمائية العضوية قد اوحت بالفعل ان الكائنات الحية يمكن معالجتها معالجة مثمرة كأشكال كهربائية معقدة. وقد ايدت هذا الامل التجارب التي اجريت على الاحوال الكهربائية للعضوية واشكال اشعاعها كأمواج الدماغ؛ ويبدو مستقبل الفيزياء العضوية مستقبلاً باهراً جداً.

وبصورة أعم فان الفيزياء الحديثة بتشديدها على الصفة النظامية والبنيان العضوي في حقلها الخاص بها مالت الى تحطيم التمييز القديم بين ما هو «غير عضوي» وما هو عضوي. وهي من حيث الطريقة ايضاً تنضم الى علم الحياة: ان يتبع كلا العلمين طريقة احصائية مماثلة. وعلى ذلك فقد سهل على الفلسفات المعاصرة ذات الاتجاه الطبيعي ان تضع العمليات الحية في مكانها الملائم ضمن العالم الجديد القائم على انظمة الطاقة: وهكذا مثلاً يستطيع هوايتهد Whitehead ان يعرف علم الحياة بأنه دراسة

العضويات الاكبر والاكثر تعقيداً بينما الفيزياء هي دراسة العضويات الابسط والاصغر . وكما ان عالم الحياة التجريبي يحلل افعال الكيمياء العضوية لا بعزلها عن بعضها البعض وانما باعتبارها عوامل في الوسط المعقد لنظام حي او عضوية ما ، هكذا عالم الفيزياء اخذ الآن يعالج العمليات التي يتحراها كعوامل ضمن اطارها من حقل الاشعاع . واذا نظرنا وراء مجرد الحدود الذرية كما عرفت في الفيزياء الآلية في القرن التاسع عشر ، وفي علم الحياة الآلي ، لوجدنا ان اياً منهما لا يهمل الصفة « العضوية » للنظام الذي يحلله . ولكن كلا منهما يبحث بنشاط مضاعف عن العمليات الابتدائية او الآلية التي تسيطر على ذلك النظام . هكذا أخذت الحاجة الى المعارضة « الحيوية » في علم الحياة تختفي امام التحليل الوظيفي الواسع ولم تعد الخصائص والافعال العضوية المميزة للاشياء الحية أموراً محيرة خارجة عن القياس ولا مكان معقول لها وسط طبيعة آلية محضة . بل هي مجرد تعقيدات خاصة للصفات الموجودة بصورة كلية في جميع انظمة الحوادث الطبيعية .

التحليل الآلي في علم النفس

ان آخر حقل ادخل فيه التفسير الطبيعي على اساس تجريبي كان حقل السلوك الانساني اي علم النفس . فرجال كهارتلي Hartley في القرن الثامن عشر قاموا ببداية فجة ، لكن تأخر علم الحياة حال دون الكثير من العمل المثمر . فاذا نظر الى علم الحياة الآن على انه فرع بالغ التعقيد من الكيمياء ، فان معظم التجريبيين ينظرون الى علم النفس كفرع من علم الحياة او الفيزيولوجيا . لقد تقدم علم النفس التجريبي كعلم طبيعي على يد اطباء عالجوا المشكلة بكاملها من زاوية النظرة الفيزيولوجية . وكان وندت Wundt في المانيا ووليام جيمس William James في امريكا الرائدين في هذا المضمار . فمشكلة علم النفس البيولوجي اصبحت عند جيمس اكتشاف

التغيرات الفيزيولوجية في الجهاز العصبي ، واعتبارها آلة السلوك الانساني والحياة الانسانية . وقد دفع السلوكيون الامريكيون تحت قيادة جون ب. واتسون John B. Watson هذا الاتجاه الى اكثر اشكاله تطرفاً . فجعلوا من علم النفس دراسة التفاعلات الفيزيولوجية للعضوية الانسانية بكاملها . وعلمهم يحاول ان يرجع الطبيعة البشرية لا الى احساسات وافكار كما حدث في القرن الثامن عشر ولكن الى تفاعلات بيولوجية تتم في الجهاز العصبي بفعل دوافع معينة .

وقد أكد السلوكيون ان الحياة النفسية بكاملها — حتى في أعلى مراحلها من الفكر التأملي — يمكن ان تدرس وان تصاغ قوانينها بالاستناد الى مصطلح البنيان الفيزيولوجي وفعالية الجسم :

« ان علم النفس كما ينظر اليه السلوكيون هو فرع موضوعي تجريبي خالص للعلم الطبيعي ولا تزيد حاجته الى الاستناد الى الشعور عن حاجة علوم الفيزياء والكيمياء الى ذلك .. وهذا الاقتراح الرامي الى اهمال حالات الشعور كمواضيع لائقة للبحث في ذاتها ، سيزيل الحاجز القائم بين علم النفس والعلوم الاخرى . فاكتشافات علم النفس تصبح الوظائف الملازمة للبناء العضوي كما تصبح قابلة لأن تفسر بمصطلح فيزيائي كيمائي » ١٠ .

وبالنسبة لمثل هذا العلم يمكن تعليل الفكر كسلسلة من ردود الفعل تقع في الحنجرة حاسة الكلام ، وهي في ذاتها تعتمد على آليات في الجهاز العصبي المركزي .

« انه لا يختلف في جوهره عن لعبة التنس او السباحة او أية فعالية علنية أخرى ، في كونها مخفية الا عن الملاحظة العادية وكونها اكثر تعقيداً واكثر اختصاراً في ذات الوقت من حيث اجزاؤها بمقدار لا يستطيع احدنا ان يتصوره مهما كان جريء الخيال » ١١ .

على اساس مثل هذه النظرة يأتي الكائن البشري الى العالم كمجموعة

من ردود الفعل مهيأة للانطلاق بفعل الدوافع الطبيعية . وتعمل عدة دوافع مختلفة خلال الحياة من الخارج والداخل لقولبة هذه الافعال وتركيزها ضمن سلاسل طويلة من العادات . والعملية بكاملها هي في النهاية تعديل فيزيائي كيمائي للجهاز العصبي . ولعلنا واجدون عند لويب Loeb اكثر الأقوال تطرفاً عن مثل هذا التفسير الكيمائي للافعال الانسانية .

« ان اسمى افصاح عن الاخلاق ، اي الحالة التي تبدي فيها الكائنات البشرية استعدادها لتضحية حياتها من اجل فكرة لا يمكن فهمه ، لا من وجهة نظر المنفعة ولا من وجهة نظر الأمن الأخلاقي الداخلي . ذلك انه من الممكن تحت تأثير بعض الافكار ان تقع بعض تغيرات كيماوية ــ كحدوث بعض الافرازات الداخلية مثلاً ــ فيزداد التحسس ببعض الدوافع الخارجية الى درجة ان مثل هؤلاء الناس يصبحون عبيداً لبعض الدوافع تماماً كما ان الحيوين قشري الجلد يصبح عبداً للنور عندما يضاف ثاني اكسيد الكربون الى الماء . ومنذ ان نجح بافلوف Pawlow وتلامذته في جعل الكلب يفرز اللعاب بواسطة اشارات ضوئية او سمعية ، لم يعد من المستغرب عندنا قط ان يكون ما يسميه الفيلسوف « فكرة » عبارة عن فعل قادر على احداث تغيرات كيماوية في الجسد » [١٢] .

غير ان علم النفس التجريبي قد فقد اليوم معظم هذا الهذر المبني على الثقة بالذات . ونسيت التشبثات السلبية التي جاء بها اوائل السلوكيين Behaviorists . لكن موقفهم البيولوجي وطريقتهم ووجهة نظرهم لاقت قبولاً عاماً ، على الاقل في امريكا . فمعظم السيكولوجيين العلميين اليوم « سلوكيو » المنحى في استعمال طرائق العلم التجريبي ولدراسة السلوك الانساني الملاحظ علينا . وقد ذهبوا من اهتمام اولي بالمقومات الاولى للفعالية ، الى القضايا الوظيفية التي تعالج تفاعلها ودمجها في اعمال المؤالفة المعقدة التي تقوم بها العضوية ازاء محيطها . فتحليل السلوك على المنحى الذري وارجاعه الى اجزاء دقيقة لم يتمكن من التقدم بعيداً دون

ان يأخذ بعين الاعتبار الانماط الواسعة التي تتعاون تلك الاجزاء ضمنها . ثم ان ذات التشديد على الوظائف التي تقوم في العمليات الاكثر بساطة ، من التي يشملها نظام او حقل معقد ذلك التشديد الذي رأيناه يبرز في علمي الفيزياء والبيولوجيا افصح عن ذاته هنا في حركات كالتحليل النفسي Psychoanalysis وسيكولوجية جيشتالت Gestalt . ولم تقنع الفئـة الاخيرة بصورة خاصة ، بما يقنع به معظم نقاد الطريقة التحليلية في علوم الحياة — من اكتفاء بمهاجمة صحة التحليل الذي يتناول ادق الاجزاء والذي يرجع الامور الى عواملها . بل جاءوا بمجموعة من الادلة التجريبية لدعم الرأي القائل بأن العضويات تستجيب لا للدوافع المنعزلة فحسب وانما للاشكال المعقدة او انماط العلاقات في حقل السلوك . وعلى هذا الغرار يوسع علم النفس طرائقه لتشمل تحليلاً وظائفياً في حقله .

تطبيق الطريقة التجريبية على نشأة الأشكال الحاضرة

يحاول العلم بالاستناد الى هذه المبادىء ان يفسر عمليات الطبيعة التي تلاحظ اليوم . وقد جرت محاولة تطبيقها — قبل ان تأخذ شكلها الحاضر بوقت طويل — على اصل العالم وتطوره وجميع الاشياء التي فيه . وهنا كان القرن التاسع عشر يفعل اكثر من توسيع نطاق نظام الطبيعة النيوتوني . فقد كان يطبق طرائقه على حقل جديد تمام الجدة . وقد جاء الحافز على ذلك كما رأينا ، من ادراك اهمية التاريخ في العلوم الاجتماعية . ولكنها لم تصبح دقيقة ومثمرة الا عندما طبقها العلماء لا الشعراء الرومانطيقيون . وهنا كان ترتيب التقدم من علم الفلك حيث ابتدأ التفسير الرياضي للطبيعة الى حقل الانسان . ولما كان مثل هذا التفسير الطبيعي لاصول الاشياء اكثر اجدة ، وكان قد تم بسرعة اعظم ، فان المؤالفة التالية لمجموع اعتقادات الناس كانت اصعب وأدت الى كفاح وجدل عنيفين . وعلى ذلك فالارجح صحة القول بأن التغيرات الفكرية الرئيسية التي تمت في القرن نتجت عن محاولة

الناس المؤالفة بين اعتقاداتها القديمة وبين الفكرة الجديدة حول نمو وتطور كليين. ففكرة التطور غيرت خارطة العالم الفكرية بكاملها، اولاً في الفلك، ثم في علم طبقات الارض، ثم في علم الحياة، وأخيراً في العلوم الاجتماعية. وكانت نقاط الاحتكاك الرئيسية اولاً في حقل الدين، حيث زاد في صعوبة الامر ما سبق تحقيقه من مؤالفة بينه وبين مفاهيم العالم النيوتوني الثابت. ثم في الاقتصاد والاخلاق اللذين ما زالا حتى اليوم ينفران من قبول جميع النتائج الكاملة للاعتقادات العلمية الجديدة.

تطور النظام الشمسي

ان اول مفهوم علمي عن اصول الاشياء اخذ شكله النهائي في علم الفلك. اذ نشر لابلاس Laplace — الذي تقفى خطى نيوتن — «رسالة في الميكانيك السماوي» Treatise on Celestial Mechanics عام ١٧٩٩ وهي صورة عن «مبادىء» نيوتن، زادت توسعاً وغنى بما يفوق الوصف. وكان يطمع في ان يقدم «حلاً كاملاً للمشكلة الآلية الكبيرة التي يبسطها النظام الشمسي، وان يجعل النظرية مطابقة للملاحظة بحيث لا يعود للمعادلات التجريبية مكان في الجداول الفلكية»[١٣]. لكنه عالج ايضاً مشكلة اخرى استبعدها نيوتن، وهي أصل النظام الشمسي وتطوره حتى وصوله الى حالته الحاضرة. فقد اعتقد نيوتن ان الله صنع النظام الشمسي وقوانينه في دقيقة واحدة من الزمان. فهو آلة ولكنها آلة خلقها الله وله من وراء ذلك هدف واضح. وقد سبق ان اقترح بوفون ان الشمس وجدت في الاصل وحدها وان نجماً مذنباً وقع عليها فكان ذلك بدء دورة في المادة تطورت الكواكب منها. وتطبيقاً لاقتراح طرحه كانط عام ١٧٥٥ تقدم لابلاس بفرضيته السديمية. فالنظام الشمسي وجد في الاصل كسديم كبير ذي نقطة مركزية. وقد نجم عن برود هذا السديم الغازي ان تكثف الى حلقات دائرية ذات مركز واحد، شكلت بدورها

قطعاً سديمية جديدة نشأت عنها الكواكب . ومع ان هذه النظرية عدلت كثيراً من حيث تفاصيلها ، وبالرغم من انه قد أضيف اليها « فرضية كوكبية » مقابلة تبدو في ظاهرها اقرب شبهاً لما نستطيع ملاحظته في مختلف القطع السديمية الحلزونية في السماء ، فان علماء الفلك قبلوها بصورة عامة . وتقوم اهميتها على نظرها الى الظواهر السماوية كعمليات تطورت على مر الزمان اكثر منها حوادث تتكرر بصورة ابدية . ويروى ان نابليون سأل لابلاس عن مكان الخالق في هذه النظرية ، فأجاب في خيلاء « يا صاحب الجلالة لست بحاجة الى تلك الفرضية » . فالكواكب لا تقل عن العناصر او عن الحياة ، في كونها نتاج التطور .

تطور الأرض

اعطت فرضية لابلاس علماء طبقات الارض قاعدة لعلمهم في وصف المراحل التي أدت الى ظهور الشكل الحالي للارض من حالتها الاصلية المتأججة . وحوالي نهاية القرن الثامن عشر قام كل من جيمس هاتون James Hutton ووليام سمث بدراسات صبورة ، دقيقة ومفصلة في المتحجرات وتوزيعها ، وفي انجراف الارض والافعال الاخرى للمياه ، وجمعا كمية كبيرة من المعلومات التي يمكن التوصل الى تعميمات بالاستناد اليها . وشدد هاتون بصورة خاصة على القول بأن الحاضر هو مفتاح الماضي ، وان جميع التغيرات الماضية على وجه الارض يمكن تفسيرها لا كنتيجة لكوارث كبرى — كما كان الاعتقاد الشائع — ولكن كنتيجة « لأسباب ما زالت تفعل حتى الآن » . وكما ان قشرة الارض تتغير اليوم بفعل الامطار ، والانهار ، والبحر ، والتفسخ الكيماوي ، والاضطرابات الداخلية ، هكذا تغيرت المحيطات دوماً وتراكمت مختلف الطبقات فوق بعضها . وقد أخذ هذه النظرية في التماثل شارل لايل Charles Lyell وجعلها قاعدة لكتابه « مبادىء علم طبقات الارض » Principles of Geology

الذي بعد ان نشر عام ١٨٣٠ طبع العقل العلمي بالفكرة القائلة بأن حالة الاشياء الحاضرة انما تعود لفعل اسباب طبيعية ثابتة خلال حقب طويلة من الزمن. وقد استشهد لايل في الصفحة الاولى من كتابه بالمقطع التالي من بليفير Playfair « وسط جميع دورات الارض كان فعل الطبيعة متماثلاً وقوانينها هي الأمور الوحيدة التي قاومت الحركة العامة. فالأنهار والصخور والبحار والقارات قد تغيرت جميع اجزائها. لكن القوانين والقواعد التي تحكم تلك التغيرات ظلت ابداً على حالها »[١٤]. وقد أخذ لايل بتطبيق هذا المبدأ على جميع الحوادث الجيولوجية. وكانت النتيجة انه أدخل نظاماً وانسجاماً حيث كانت تخيم الفوضى من قبل.

ولم تكن الاهمية الوحيدة لهذا العمل، تلك التي تخيلها دارون وهي كون مبدأ التماثل هذا — اي تفسير الماضي باعتباره مماثلاً للحاضر بقواه الطبيعية — « قد عدل كامل الاتجاه العقلي عند الانسان، وجعل التطور الماضي ذا الاهمية الاساسية في العلم »، بل كان من الضروري لمؤيدي هذا المذهب ان يسلموا بوجود احقاب زمنية لا يمكن حسابها وذلك من اجل تفسير تشكل الطبقات المترسبة بفعل اسباب ما زالت حتى الآن تفعل يومياً »[١٥]. أما فكرة نيوتن بأن العالم وكل ما فيه خرج الى الوجود قبل بضعة آلاف من السنين بمجرد أمر من الخالق فقد اصبحت مستحيلة. وحل محلها ضرورة الاعتقاد بأن عصوراً من التطور لا نهاية لها قد سبقت الحاضر. وكما ان برونو Bruno وضع العالم وسط عوالم لامتناهية فان لايل وضعه وسط زمن لاحد له. ويذهب علماء الجيولوجيا المعاصرون الى ان اقدم الصخور التي ترجع للعصر الذي لم تظهر الحياة فيه او ما قبل هذا العصر قد دامت بين ٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠ و ١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ سنة.

تطور أشكال الحياة

لم تكن هنالك سوى خطوة واحدة لأكبر تغير ثوري على الاطلاق وهو

تطبيق مبدأ التماثل على علم الحياة ونشأة الاشكال الحاضرة فيها . ولقد سبق ان أحيا الناس في القرن الثامن عشر الافكار اليونانية القديمة القائلة بأن الاجناس الحية الحاضرة هي ثمرة عملية طويلة من النمو . لكن النظرة المقبولة كانت نظرة العالم المصنف السويدي لينيوس Linnaeus القائل : « اننا نقر وجود انواع بعدد الأزواج التي خرجت من يدي الخالق » [١٦] . وان الانواع بقيت ثابتة اطلاقاً منذ خلقها الذي جاء وصفه في سفر التكوين . والتغير الوحيد الذي وقع هو زيادة اعدادها لا تغير اصنافها . ليس هنالك من جنس جديد Nulloe species novoe – تلك نظرية لاءمت العالم النيوتوني كل الملاءمة . لكن هذه النظرية كانت تتعرض الى هجمات من جهات عديدة . فالعلماء الطبيعيون كبوفون وايرازموس وداروز – جد شارلز داروز – وجوفروا سانت هيلير ، خصم كوفييه ، واحد الآخذين بموقف لينيوس ، والشعراء الرومانطيقيون والفلاسفة امثال غوته واوكن وشيلنغ حاولوا جميعاً ان يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة . وكان اكبرهم جميعاً لامارك صديق بوفون وهو عالم اختصاصي في النبات في حديقة النباتات بباريس . حاول لامارك ان يضع نظرية تفسر تطور الأنواع تفسيراً علمياً ذلك التطور الذي لا يمكن فهمه دون مثل هذه النظرية . وقد أخذ بأفكار بوفون الذي ذهب الى ان البيئة تؤثر مباشرة على الحيوانات لتنتج اشكالاً جديدة . فهذبها وأكد ان مثل هذه التغيرات هي نتيجة تآلف مع محيط متغير ينتقل الى النسل :

« ١ – تميل الحياة دون توقف ان تزيد بفعل قواها الداخلية حجم كل جسم يمتلكها ، وان تزيد قياسات جميع اجزاء الجسد الى حد تتوصل اليه . ٢ – ان انتاج عضو او جزء جديد ينشأ عن حاجة جديدة يستمر الشعور بها وعن الحركة الجديدة التي تبدأ وتستمر بفعل هذه الحاجة . ٣ – ان تطور الاعضاء وطاقتها او قوتها على العمل لها دائماً علاقة مباشرة باستعمال هذه الاعضاء . ٤ – كل ما اكتسب او تعدل في تنظيم الافراد اثناء حياتهم

يحتفظ به الجيل ثم ينتقل لافراد جدد يتحدرون من اولئك الذين وقعت لهم هذه التغيرات »[١٧] .

كان هذا مبدأ تماثلياً ، الا ان لامارك لم تكن لديه فرصة للتوسع في الملاحظة والتجريب . وكانت هنالك عدة حقائق واسباب — وخاصة الزمن المحدود الذي كان يقال حينئذ انه عمر العالم اذ كان يفترض ان العالم خلق في العام ٤٠٠٤ ق . م — ادت الى رفض علماء الطبيعة لنظرياته . ولكن عندما أحدث لايل ثورة في الجيولوجيا ، وهدم كل ثقة في مذهب الشريعة الموسوية عن تكوين العالم ، فان فكرة التطور العضوي برزت للوجود من جديد . وبقي ان يتوطد امران : اولاً بحث مفصل في توزيع اشكال الحياة المتحجرة والحية التي يمكن ان ترسم صورة تطور الاجناس في الزمان . ثانياً نظرية يمكن التثبت منها تعطي تفسيراً علياً لمجرى التطور . وقد حقق هذه الامور الفرد رصل والاس Alfred Russel Wallace وتشارلز داروين Charles Darwin في آن واحد .

جمع داروين خلال ثلاثين سنة بجهد كبير ادلة من جميع الانواع لكي يثبت ان الاجناس قد تطورت خلال الزمان . والمجموعة الكبيرة من الادلة الواردة في كتابه « أصل الانواع » Origin of Species (١٨٥٩) التي استخرجها من التوزيع الجغرافي ومن علم الاحافير النباتية والحيوانية ، ومن علم التشريح المقارن ، ومن علم الأجنة والبحث في التوليد التجريبي ، كانت كافية لاقناع علماء الحياة انه مهما أعطي التطور من تفسير فهو حقيقة لا ريب فيها . وربما كان تفسيره العلي لمجرى التطور اكثر اهمية في موافقة جمهرة العلماء عليه . فلقد احدثت نظرية مالثوس القائلة بأن الغذاء يتزايد بنسبة تقل بكثير عن نسب تضاعف سلالة الحيوان — احدثت انطباعاً قوياً عند داروين . ورأى داروين في ذلك الكفاح المرير من أجل البقاء الذي وجده مالثوس في حياة الانسان الاقتصادية — رأى فيه مفتاحاً للطبيعة بكاملها . فمن الامور المحتمة ان اكثر الافراد المفضلين هم الذين يستطيعون البقاء .

ولما كانت بعض التغيرات عن الاصل تقع باستمرار « فالتغيرات الملائمة تميل للبقاء ، وغير الملائمة للفناء . وبنتيجة ذلك تتشكل انواع جديدة . هنا اخيراً توصلت الى نظرية استطيع العمل بالاستناد اليها » [١٨] . وحين اتجه دارون الى جهود مربي الحيوانات الداجنة ، وجد نفس العوامل تفعل فعلها مع فارق ان الآباء في هذه الحالة ينتخبهم الانسان بصورة مصطنعة . فلو وضعت محل تربية الحيوانات الصراع الطبيعي من اجل الوجود ، والانتخاب الطبيعي وبقاء الانسب الذي يتبع ذلك ، لوجدت فيه مفتاح علة التطور .

وقد يزمجر اللاهوتيون غضباً حين يعمد دارون الى تطبيق الافكار ذاتها على « نشأة الانسان » كما فعل عام ١٨٧١ ، ولكن علماء الحيـــاة خاصة و جمهرة العلماء بصورة عامة لم تكن لديهم ثمة شكوك . ولم تكشف منذ اعلان دارون نظريته حتى اليوم حقيقة واحدة تهز النتيجة التي توصل اليها دارون في ان جميع الكائنات الحية تطورت من اشكال مبكرة ابسط منها . بل ، بالعكس فان كتلة الادلة المتراكمة اصبحت تعادل جبلاً في حجمها ، حتى لا يستطيع رجل عاقل ان ينكر اليوم حقيقة التطور العضوي . لكن نظرية دارون الخاصة في العوامل السببية المتضمنة في عملية التطور لم تبد مع ذلك وافرة النجاح . اذ من البديهي ان يكون من الضروري حدوث بعض التغيرات في النسل لكي يتم الانتخاب الطبيعي . امـــا دارون نفسه فذهب الى ان التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل « طحنة » كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعي . لكن المعرفة الاوفى بآلية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار . اما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم فهي نظرية دي فريز de Vries القائلة بأن التغيرات القابلة للتوريث يجب ان تكون واسعة ومفاجئة ، او قفزات كاملة او « تبذيلات » تعتمد على القليل من التغيرات الواقعة الملاحظة ، وتنادي باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة .

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضاً عن رشفات لا تزيد ايضاح

كيفية حدوث مثل هذه التغيرات واسباب حدوثها . وقد عمد بعض علماء الحياة الى احياء نظرية لامارك القائلة ان الفرد يوألف نفسه مع محيطه الجديد وان مثل هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك . الا ان بعض التحريات التي ارتبطت باسم وايزمن والتي تظهر ان علقة الحياة الاصلية التي تتكون منها الخلايا الحية في الحيوان او النبات ، وهي بذرة النسل المقبل ، تبدو منذ بدء تكون الجنين تقريباً منغلقة تمام الانغلاق عن باقي الجسم حتى ليصعب تصور كيف ان مثل هذا التكييف الوظائفي يمكن ان يكون خاضعاً لموثرات خارجية — هذه التحريات دفعت بالاكثرية الغالبة من علماء الحياة لأن ينكروا اطلاقاً بأن الصفات المكتسبة يمكن ان تورث ، وان يرجعوا مشكلة اصل الشكل الجديد بكاملها الى تغيرات تحدث صدفة في علقة النسل ذاتها . ويسلم علماء الحياة اليوم في اننا لا نعـرف شيئاً عن اصل الاجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة ، ويشدد الايمان العلمي على انها تحدث بسبب تغيرات كيماوية في علقة النسل . وقد اظهرت التجربـة ان محيطاً ذا درجة حرارة مختلفة ، او المعالجة بواسطة اشعة X ، يمكن ان يعدلا مباشرة الجينات التي تقرر مصير الوراثة . وهذا يوحي لنا ان اشعة X «كالشعاع الكوني » الذي يملأ جونا يمكن ان تكون السبب المباشر للجدة . لـكن كلمات ت . هـ . مورغان T. H. Morgan ما زالت تلخص الموقف : « ان اسباب التغيرات التي تؤدي الى ميزات جديدة لا نعرفها . مع انه ليس لدينا سبب لأن نفترض انها ترجع لافعال غير طبيعية »[١٩] .

لكن نوراً كثيراً ألقي على عنصر آخر من عناصر التطور : ذلك ان عمل راهب نمساوي مغمور اسمه جريجور مندل Gregor Mendel ادى الى صياغة قوانين الوراثة العادية ، وكان حافزاً للبحث عن آليتها . فقد اكتشف مندل في بذرة النسل ذاتها اجسـاماً تدعى كروموزومات Chromosomes قوامها خيوط خرزية اوحبيبات من الجينات . وهذه «الجينات» تأتي ازواجاً من كل والد « جينة » واحدة . ولكل زوج وظيفة معينة في

احداث العضوية الجديدة ، بحيث ان تغيراً في احدهما يعدل العضوية في ناحية معينة . وآلية الوراثة هذه تعتمد على اساس ذري : فالجينات التي تتحد مع بعضها لتشكل فرداً معيناً هي العناصر التي تقرر صفاته الموروثة. ولكن الاساس الذري هنا ايضاً اساس وظائفي : فليس من جينة واحدة تقرر اية صفة معينة للعضوية ، الا بصورة سلبية ، اذا كان فيها نقص ما . وكل مظهر هو نتيجة تفاعل عدة جينات . وعلاوة على ذلك فكل خلية تتضمن جميع الجينات . وما ستصير اليه لا يعتمد على الجينات وحدها ، بل على محيطها الخلوي . ومع اننا لاحظنا عدداً وافراً من التغيرات فان هذه المعرفة المعينة في الوراثة لم تنجح بالكشف عن اسبابها .

تأثير مفهوم التطور على المثل العليا العلمية

ولكن بالرغم من هذه الصعوبات فقد تشربت اعتقادات الناس تماماً اليوم بفكرة التطور . فالمفاهيم والافكار الكبيرة التي كانت لها اهمية بالغة في القرن الثامن عشر ، كالطبيعة والعقل والمنفعة تراجعت الى حد كبير امام مجموعة جديدة تعبر بشكل افضل عن المثل العليا الفكرية للعالم المتنامي . وقد ساهمت افكار اجتماعية كثيرة في تعميم فكرة التطور ونتائجها . ان الواقع الاجتماعي الاساسي للثورة الصناعية ، والتغير المتسارع المستمر الذي رافقها في حقل العلم التطبيقي ، والثورة التي نشأت في حياة الانسان عن نمو المدن واستعمال الاختراعات الجديدة ، اوضحت لكل انسان ان حضارتنا تمر في عملية شاملة من اعادة التنظيم . فطرائق الحياة التي بدت ثابتة مستقرة قبل جيل واحد ، اخذت تبدو تحت ضغط الظروف بالية ، وقليلون يبلغ التغاضي بهم حداً بحيث يستطيعون ان يتعاموا عن اهمية هذا التبدل الاجتماعي الواقع في كل مؤسسة بشرية . والتغيرات في الحياة السياسية ، والاقتصادية ، والدينية ، والاخلاقية ، هي الآن امور شائعة . ويجب ان تقرن كل فكرة بتاريخها ، ليمكن فهمها فهماً صحيحاً . وجميع هذه العناصر في الحضارة

الحديثة جعلت الناس يتثبتون من صحة فكرة النشوء والتطور المستمرين ، ورسخت بقوة الاسباب العلمية الخالصة لجعلها فكرة اساسية . وكما اننا في دراستنا للقرن الثامن عشر وجدنا انفسنا مندفعين وراء تتبع نتائج فكرة النظام النيوتوني للعالم في كل حقل من الحقول ، ودراسة المحاولة التي تلته لملاءمة اعتقادات الناس القديمة مع المثل الاعلى الجديد ، هكذا في رسم التغيرات الفكرية في القرن الماضي ، سنجد انفسنا مضطرين للنظر اليها كلها كردود فعل أولية بشكل من الاشكال لفكرة التطور .

ولربما كان التشديد الاساسي الذي خلفه التطور في عقول الناس قائماً على التحليل السببي المفصل لعمليات التطور المحددة . وعوضاً عن محاولة اكتشاف غاية او هدف انسياق مجرى العالم ككل ، او تمييز العلة الاخيرة او اساس جميع الاشياء الكائنة — اللذين كانا الغاية الاساسية للعلم المبكر والفلسفة — فقد اخذ الناس يبحثون ما هو مجرى العالم وماذا يتم في اجزائه . فقد نبذوا القول بالهدف البعيد الذي قال به توما الاقويني وسبينوزا ، وهو تأمل بنيان الحقيقة الثابت المستقر ، واعتنقوا عوضاً عن ذلك الهدف الداعي الى جمع الحقائق الصغيرة التي يمكن للتجريب ان يكشف عنها . وليست هذه الحقائق هي عين تلك الحقيقة المطلقة مصدر جميع الحقائق ، المحلقة بنفس الانسان فوق كل تجربة بشرية الى نطاق الخلود ، سواء أكانت الهدف النهائي لجميع الاشياء كما هو الامر عند ارسطو وتوما الاقويني ، او النظام الرياضي الكلي وشكل بناء العالم كما هو عند سبينوزا — بل البحث الصبور المجد عن لانهاية من الحقائق المتناهية في تجربتنا — ذلك هو الهدف الحاضر لكل المساعي العلمية والفلسفية والناس يتفقون جميعاً مع ليسنغ اذ يقول :

« ليست قيمة الانسان الصحيحة في الحقيقة التي يمتلكها او يظن انــه يمتلكها ، بل في الجهد الدائب الذي وهب نفسه له في ان يسعى وراء الحقيقة .. فلو كان الله يخبىء في يده اليمنى كل الحقيقة ، وفي يده اليسرى الحافز

المستمر وراء الحقيقة دون سواه وقال لي « اختر » لأخذت باحترام يده اليسرى وقلت : ايها الأب اعطنيها . فالحقيقـة المطلقة هي ملكك وحدك فقط » [٢٠] .

« ان المنطق الجديد يحرم ويتجنب ويهمل — او ما شئت ان تقول — نوعاً من المشاكل ويحل محلها نوعاً آخر . والفلسفة تهمل البحث وراء الاصول النهائية للاشياء والتأكيدات المطلقة ، لكي تبحث عن القيم المعينة والشروط المحددة التي تؤدي اليها » .

« وفي الدرجة الثانية فان شكل المنطق التقليدي يوجه الفلسفة بصورة حتمية لكي تقيم الدليل على ان الحياة يجب ان يكون لهـا بعض صفات وقيم — مهما كان الشكل الذي تعرض به التجربة هذه القضية — من اجل علة نائية وهدف أخير . ان واجب التبرير الكلي يرافق بصورة حتمية كل نمط من التفكير يجعل معنى الحوادث الخاصة كامناً في شيء يقع وراءها . ان عادة التهوين من المعاني الحاضرة واستعمالاتها تحول دون تطلعنا في وجه حقائق التجربة ، وتمنع الاعتراف الجدي بالشرور التي تعرضها ، والاهتمـام الجدي بالخيرات التي تعد بها دون ان تحققها .. ان الاستغناء عن هذا النوع من الفلسفة بالجملة لن يتم دون ريب بمجرد الاعتماد على الدحض المنطقي ، وانما بالاعتراف المتزايد بعدم جدواها . فلو صح الف مرة ان الافيون يحدث النوم بسبب قوته المنومة ، ومع ذلك فاغراء المتعب على النوم ، واعادة الحياة الى المتسمم ، لا يشكلان اي تقدم . ولو أقيم البرهان الف مرة جدلياً على ان الحياة بكاملها تنتظم بمبدأ متعال وفق هدف نهائي شامل ، مع ذلك فالصواب والخطأ ، والصحة والمرض ، والخير والشر ، والامل والخوف في العالم المحسوس تظل تماماً كما هي وحيث هي الآن . ولذلك كان لا بد من اجل تحسين تربيتنا وتعديل عاداتنا والتقدم بسياستنا من الرجوع الى شرائط التكوين المعينة »[٢١] .

ثانياً : ان نجاح فكرة النشوء في حقل علم الحياة أوجد تشديداً جديداً على طرائق علمي النفس والحياة ومواقفهما اكثر من التشديد على طرائق علمي الرياضيات والفيزياء ومواقفهما . ومنذ دارون نجد العلوم الاجتماعية والانسانية بصورة عامة ، وهي التي كانت دائماً تتلفت الى طرائق العلم الطبيعي السائد ونظراته ، تتبع علمي الحياة والنفس في السياسة ، والاقتصاد ، والاخلاق ، تماماً مثلما استمدت ميلهـــا في القرن الثامن عشر من الفيزياء الرياضية . وشق هذا الموقف الجديد طريقه بصورة بطيئة ولكنها ثابتة في الحقول التي سعى « الفكر الهندسي » ان يغزوها في عالم نيوتن ، وقد اصبحت الفكرة القائلة بأن الانسان عضو يؤثر بمحيطه المعقد ويتأثر به — اصبحت اليوم فكرة اساسية . فجميع الافكار والمؤسسات ينظر اليها اليوم على انها نتاج اجتماعي بالدرجة الاولى ، تعمل في فئات اجتماعية وتنشأ من ضرورة اجراء مؤالفة بين البشرية ومحيطها . ولقد خضعت جميع حقول الاهتمام البشري الى هذا الاتجاه الاجتماعي والنفسي . ومثل الدين واللاهوت كاف للتدليل على ذلك . فبينما كان الدين واللاهوت يعتبران في القرن الثامن عشر مجموعة قضايا استنتاجية برهانية ، ينظر الناس الى الدين اليوم على انه نتاج اجتماعي بالدرجة الاولى ، وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعي لتجارب الناس الدينية ، واللاهوت كصياغة عقلية لبعض مشاعر وتجارب اساسية في الطبيعة البشرية . فنحن لم نعد نقيم الدليل على اثبات وجود الله ، ولكننا نتحدث بالاحرى عن « معنى الله في التجربة البشرية » . ونحن لم نعد نقيم الدليل على الحياة الآخرة ، ولكننا ندرس أثر الاعتقاد بالخلود في السلوك الانساني .

ثالثاً : جلب الفكر التطوري معه تشديداً جديداً على التعقيد في تنظيم الاعتقادات والمجتمع وعلى مختلف ألوان التفريق . وليست العناصر التي يبحث عنها الآن هي النماذج الثابتة الكلية ، بل الاشخاص الذين لا حد لتنوعهم . وليس هو « الانسان » ، بل الفوارق الشخصية بين إنسان وآخر كما تطورت وسط المؤسسات الكلية التي يعمل الناس ضمنها . ولهذا الاتجاه

صلة وثيقة بحقائق النظام الصناعي المعقد والحياة القومية والدولية المتداخلة ببعضها البعض الى ما لا نهاية له. ليست الكلية التي عرفها عصر العقل ، ولا الشخصية المطلقة التي عرفها بعض الرومانطيقيين ، بل الفردية ضمن الفئات الاجتماعية وبينها — هذا هو لون تفكيرنا .

رابعاً : ادخل التطور مقياساً للقيم جديداً بكليته . فحيث كان المثل الاعلى بالنسبة للقرن الثامن عشر هو العقلي ، والطبيعي ، بل والابتدائي غير المفسود ، اصبح المرغوب فيه بالنسبة الينا هو آخر ما وصلت اليه عملية التطور . فما نمتدحه هو « الحديث » و « العصري » و « المتقدم » و «التقدمي» . ونحن كعصر التنوير تماماً نميل لأن نطابق بين ما نوافق عليه وبين الطبيعة ، الا ان الطبيعة بالنسبة الينا ليست هي النظام العقلي في الطبيعة بل ذروة عملية التطور التي نأخذها نقطة ارتكازنا في الوجود . ان افظع اساءة كان القرن الثامن عشر يوجهها لانسان هي ان يصفه بأنه « غير متحمس للطبيعة » . ونحن نفضل ان نقول « متحجر ناخ عليه الدهر وسبقه الزمن » . وكان ذلك العصر يعتقد بنظرية من النظريات اذا سميت عقلية ، نافعة ، وطبيعية . ونحن نحبذها اذا كانت « آخر ما وصل اليه التطور » . ونفضل على الاغلب ان نكون عصريين تقدميين اكثر منا مفكرين ثاقبي التفكير . ومن الجائز ان نكون ، في مقاييسنا الجديدة للقيم ، قد خسرنا قدر ما ربحنا .

خامساً : ان فكرة التطور كما فهمت أخيراً ، قد قوت الاتجاه الانساني الطبيعي . فقد شددت على الـــدور الذي تستطيع المخلوقات البشرية ان تلعبه في مضمار التغير الاجتماعي بل الذي يجب ان تلعبه ان كان لا بد لتلك التغيرات ان تنتهي الى شيء ذي قيمة . والفكرة السالفة التي جاء بها الرومانطيقيون وسبنسر والقائلة بأن التقدم شيء لا مفر منه — تلك الفكرة التي تعتبر بديلاً عصرياً عن مفهوم العناية الالهية — قد انسحبت امـــام الاعتقاد القائل بأنه ما دام المجتمع متغيراً فيجب توجيه تغيره توجيهاً عاقلاً . ثم اننا نمتلك بعد تعميم القـــانون الآلي ، اداة بالغة القوة في العلم الحديث

اقوى بكثير مما امتلكه الناس قبلاً على الاطلاق . واستناداً الى الاعتقاد بأن المجتمع لم يكن دائماً كما هو اليوم ، وانه من الممكن ان يكون مختلفاً في المستقبل . فهنالك الأمل الذي يحدونا من اننا نستطيع ان ندفعه صوب الاتجاه الذي نرغب فيه . ولم يعد مفهوم العلم الاجتماعي يعني بالنسبة الينا كما كان يعني بالنسبة للقرن الثامن عشر – فيزياء ثابتة للمجتمع ، ونظام قوانين تكتشف وتطاع طاعة دينية . وانما يعني اليوم دراسة مفصلة لاسباب معينة تؤدي الى نتائج معينة ، وادارة ماهرة شديدة لتراثنا الاجتماعي من اجل التوصل الى ما يبدو خيراً بالنسبة الينا .

وأخيراً انها لسخرية غريبة ان موقف علمي الحياة والنفس في التطور قد قوى الاتجاه اللاعقلي الذي اراد محاربته . فاذا كانت الاعتقادات بالدرجة الاولى وسائل لمؤالفة المحيط ، فما يكون مصير الحقيقة بل مصير العلم ذاته ؟ لا يمكن ان يكونا سوى شكل خاص للمؤالفة البيولوجية نجله بسبب نجاح وظيفته في تثبيت دعائم الحياة . فالحقيقة بأي معنى آخر ، الحقيقة المطلقة التي نادى بها قدماء العقليين ، عديمة المعنى في عالم متطور . الا يمكن حينئذ ان يكون صحيحاً اي اعتقاد يؤدي الى نتيجة ؟ هكذا بدا الباب مفتوحاً بالنسبة للكثيرين من اجل ان يبرروا تبريراً جديداً ايماناتهم المقدسة . وعلاوة على ذلك فان تحليل العمليات الواقعية التي تتم في العقل قد أدى الى اكتشاف جميع العناصر اللاعقلية التي تقرر فكره وعمله ، حتى ليبدو انه بين اشتباك النوازع والعادات والعواطف وجميع تلك النزعات التي يضعها فرويد واتباعه في « اللاشعور » ، يغرق الصوت الصغير الهادي للعقل فلا يسمع . هل جميع اعتقاداتنا سوى مجرد تبريرات عقلية مخبأة ، سوى أسباب نخترعها لنعتقد في ما نعتقد به بالفعل وانما بسبب تأثير آخر ؟ وهل بوسع الذكاء ان يفعل اكثر من ان يتخيل مثل هذه التبريرات المرضية ؟ هنا مسألة مقلقة حقاً . فلقد هدمت الايمان الساذج الذي ساد عصر التنوير فيما للرجل العادي من فكر واضح ، وهو الايمان الذي يشكل اساس التحرر والتسامح .

وقد بدا هذا للكثيرين على انه انتحار العلم بالذات .

انها لمشكلة صعبة بالحقيقة . انها مشكلة حرية الارادة القديمة وانما بثوب علمي جديد . ولكن مهما يكن حلها النظري ، فمن الواضح انه يجب ان نؤمن بمقدرتنا على ان نجد الحقيقة . واذا كانت ثقتنا الاولى قد ذهبت فان معرفتنا بالصعوبات التي تعترض الطريق يجب ان تساعدنا على التغلب عليها .

ونحن نختتم هذا البحث بكلمات من جون ديوي **John Dewey** وهو مفكر قد يكون أبصر رؤيا ما تعنيه طريقة التطور وفكرته بالحقيقة اكثر من اي انسان آخر ، قال :

« يستطيع الفكر على الاقل ان يخفف من حمل الانسانية بتحرير الجنس البشري من الاخطاء التي ساعد الفكر ذاته على نشرها — وهي وجود شروط تكون حقيقية بصرف النظر عن حركتها الى شيء جديد ومختلف ، ووجود مثل عليا وروح وعقل بمعزل عن الامكانيات المادية والطبيعية . لأنه طالما ان الانسانية مرتبطة بهذا الانحراف الخاطىء فستسير الى الأمام ، ولكن بأعين معصبة وأقدام موثوقة . وبوسع الفكر ان يحقق اذا اراد شيئاً اكثر من هذه المهمة السلبية . بوسعه ان يسهل على الجنس البشري اتخاذ الخطى العملية الصحيحة بأن يوضح ان ذكاء محباً ومترابطاً اذا طبق على حوادث وقوى اجتماعية متجسدة ، لتمكن من تشكيل مثل عليا ، اي اهداف لن تكون اوهاماً او مجرد مكافآت عاطفية »[٢٢] .

المصادر

1. Buffon, Histoire Naturelle, Introduction.
2. Ibid.
3. Herder, Philosophie der Geschichte der Bildung der Menschheit.
4. Helmholtz, quoted in Sedgwick and Tyler, History of Science, 358.
5. J. T. Merz, History of European Thought in the Nineteenth Century; II, ch. 6.
6. Maxwell, quoted in Sedgwick and Tyler, 358.
7. Jacques Loeb, The Organism as a Whole, 128, 23.
8. Benjamin Moore, Origin and Nature of Life, 190, 191.
9. Loeb, The Organism as a Whole, 1.
10. John B. Watson, Behavior, 27.
11. Watson, Psychology, 325.
12. Jacques Loeb, Mechanistic Conception of Life, 62.
13. R. S. Ball, Great Astronomers.
14. Quoted from Playfair, on title-page of Lyell's Principles of Geology.
15. Darwin, Autobiography.
16. Linnaeus, quoted in H. F. Osborn, From the Greeks to Darwin, 129.
17. Lamarck, quoted in Osborn, 166.
18. Darwin, Autobiography.
19. T. H. Morgan, Critique of the Theory of Evolution, 193.
20. G.E. Lessing, Duplik, in Werke, ed. Lachmann- Muncker, XIII, 23, 24.
21. John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy, 13, 15, 16, 17.
22. John Dewey, Reconstruction in Philosophy, 130, 131.

المـــراجع

راجع الفصل الحادي عشر : مصادر عامة

Dampier-Whetham; D. Dietz, Story of Science; B. Ginzburg, Adventure of Science; H. G. Garbedian, Major Mysteries of S.; H. B. Lemon, From Galileo to Cosmic Rays; C. H. Ward, Exploring the Universe. A.N. Whitehead, Science and the Modern World; Bertrand Russell, The Scientific Outlook. L. Hogben, Science for the Citizen; B. Bavink, The Concepts and Problems of Science. W. Davis, ed., The Advance of S. Older surveys: J. T. Merz, H. of European Thought in the 19th Cent. (best); general histories of science by Dannemann, Gerland and Traumüller, R. Eisler, and O. Bryk; Lavisse et Rambaud, Histoire Générale, excellent arts. by Tannery, X, ch. 20, XI, ch. 25, XII, ch. 17.

علم الفلك

Berry, Forbes, Madler, etc. Harlow Shapley, Flights from Chaos; J. Jeans, Mysterious Universe, Through Time and Space; H. T. Stetson, Man and the Stars.

التحليل والتركيب في الفيزياء والكيمياء

Older histories of physics by Cajori, Gerland, Rosenberger, Poggendorff; of mechanics, by Mach, Dühring; of chemistry, by Thorpe, Darrow, Ladenburg, and E. von Meyer. O Lodge, Pioneers of Science; W. Ostwald, Grösse Manner. E. Thorpe, Humphry Davy; Michael Faraday, Researches, ed. Everyman; J. Tyndall, Faraday as a Discoverer; S. P. Thompson, M. Faraday. Lord Kelvin, Popular Lectures and Addresses; life by S. P. Thompson. J. Clerk Maxwell, Treatise on Magnetism and Electricity, ed. J. J. Thomson; R. T. Glazebrook, J. C. Maxwell and Modern Physics. Helmholtz, Conservation of Energy; Mach, Hist. and Root of the Principle of the Cons. of Energy; M. Planck, Das Prinzip der Erhaltung der Energie.

الثورة في المفاهيم الفيزيائية

A. Einstein and L. Infeld, The Evolution of Physics; P. R. Heyl, Fundamental Concepts of Physics, New Frontiers of Physics; R. T. Cox, Time, Space and Atoms. Max Planck, The Universe in the Light of Modern Physics, Philosophy of Physics. C. L. Mantell, Sparks from the Electrode; A. S. Eddington, New Pathways in Science; R. A. Millikan, Electrons, Protons, Photons, Neutrons and Cosmic Rays. W. H. Bragg, The Nature of Things, The Universe of Light. Einstein, Relativity, The World as I See It; Cunningham, Relativity and the Electron Theory; Freundlich, Foundations of Einstein's Theory of Gravitation; Eddington, Space, Time, and Gravitation.

التطور

Merz, ch. ix. A. Geikie, Founders of Geology; K. A. von Zittel, Hist. of Geology and Paleontology. Lyell, Principles of Geology. C. Singer, Story of Living Things; L. C. Miall, H. of Biology; W. A. Locy, Growth of Biology, Biology and its Makers; E. Nordenskiöld, H. of Biology. H. F. Osborn, From the Greeks to Darwin; J.W. Judd, Coming of Evolution. Darwin, Life and Letters, esp. I, ch. xiv, on reception, and II, chs. i, ii, letters and reviews; Origin of Species, Descent of Man. Thomas Huxley, Life and Letters, by L. Huxley; «American Addresses», in Darwiniana; Science and Hebrew Tradition, Man's Place in Nature. Herbert Spencer, Principles of Biology; E. Haeckel, Natural History of Creation (classic popularizations). A. R. Wallace, Darwinism (1889); G. J. Romanes, Darwinism and After Darwin; H. de Vries, The Mutation Theory; A. Weismann, The Evolution Theory, The Germ-Plasm.

في التطور اليوم

H. H. Newman, ed., Nature of the World and of Man, Evolution Yesterday and Today; F. B. Mason, ed., Creation by Evolution; W. B. Scott, Theory of Evolution; R. S. Lull, Organic Evolution; T. H. Morgan, Critique of the Theory of Evolution (best criticism), Scientific Basis of

Evolution. H. S. Jennings, Biological Basis of Human Nature; J. A. Thomson, Darwinism and Human Life; E. G. Conklin, Heredity and Environment. H. G. Wells, J.S. Huxley, and G. F. Wells, Science of Life.

التحليل الآلي في علم الحياة

Thomas Huxley, On the Hypothesis that Animals are Automata, in Method and Results. Jacques Loeb, Mechanistic Conception of Life, The Organism as a Whole (most thoroughgoing). B. Moore, Origin and Nature of Life; F. Le Dantec, Nature and Origin of Life; H. F. Osborn, Nature and Evolution of Life; J. Needham, Man a Machine, The Sceptical Biologist (Neo-mechanism). R. C. Pummett, Mendelianism; T. H. Morgan, Experimental Zoology, Experimental Embryology; Jennings. Vitalism: Hans Driesch, Theory of Vitalism, Science and Phil. of the Organism; J.S. Haldane, Mechanism, Life, and Personality; Bergson, Creative Evolution, ch. I.

الميكانيكا العضوية

C. Lloyd Morgan, Emergent Evolution; Life, Mind and Spirit; L. von Bertalanffy, Modern Theories of Development; J.H. Woodger, Biological Principles; E. S. Russell, Interp. of Development and Heredity; G. R. de Beer, Intro. to Experimental Embryology, Embryology and Evolution; W. E. Ritter and E. W. Bailey, The Organismal Conception of Life.

التحليل الآلي في علم النفس

Histories of psychology by Baldwin, Brett, Dessoir, Klemm; G. S. Hall, Founders of Modern Psychology; G. Murphy, Hist. Intro. to Modern Psychology; E. G. Boring, Hist. of Experimental Psych.; W. B. Pillsbury, H. of Psych. Cabanis, Des Rapports du Physique et du Moral de l'Homme (most elaborate statement of 18th century materialism). Fechner, Psychophysik; W. Wundt, Physiological Psychology, Outlines of Psych. W. James, Principles of Psych.; E. L. Thorndike, Educational Psych.; J. B.

Watson, Behavior, Psychology, Lectures on Psych. R. S. Woodworth, Dynamic Psych., Contemporary Schools of Psych.; J. C. Flugel, A Hundred Years of Psych.; G. Adams, Psychology: Science or Superstition? W. Köhler, Gestalt Psychology.

النتائج الفكرية

Huxley, The Advance of Science in the Last Half-Century (1889); A. R. Wallace, The Wonderful Century; The 19th Century, a Review of Progress. Evolution in Modern Thought, ed. Mod. Lib. F. S. Marvin, Recent Developments in European Thought. F. R. Lankester, Kingdom of Man. J. Langdon-Davies, Man and His Universe, Man Comes of Age; G. Heard, These Hurrying Years; H. G. Wells, William Clissold. H. Levy, Universe of Science; Bertrand Russell, The Scientific Outlook; M. Planck, Where is Science Going? G. A. Baitsell, ed., Evolution of Earth and Man; C. E. M. Joad, Guide to Modern Thought. Criticism in John Dewey, Influence of Darwinism on Philosophy, Reconstruction in Philosophy; F. J. E. Woodbridge, The Purpose of History, « Evolution », in Nature and Mind; A. N. Whitehead, Science and the Modern World, Nature and Life; M. R. Cohen, Reason and Nature.

١٩ علم الانسان في العالم المتنامي

لقد نجمت نتائج كثيرة عن عـالم العلم التطوري الجديد ، ويبدو ان ادخال الانسان نهائياً ضمن نطاق المجرى الكوني كان اعظم هذه النتائج . فالانسان جزء من اجزاء الطبيعة ، المترابطة، وهو مقيد بقوانينها وخاضع لقواها ، وما ذلك فحسب ، فتلك أمور سبق ان عرفها القرن الثامن عشر ، بل بدا ان المعرفة اخذت تنشر العقل الانساني في ارجاء الكون اكثر من ان تضع الانسان وسط مشهد طبيعي . اما الآن ، وبعد ان جاء دارون ، فلم يعد بالامكان قط ان نتعامى عن الحقيقة الثابتة في ان الانسان هو من نتاج الطبيعة بمقدار ما هو جزء منها ، وانه ارتفع الى حيث هو الآن من اصل وضيع ، وانه حقق جميع اعماله بعد كفاح مرير ضد بيئة معادية . والناس اذ اقروا منذ زمن بعيد ان الانسان حيوان عاقل ، فقد شددوا على صفة التعقل المميزة له ، وهذا أمر غير مستغرب . لكن العقل قد كاد يصبح نسياً منسياً ، امام الاكتشاف الجديد في مشاركته بالحيوانية . فالانسان من فصيلة الحيوان كأي حيوان آخر . وهو واهتماماته موضوعان يدخلان في نطاق علم الحياة .

وعلى ذلك فان العلوم الاجتماعية بالرغم مما زعمت لنفسها في القرن الثامن

عشر من موضوعيـة ودقة ، بقيت على الاغلب تبريرات عقلية لمقتضيات العصر اكثر منها بحوثاً تحليلية مجردة ، فأخذت تشعر بكامل وطأة هـذا التوجيه الحياتي الجديد. والثورة في العلوم الطبيعية التي تمت اثر ظهور النظرة الوراثية لم تكن شيئاً بالقياس الى التغيرات التي تمت في العلوم الانسانية . وربما لم يكد يبقى أثر لعلم الانسان كما عرفه القرن الثامن عشر ، سوى مفهوم ذلك العلم. وتؤرخ العلوم الاجتماعية عامة ولادتها منذ ظهور الاتجاه التطوري. لكن البحث الدقيق يظهر ان ما حفظ من روح عصر التنوير ومنهجه يزيد كثيراً عما يقر التطوريون به. هـذا فضلاً عن ان المعاصرين من مفكري علوم الانسان الجديدة قد تأثروا عملياً بالروح التاريخية التي أخذوها عن مصادر رومانطيقية اكثر بكثير من تأثرهم بالاصطلاحات البيولوجية التي استعملوها ليكسبوا انظمتهم وقاراً من ورائها. وقد رأينا كيف ان الموقف التطوري بدأ اولاً في الحقل الاجتماعي كجزء من رد الفعل الرومانطيقي العام ضد المثل الاعلى الآلي الذي قدسه عصر التنوير . ولا بد لنا من الاقرار انه بعد ان طهرت العلوم الطبيعية المنهج الوراثي من قشوره الغائية والمثالية بزمن طويل ، واتجهت الى الملاحظة التجريبية لافعال التغير ، فان نظريي المجتمع حافظوا على ايمانهم الرومانطيقي بالمذاهب الاستنتاجية الكبرى والمعادلات البسيطة المبنية على الملاحظات .

ولذلك لا يمكن الانكار انه بالرغم من ان القرن التاسع عشر قد عرف قسطاً وافراً من العمل الفكري المكرس لدرس الانسان ومجتمعه علمياً ، فان النتائج التي توصلنا اليها حتى الآن اذا ما قسناها بالمعرفة الثابتة والمقبولة بصورة عامة ، لظهرت دون ما شيدته علوم الفيزياء والكيمياء والحياة بكثير . وقد ظلت الدراسات الاجتماعية الى حد بعيد مسرحاً لمذاهب ومفكرين متعارضين . حتى ان الصيغ المبتكرة تلفت النظر اكثر بكثير من بحث معتنى به في حقائق الواقع . وتقوم مجادلات صاخبة حول المناهج الاساسية التي يجب استعمالها : ولما كان صاحب كل مذهب جديد يشعر انه يجب

ان يدحض الافكار الخاطئة التي جاء بها من سبقه ، وان يبتدىء من اساس جديد ، فقد تم حتى الآن قسط ضئيل جداً من التعاون القائم على روح المشاركة العلمية للبناء ، بالاستناد الى ما حققه الباحثون السابقون . حتى في علمي النفس ونشأة الانسان حيث تراكمت مجموعة كبيرة من الحقائق اثر جهد كبير ، فان ملاحظة هذه الحقائق بالذات قد اغرقت في غمر من الفرضيات السابقة لاوانها ، حتى ليشك في ما اذا كان بالامكان تخليصها من النظريات التكهنية . وبكلمة موجزة ، فان العلوم الاجتماعية بدأت تخرج اليوم من حالة يمكن تشبيهها بحالة علمي الفلك والفيزياء ايام كوبرنيك وكبلر . ولسوء الحظ لم يقدم الى الآن في حقل هذه العلوم تخمين سعيد يشبه التفسير الرياضي للطبيعة . ومع ذلك يمكن تسجيل بعض المآثر النهائية : فمع ان علم الانسان في القرن الثامن عشر كان بكامله تقريباً اعتذارياً ، وعملي البرنامج ، فقد اصبح في عالم التطور تحليلاً حيادياً الى حد ما . وقد تجمعت كمية كبيرة من الابحاث المفصلة عن نمو مؤسسات خاصة ، وذلك هو الشرط الذي لا بد منه لاية تعميمات سليمة . وقد بحثت طرق متنوعة ، واكتشفت امكانياتها وحدودها ، وتم تمثل مزاعمها الصحيحة . وبالرغم من الالتباس الحالي ، يمكن ان نؤكد بثقة انه بالرغم من ان علم الانسان ما زال ينتظر عالماً كنيوتن ، بل بالرغم من ان غاليليو هذا العلم لم يظهر بعد ، فان فروعاً خاصة منه قد شقت طريقها الى منهج صحيح ومقولات مثمرة . اما في ذاكرة الجيل الحاضر ، فعلم النفس قد لفظ التـأمل المفرط ولزم جانب البحث التجريبي الاستقرائي . وقد خرج علم نشأة الانسان من غابة الاساطير التطورية وحقق اكثر من اي علم اجتماعي آخر منهجاً نقدياً .

البحث عن منهج صحيح

ان سجل نمو علوم الانسان منذ عصر التنوير هو بالدرجة الاولى البحث عن منهج صحيح ومقولات ثابتة . وقد عقب التحليل الاستنتاجي للفيزياء

النيوتوني المنهج التاريخي الذي اتبعه الرومانطيقيون اللاعقليون المحافظون. وقد كان كل حقل ينقسم خلال زمن ما الى مدرستين فيه : المدرسة التحليلية والمدرسة التاريخية. وبعد عام ١٨٥٩ جاء الحافز من علم الحياة بعد ان رفعه دارون الى منزلة المهابة، معززاً وجهة النظر التطورية مع انه لم يغير المنهج بقدر ما ادخل مفاهيم ومقدمات جديدة. لكن أولى المذاهب الاستنتاجية والتأملية الكبيرة والتي رتبت الوقائع بحيث تنسجم مع افتراضاتها، كمذاهب كونت وسبنسر، انهارت امام هجمات المحققين الباحثين الذين استوحوا من هذين العالمين بالذات. وعقب ذلك دور اكثر تواضعاً يقوم على جمع الظواهر وتصنيفها، مع قليل ادعاء بصياغة القوانين – فهو نوع من « تاريخ طبيعي » للمجتمع، ساهم في ايجاده الصورة المستمدة من علم النفس الجديد وهي صورة اكثر انطباقاً على الطبيعة الانسانية. وتدريجياً ابتعد الناس عن مجرد التصنيف الى التجريب من جهة، والى الطرائق الرياضية الاحصائية ذات النسب المتعادلة من جهة أخرى. وبدت العلوم الاجتماعية كأنها علمية تقريباً. وحل التحليل النقدي أخيراً محل الجزم والتوكيد. وسنوجه عنايتنا الآن الى بحث أدق في هذه المناهج المتضاربة المتأرجحة.

استمرار المثل الاعلى الآلي الذي عرفه القرن الثامن عشر

بفضل المكانة الكبيرة التي اكتسبتها الطريقة الاستنتاجية في عصر التنوير التي بنيت على مثال علم الميكانيكا فلاءمت اصحاب النظريات لقلة ما كانت تتطلبه من الوقائع، نالت هذه الطريقة منزلة مسيطرة حتى العصر الحديث. فالمثل الاعلى لفيزياء اجتماعية، الذي كان بالغ القوة في اوائل نشوء علم الاقتصاد السياسي بقي وطيداً في الاقتصاد لمدى اطول من اي علم آخر، لكنه عميق الجذور ايضاً، وبمقدار معادل، عند رواد حقل تطلعوا الى تأسيس علم مجتمع استقرائي هو علم الاجتماع. فسان سيمون Saint - Simon وفورييه Fourier وغيرهما من رجال عام ١٨٤٨ في فرنسا،

بحثوا عن قانون نيوتوني للجاذبية الاجتماعية يمكن ان نستنتج منه جميع الظواهر الاجتماعية . وقد ظن فورييه انه وجده . وسمى كيتيليه Quetelet كتابه التاريخي عن الاحصاء « الفيزياء الاجتماعية » Physique Sociale . ووضع اوغست كونت خطة واسعة لاجتماع الثابت والمتحرك بما في ذلك قوانين للفعل ورد الفعل الاجتماعيين . حتى ان علماء تطوريين بارزين كهربرت سبنسر ولستر . ف . وورد Lester F. Ward الامريكي ، برغم ما قد زينوا به صفحات مؤلفاتهم من الالفاظ البيولوجية ، بقوا الى حد كبير من اصحاب المذهب الاستنتاجي ومن المعتمدين على اليقينيات المسبقة ، اذ يبتدئون من بضع مقدمات مفترضة ويذهبون منها الى بناء مذاهب واسعة .

وهذا واضح كل الوضوح في حالة سبنسر الذي عالج التطور وهو متأثر بالميول الموروثة من القرن الثامن عشر المنادية بالمذهب الميكانيكي في العلم وبمذهب حرية العمل في المجتمع . وفي فلسفته التركيبية الواسعة التي ظهرت بين ١٨٦٠ و ١٨٩٣ حاول ان يستنتج قوانين كل علم — من الفلك الى الاجتماع الى الاخلاق — بالاعتماد على المبدأ الأساسي في التطور المعرف بحدود رياضية على انه « توحيد المادة وما ينتج عنه في تبذير الحركة ، التي تمر المادة اثناءها من تطابق لانهائي غير متبين ، الى تنوع محدود متبين ، تمر الحركة المحفوظة اثناءه بتحول مواز »[١] . وبعبـارة أخرى حاول سبنسر ان يقحم جميع الحقائق ضمن مجرى تطوري كوني منسجم واحد ، ينمو كل شيء فيه من حالة بسيطة غير متميزة ، الى حالة عضوية بالغة الفردية . وحاول ان يثبت على طريقة القرن الثامن عشر ، بأن ثقل الكون بكامله يكمن وراء النظرية الفردية في المجتمع . وهكذا بالرغم من أهمية منزلته بادخال فكرة التطور العامة في دراسة المؤسسات الاجتماعية ، فانه ايضاً نقل الطريقة الاستنتاجية ونموذج الفيزياء الى مفاهيم التطور . وقد استغرق تحرير العلوم الاجتماعية من هذا النقل المضلل والافتراض التوكيدي جيلاً

بكامله . وقبل ن ينهي عمله الضخم بزمن طويل اصبحت صفحات كتاباته صفراء وعديمة الجدوى .

اما في القانون والاقتصاد معاً فقد ظل الاستنتاج حتى يومنا هذا هو الطريقة القويمة . فتشريع بانثام الذي بسطه ونظمه جون اوستن نشأت عنه في انجلترا وامريكا المدرسة التحليلية في النظرية القانونية وهي التي تعتبر عمل المحكمة مجرد تطبيق استنتاجي لمقدمات موثوق فيها موجودة في القانون او الدستور . ومع ان المتشرعين اهملوا هذه النظرية او عدلوها فان طرقها ما زالت مسيطرة على معظم المحاكم اليوم ، فنجم عن ذلك ان اصبحت مهمة تكييف المبادىء القانونية لاحوال الحضارة الصناعية التي ليس لها اي سوابق ، في غاية الصعوبة . واما الاقتصاد السياسي الذي كان على يدي آدم سمث شديد القرب من حقائق الحياة التجارية ، فقد زاد تجريداً واستنتاجاً ، عندما اصبح الدستور التوكيدي للاحرار . وبدا في مدرسة مانشستر مهملا لكل الحقائق الاقتصادية عندما سعى الى الاقتراب من الرياضيات وصلابتها . وجاء جون ستوارت مل ، عظيم منتصف القرن والمنادي بصورة عامة بالاستقراء العلمي ، فوضع سلطته الكبيرة في جانب الاستنتاج واعتباره المنهج الوحيد الممكن في العلوم الاجتماعية . وفي وجه احتجاجات الطبقات العاملة والاتجاهات الانسانية ضد قسوة المذاهب الكلاسيكية وعدم واقعيتها ، اتجه الاقتصاديون التقليديون بتعنت اشد صوب المثل الاعلى الميكانيكي في العالم النيوتوني . وشهدت حقبة ١٨٧٠ دفاعا قوياً في انجلترا وفرنسا والنمسا عن وجهة النظر المجردة التي تناولت باسم « النظرية الاقتصادية الخالصة » علم النفس القديم المهمل المعروف منذ قرن من الزمن ، والقائم على مبدئي اللذة والالم وامطرت عليها سيلاً من الديالكتيك والرياضيات . اما نظرية المنفعة الحدية في الاقتصاد الناتجة عن ذلك فقد اكتشف الاقتصاديون المحدثون في السنوات العشر الاخيرة فقط انها بعيدة عن كل اتصال بالعالم الاجتماعي الواقعي وما يجري فيه . واما

الثورة في سبيل نظرة اكثر واقعية فما زالت تتزعمها اقلية .

منهج الرومانطيقيين التاريخي

هكذا حافظت العلوم الاجتماعية بطرق لا حصر لها على ارثها الذي تحدر اليها من القرن الثامن عشر . ولكن انتشر من المانيا ومن الرومانطيقية الاتجاه الثاني الكبير الذي كان له تأثيره . ولد هذا الاتجاه من المثالية الهيجلية ورد فعل التقليديين ضد الاتجاهات العلمية لعصر التنوير ، فاتجهت المدرسة التاريخية الى سجل الماضي وحاولت ان تتعقب سوء المجتمع الانساني البطيء المحتم ، والمؤسسات البشرية من اقدم العصور . وقد ساق الاهتمام المتيقظ الجديد في التاريخ بحثاً لا يعرف الكلل فوق الوثائق التي أكل عليها الدهر بدافع من ايمان قوي في تحديد مجرى النمو الذي مرت خلاله جميع الاشياء الانسانية تحديداً دقيقاً لا بد ان يعطي من ذاته فهماً كاملاً للانسان المعاصر ولمجتمعه . لكن الابوة الرومانطيقية لهذه الطريقة التاريخية تخون ذاتها في السهولة التي ألهت بها التاريخ نفسه ، وجعلت منه قوة مقدسة لا يحق للأيدي الفانية ان تدنسها . ذلك ان مجرى الحوادث الانسانية قد اعتبر موجهاً من قبل قوة غامضة ولكنها ذات غاية ، واعتبر التدخل بخططها ضرباً من الكفر . وقد كانت سيطرة هذه النظرية الغائية في التاريخ هي التي سهلت تمثل الفلسفة التطورية الجديدة عندما جاءت تضغط بقوة من علم الحياة . وقد بدا دارون وكأنه قدم تأكيداً علمياً دقيقاً لهذه القوة الكونية . والغريب انه لم ينظر الى التاريخ كسجل لنتائج تفاعل القوى المعقدة بل على انه بذاته قوة تحدث الاشياء . واصبح التطور في نظر المدرسة التاريخية ، امراً موضوعياً ، ضد الازلية والعلة الكبيرة التي حققت اهدافها الكامنة .

والحقيقة ان الطريقة التاريخية اذا ما طبقت على المؤسسات الاجتماعية فانها تعني اهمال العلم بمعنى التحقيق تجريبياً بالمبادىء السببية والاعتماد بدلاً عنه في تفسير الامور على عرض زمني للحوادث المتعاقبة . وهي تذهب

الى ان فهم ماهية الحاضر وكيف وصل الى ما هو عليه – لا تتطلب سوى معرفة تقدمه في الزمان . ولو اردنا قياس هذا الموقف على علم الفلك فكأنما الناس يكتفون بتسجيل مراكز الكواكب تسجيلاً دقيقاً دون ان يحسوا بحاجة الى دراسة الميكانيكا السماوية . ولا ينكر قط ان معرفة التطور التاريخي هي ذات اهمية رئيسية ، اذ توسع توسيعاً كبيراً نطاق الحوادث المشاهدة ، وتعطي فكرة عن القوى التي تفعل في المجتمع ، وعن نسبية الاشكال الحاضرة وشمول التغير . لكن الطريقة التاريخية في العلوم الاجتماعية زعمت اكثر من ذلك : فقد اعلنت انها تعطي من ذاتها علماً في الانسان . وهذا الزعم البالغ في الحماس ربما كان طبيعياً بنتيجة النشوة التي سيطرت عقب توسع الآفاق . ولكن كما ان علم الحياة ترك الماضي لعلم المتحجرات ، واتجه هو نفسه اكثر فأكثر الى التجريب ، هكذا يجب على العلوم الاجتماعية ان لا تنسى الحاضر – وهو الحقل الوحيد للتحري العلمي الصادق – من اجل افتتانها بالماضي . ولا يمكن لعلم المتحجرات الاجتماعية ان يأخذ ابداً مكان تحليل القوى المعاصرة . والحقيقة ان المفتاح الصحيح لتفسير القوى الماضية هو مقدار فهمنا للحاضر ، على اساس من شروط هذا الحاضر نفسه . فلا التاريخ ولا التطور يشكلان بذاتهما تفسيراً سببياً . بل هما ظاهرتان في حاجة الى التفسير .

وقد سجلت المدرسة التاريخية في الواقع مأثرة واحدة كبيرة . فقد بلغت بفضلها المناهج النقدية من اجل التقرير الموضوعي لحقيقة الماضي ، بلغت درجة الكمال . ونشأ التحقيق العلمي التاريخي في المانيا اولا . فنيبور **Niebuhr** ورانك **Ranke** في التاريخ السياسي ، وباور **Baur** ومدرسة توبنجن **Tubingen** في التاريخ المقدس ، واي . ف . وولف **A. F. Wolf** في علم اللغات الكلاسيكية ، وضعوا أسس التاريخ النقدي . ووجد الناس الوسائل ليقرأوا الماضي قراءة صحيحة . ولقد سرت عدوى هذا الاكتشاف الى الدراسات الاجتماعية الاخرى ، التي انصبت على التاريخ في بهجة بالغة . فأصبح

علم المجتمع مرادفاً لتاريخ المجتمع وغرق كل حقل منه في تاريخه . وأصبحت الفلسفة تاريخ الفلسفة ، والفقه تاريخ القانون ، وعلم نشأة الانسان تاريخ المؤسسات الاجتماعية ، والاقتصاد تاريخ المؤسسات الاقتصادية ، والسياسة دراسة التطور الدستوري ، والاخلاق نمو العادات الانسانية وتطورها ، واللاهوت تاريخ الدين . اما الموقف النفعي الذي بشر بأشياء كثيرة في القرن الثامن عشر ، فقد نسي وسخر منه لنقص الحس التاريخي فيه . وجمعت في شغف بالغ تحريات مفصلة لا عدّ لها لتتبع تطور بعض المؤسسات المعينة . وأخذت المطابع تنشر بكثرة فائقة دراسات تطور الدين ، والعادات والمعتقدات الاخلاقية ، والزواج والعائلة ، والفئات الاجتماعية ، والاشكال الاقتصادية ، بل كل ما كان له صلة ولو بعيدة بحياة الانسان ، فاغتنت بذلك معرفة الناس في الماضي وزادت البلبلة في افكارهم . وبحث الناس في كل مكان عن خطوط بسيطة محتمة للتطور ، ونتج عن ذلك انهم زوروا على العموم — قدر ما فعل الرومانطيقيون قبلهم ، تعقيد الماضي الحقيقي وتنوعه .

وعلاوة على ذلك فقد قوي الميل للبحث في اصول المعتقدات والعادات لمعرفة قيمتها بالنسبة للحاضر . وحسب الناس انهم اذا استطاعوا عرض مجرى من مجاري التطور خلال الاجيال فقد فسروا اسباب ذلك التطور ومنفعته الحاضرة معاً . فمثلاً حين طبقت الطريقة التاريخية على دراسة الدين ، كثيراً ما كانت تعني انصراف الناس عن البحث المثمر في الطبيعة البشرية ضمن بيئتها الحاضرة من اجل الاهتمام « بالديانة البدائية » ، وقيامهم بالبحث عن التفسير الصحيح للظواهر الدينية في عادات القبائل المتوحشة واعتقاداتها . ويشبه ذلك ان يدرس المرء شجرة البلوط لا في اشجار الغابة الكبيرة الباسقة وانما في جوزة البلوط . ويزداد الامر ابهاماً حين نتذكر ان مثل هذه القبائل البدائية ليست ذاتها الاصول التي انبثقت منها حضارتنا القائمة ، وانما هي اكثر المنظمات فجاجة في العالم اليوم وهي تقوم في الزوايا البعيدة

منه. واشارت الطريقة التولدية على الناس ان يدرسوا شجرة البلوط لا في البذرة التي نبتت منها – وهـو أمر مستحيل – وانما في بذرة أخرى لسنا متأكدين انها تشبه تلك البذرة في الميزات الاساسية. ومن البديهي ان اي مقدار من الدراسة، حتى دراسة البذرة الاصلية لن يقرر الشكل الحاضر لشجرة البلوط او قيمة خشبها. وهكذا فالموقف التاريخي قد ابتعد والقى رداء من الظلام على موقف القرن الثامن عشر المثمر بتحري المؤسسات بالدرجة الأولى من حيث علاقتها بالطبيعة البشرية والحاجات التي يجب ان تؤمنها اليوم.

منهجا التطور وعلم الحياة

أدى توطيد مذهب التطور في علم الحياة الى دعم هذا الموقف التاريخي، الذي خلع على نفسه رداء «المنهج التطوري» واكتسب مكانه دون أن يستفيد نوراً وذلك بالرغم من احتفـاظه بالروح الرومانطيقية. وبدا كل تاريخ وكأنه نوع من «التطور» دون ان يقيم اي وزن لآلية التغير في علم الحياة. وحذا علماء الاجتماع ونشأة الانسان حذو سبنسر فتصوروا خططاً واسعة لمراحل التطور الاجتماعي، وجمعوا بفعل تحريهم العلمي عادات وافكاراً من أزمنة وأمكنة متباعدة كل البعد وعرضوها عرضاً جميلاً من اجل تأييد نظرياتهم التأملية. وهذا الخليط من الاستنتاج والافكار السابقة جسموه باسم «طريقة المقارنة». وكان من السهل ان يثبتوا بواسطتها اية نظرية مهما كانت.

والحقيقة ان علم نشأة الانسان والاجتماع والعلوم الاجتماعية بصورة عامة، كان عليها ان تعيد خطواتها في الجيل الاخير وان تقيم أسسها من جديد على علم النفس وتحليل الاحوال الحاضرة. ان معظم المؤلفات المعاصرة في هذه الحقول ما زالت معنية بالتنبيه الى الاخطار الناجمة عن القول بأي خط من خطوط التطور الواحد البسيط المتصف بوجود درجة من التطور

التلقائي ، مشددة على التيارات السببية المتعددة والتأثيرات التي عملت على تحويل المؤسسات القديمة لاشكالها الحاضرة ، وهي مع احتفاظها بذات الاسماء قد تغيرت كثيراً من حيث بناؤها ووظيفتها . وهكذا فان علم الانسان الذي ما فتىء يجاهد معتمداً على الطريقة الاستنتاجية التقليدية ، قد ازداد ابهاماً بتأثير الموقف التاريخي للرومانطيقية .

لكن دارون فعل اكثر بكثير من مجرد دعم الاثر الرومانطيقي في علم الانسان . فهو بابرازه علم الحياة ، وباعطائه طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر المكانة التي احتلها علم الميكانيكا في القرن الثامن عشر ، اضاف أثراً بيولوجياً ثالثاً الى التيارين المسيطرين من قبل . فقد اصبح علم الحياة الآن هو العلم السائد ، وعلى ذلك اخذت العلوم تعود اليه الآن لتكتسب منه المفاهيم والمقايسات الجديدة . ووجد العلماء في مفهوم العضوية الاجتماعية مجالاً لامكانيات للتوسع لا نهاية لها . فالمجتمع ليس نتيجة عقد آلي كما اعتقد بشغف عصر التنوير . بل هو عضوية حية اصيلة ، ووحدة من خلايا تقوم بوظائفها بانسجام . وقد سبق ان عرفت هذه المثل مدرسة الرومانطيقية يوم شددت على القول بأن الدولة هي اكثر بكثير من مجموع اعضائها . والحقيقة بالرغم من ان المقايسة بالعضوية ما كانت لتنضج الا بنشوء علم الحياة ، الا انها كفكرة النمو البسيط تدين بأكثر مضمونها الى الحافز المثالي الذي جاء عن طريق فخته وشلنغ وهجل .

وكمثال واضح على التوحيد المبكر بين المفاهيم المثالية والبيولوجية يمكننا ان نأخذ نظرية بلونتشلي **Bluntschli** القومي الالماني . فالدولة بالنسبة اليه « ليست بأي شكل من الاشكال جهازاً لا حياة فيه ، بل جهاز حي ، فهي بالتالي كائن عضوي . وهي لا تأتي على ذات مستوى العضويات الدنيا من النباتات والحيوانات ، وانما هي من نوع اعلى .. واذن فنحن عندما نصف الدولة بأنها عضوية لا نفكر بفاعلية الكائنات الحية في بحثها عن

الغذاء وامتلاكها وتمثلها له وفي توالدها » لكن المقايسة تقوم على نقاط ثلاث :

« أ ــ كل عضوية هي اتحاد من عناصر جسدية مادية ومن قوى نفسية حية ــ او بايجاز من جسد ونفس . ب ــ ومع ان الكائن العضوي هو كل واحد ويظل كذلك ، انما له في اجزائه اعضاء تحركها حوافز وملكات خاصة ، لكي تسد بطرق شتى حاجات الحياة المتغيرة للكل . ج ــ للعضوية نمو من الداخل الى الخارج ونمو خارجي »[٢] .

وقد كان بلونتشلي مأخوذاً بتشبيهه حتى انه خلع على عضوياته الاجتماعية الصفات الجنسية : فالدولة هي الذكر والكنيسة هي الانثى .

وكـــان اوغست كونت في « فلسفته الوضعية » **Positive Philosophy** (١٨٣٠ ــ ١٨٤٢) اول مفكر يذهب الى ان علم المجتمع يجب ان يقيم اسسه بوضوح على علم الحياة . وقال بأنه لا بد لكل علم ان يتطور بشكل محدد ، حتى يدرك القمة في « المرحلة الوضعية » وفي علم موحد للمجتمع له قوانين ثابتة في النمو . وعلى علم الاجتماع الذي هو ارفع العلوم ، ان يبحث عن أسسه في العلم الذي سبقه مباشرة ، وهو علم الحياة . فقوانين علم الاجتماع هي الجزء المقابل لقوانين علم الحياة . ولكن الفضل في ادخال المثل الاعلى البيولوجي في علم الانسان يعود بالدرجة الاولى الى هربرت سبنسر . فقد توسع توسعاً كبيراً بمقايسة العضوية . وأفرط بالمبالغة في هذا الاتجاه المتأخرون من علماء الاجتماع امثال ليليانفيلد **Lilienfeld** وشيفلي **Schaffle** وورمز **Worms** الذين لم يكن الامر بالنسبة اليهم مجرد قياس بل الحقيقة الحرفية . وأهم من ذلك بكثير تشديد سبنسر على فكرة المؤالفة الاجتماعية للبيئة ــ اي مقولات آلية التطور البيولوجي . وأخذ الناس يتزاحمون بعد نشر نظرية داروين لتفسير نمو الفئات الاجتماعية ، على اساس الكفاح من اجل الوجود والانتقاء الطبيعي وبقاء الانسب . ونظر هؤلاء الدارونيون الاجتماعيون ــ ومن اهمهم باجيهوت **Bagehot** في كتابه « الفيزياء والسياسة »

Gumplowicz والعـــالمان النمساويـــان جمبلونتش ، Physics and Politics[3]
راتز نهوفر Ratzenhofer ، الى تصارع الفئات العرقية والقومية والاجتماعية ، نظرة بيولوجية محضة واعتبروا ان الحرب هي العامل الاساسي في التطور الاجتماعي . ويقول باجيهوت بأن صراع البقاء يجري بين الفئات اكثر مما يجري بين الافراد . ويتخذ تسابق الفئات من اجل هذا التعاون اعنف الاشكال :

« مهما يمكن ان يقال ضد مبدأ « الانتخاب الطبيعي » في الامور الاخرى فلا شك بسيطرته في اول التاريخ الانساني . فلقد قتل الاقوياء الضعفاء كلما استطاعوا .. وفي كل دولة من دول العالم تنزع الامم الاشد بأساً لأن تسود على الامم الاخرى . واذا نظرنا الى بعض الصفات المعينة وجدنا ميلاً لاعتبار الأمم الاقوى هي الأمم الفضلى .. ولأفضل المؤسسات ميزة حربية طبيعية على المؤسسات السيئة »[٣] .

وحين استعرض جمبلونتش الصراع العرقي على المسرح النمساوي ، رأى في صراع الفئات المدخل الذي يلج منه الى منشأ الحضارة .

« من الاحتكاك والصراع ، ومن انفصالات العناصر المتضاربة واتحاداتها ، تولد في النهاية النتائج الجديدة للمؤالفة ، وهي الظواهر النفسية الاجتماعية المتقدمة ، والنماذج الثقافية العليا والمدنيات الجديدة ، والدولة الجديدة ، والوحدات القومية .. وهذا كله يحصل بمجرد الفعل ورد الفعل الاجتماعيين وبتمام الاستقلال عن مبادرة الافراد واستقلالهم ، وضد افكارهم ورغباتهم وكفاحهم الاجتماعي »[٤] .

فالفئات العرقية والاقتصادية على السواء ، لها حتماً مصالح متضاربة ، وفي الصراع الناتج الذي لا نهاية له ، يسيطر الاقوى على الاضعف . وتؤدي مثل هذه الغزوة في كل مكان الى قيام أقلية قوية اقتصادياً باخضاع اكثرية ضعيفة اقتصادياً . وهذا الاخضاع يخلق الدولة والمؤسسات الاجتماعية ويستمر بفضلها .

لقيت مثل هذه « الداروينية الاجتماعية » مؤيدين كثيرين واعطاها الفيلسوف نيتشه قالباً مثالياً . وطبقها علماء الحياة امثال جالتون Galton وكارل بيرسون Karl Pearson على صراع الاجناس العرقية مستنتجين برنامجاً عملياً للسلالات القومية . وكانت تشكل قبل عام ١٨١٤ احدى المعاقل الرئيسية للدفاع « العلمي » عن الحرب والروح الحربية . واستعملت مؤخراً لتأييد مختلف المزاعم من تفوق العنصر الشمالي (النوردي) ، واللاسامية ، والتعصب القومي . واستغلت المناهج البيولوجية بنفس السهولة التي استغلت بها المناهج الآلية من قبل ، الى خدمة المصالح الخاصة لطبقات مختلفة .

وساهم علم الحياة الداروني مساهمة أخرى هامة في علم الانسان : فقد أدى الى تأسيس علم نشأة الانسان الكلاسيكي او المقارن الذي وضعه تايلور Tylor ولانج Lang وفريزر Frazer ومورغان Morgan . ودفع الناس لأن يجمعوا نماذج من الثقافات والمؤسسات البدائية حتى اذا رتبت ترتيباً ملائماً أمكن ان يخلق منها انظمة تأملية كبرى لتفسير النمو الاجتماعي . على مثل هذه المواد المتشعبة ، والتعميمات السريعة أقيم علم الاجتماع بقوانينه الاجتماعية المبسطة الى درجة الاستحالة وبتفسيراته السهلة .

وبالرغم من التشديد الثوري على طبيعة الانسان البيولوجية فان الطرق والمفاهيم التي استعارتها العلوم الاجتماعية من علم الحياة بعد عام ١٨٥٩ ادخلت الى علم الانسان من الابهام بقدر ما ادخلت من التوضيح . فالمقايسة بالعضوية ابعدت انظار الناس عن دراسة المجتمع الحقيقي دراسة مثمرة . والقائلون بالانتخاب الطبيعي القوا رداء من الظلام على النواحي الهامة لاختلاف النمو الاجتماعي عن النمو الطبيعي . وأدت الطريقة المقارنة الى تشويه الحقائق وتزويرها . وكان لا بد من بذل جهد كبير في نقد انصاف الحقائق الخاطئة العارمة هذه ، حتى ان تقدم العلوم الاجتماعية في الجيل الاخير كان الى حد كبير عبارة عن دحض للنظريات الكبيرة المستوحاة من التطور الداروني .

تأثير علم النفس والاتجاه التجريبي

ودخلت ايضاً مجموعة من الافكار المشوشة عن طريق علم النفس الذي يكاد اليوم ان يطمس ما كان للمناهج البيولوجية من مكانة رفيعة . وبعد ان أوصل المنهجان التاريخي والتطوري الناس الى درب معقدة يصعب الخروج منها تلفتوا بشغف الى علم الطبيعة الانسانية الجديد الذي اخذ يظهر ببطء صوب نهاية القرن وحاولوا مرة أخرى ان يؤسسوا العلوم الاجتماعية على علم النفس . وبديهي ان تؤدي مثل هذه المعالجة الى نتائج علمية أصيلة اغزر مما توصلت اليه الطريقة السابقة . ولكن لسوء الحظ كانت اكثر النتائج التي ما زالت في حيز الفرضيات بعد هي ذاتها التي اتخذت كبديهيات . ففي علم الاقتصاد ، وهو الذي احس بالحافز الجديد قبل غيره ، ادارت المدرسة النفسية ظهرها لافكار عصر التنوير القديمة ، ووصلت الى نتائج قبيحة . وأعيدت في علم الاجتماع القصة البيولوجية القديمة : فتارة عزل هذا العامل وتارة ذاك ليتخذ مبدأ شاملاً لتفسير كل شيء ولتقحم فيه الوقائع تبعاً لارادة صاحب المذهب ، فاعتبر العطف يوماً بأنه هو المبدأ الكبير كما ذهب الى ذلك ساذرلند Sutherland وجيدنغز Giddings أو أله التقليد كما حدث في مدرسة تارد Tarde ولوبون Le Bon . وبعد اكتشاف الاساس اللاعقلي للفعل الانساني اصبحت كل من « الغرائز » الكبرى اساساً لمذهب . فركزت احدى المدارس نظرتها على « غريزة القطيع » . ونشر اتباع فرويد غريزة الجنس في الحياة بكاملها . وآخرون اتبعوا مكدوغال Mc Dougall في وضع لوائح للنزعات البدائية التي بني المجتمع عليها وذلك رغبة منهم في توسيع مذاقهم . وفي كل حالة من هذه الاحوال كانت الطريقة واحدة . فقد كان المبدأ يصاغ اولاً على اساس من ملاحظات قليلة ، ثم يشرع بالبحث عن حقائق أخرى من اجل تفنيد نظريات جميع الخصوم .

وهكذا فان النتيجة الصافية لقرن من البحث والتصنيف والنظر لم تقربنا

كثيراً من اكتشاف أية قوانين علمية ثابتة محققة في الحقل الاجتماعي عما سبق الوصول اليه قبل مئة سنة وذلك بالرغم من المعرفة المفصلة بالمجتمعات البشرية التي زادت زيادة كبيرة ، وبالرغم من مجموعة المفاهيم الجديدة التي دخلتها . فلو بحث الانسان عن علم دقيق في المجتمع لوجد طريقة القرن الثامن عشر الاستنتاجية ما زالت قائمة ، مع ان المقدمات قد تكاثرت حقاً الى عدد كبير من المبادىء المتناقضة . واذا ما تعب احدهم من العمل العقيم باضافة نظام تأملي على نظام تأملي آخر ، انسحب الى التـــاريخ وتعقب المراحل في نمو الماضي . ولقد كان من المستحيل تقريباً حتى هنا ان يتجنب الباحث انتخاب حقائقه التي يريدها على نور نظرية سبق ان اعتقد بها وما شيده بناة الانظمة هدمه النقاد . ففي علوم الاقتصاد ، ونشأة الانسان ، والاجتماع ، والسياسة ، بل في كل حقل ، اخذ كبار المفكرين يشعرون ان جميع النظريات لا تلبث ان تفند بزيادة المعلومات ، وان العلوم التي تم بناؤها بمثل تلك العناية الفائقة والتي اعلن عنها في حقب ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ ، لم تكن سوى تمويه وخداع ، وان كل تصنيف لمجموعة الحقائق الاجتماعية كان مساوياً لاي تصنيف آخر في قيمته وعدم جدواه – لكن هنالك شيئاً واحداً بدا انه وحده قد اكتسب بصورة نهائية : وذلك ان على الناس ان يجدوا الحقائق وان يدعوا النظريات تتحمل نتيجتها . تلك كانت حالة العلوم الاجتماعية العامة في مطلع القرن الحاضر . وكانت المطابع ما زالت تخرج سيلاً من الانظمة الجديدة . لكن العلماء الاكثر جدارة كانوا يدرسون بتواضع ، بل وفي بعض الاحيان بشيء من التعامي عن أي شيء آخر ، اجزاء من التاريخ او من المجتمع .

وقد بدأ الناس الآن الكفاح للخروج من هذا المأزق المنهجي . فهم يبحثون على علم نفس أصح واكثر نقداً ، مقتنعين ان علم الطبيعة البشرية يجب ان يكون اساسياً . وهم ينتقدون كل التفسيرات المتحيزة السهلة ويطلبون اطلاعاً على جميع الحقائق . وهم يعتقدون بامكانيات الاحصاء التي صاغها

لاول مرة كيتيليه عـام ١٨٣٥ ، والتي تبـدو انهـا تقدم قياساً صحيحاً للقوى الاجتماعية . ويجربون بصورة مثيرة معادلة بعد أخرى مؤملين ان ينتهوا الى شيء ذي معنى . ويسعون فوق أي شيء آخر لأن يصبحوا تجريبيين بقدر الامكان . ومع انهم ما زالوا يجدون املاً في علم الحياة فان طرق التجريبيين في المختبرات القائمة على العناية هي التي تجذبهم الآن . ثم انهم بالنقد للنظريات السابقة لاكتشاف بذور الحقيقة فيها ، وبالتحليل الصبور للمؤسسات القائمة واعمالها ، وبالقياس الاحصائي لنتائجهم التمهيدية ، وبالتشديد المستمر على التحري والتجريب ، يأملون اخيراً ان يتوصلوا الى بعض المبادىء العامة التي تستحق اسم العلم .

وبينما يكاد تقدم العلوم الاجتماعية في العالم المتنامي يبدو مخيباً للأمل بالنسبة للآمال الكبيرة والادعاءات الكبيرة ، فان الفروع الخاصة قد سدت مجالاتها وبصورة مناسبة الى حد ما ، ووضعت اسساً ثابتة ، واكتسبت اتجاهاً نقدياً واساوباً تعقد عليه الآمال . وذهب هذا التطور الى ابعد حد ممكن في الحقول ذات المواضيع المحدودة الضيقة ، والتي يقل تعرضها الى الهوى والتي تتسع ، فوق كل ذلك ، الى ابعد حد ممكن من الاستقصاء المفصل . فعلما النفس ونشأة الانسان اصبحا علمين اصيلين بينما تناضل علوم الاقتصاد والسياسة ، وبصورة بارزة علم الاجتماع ، لتحرر ذاتها من سيطرة المفاهيم السابقة والاهواء الجماعية . واذا اتجهنا للقيام بعرض سريع للعلوم المفردة فمن الخير ان نلاحظ مقياس التقدم بالنسبة لجهود الرواد في عصر العقل .

تطور علم النفس

لقد أتينا على بيان انتقال طريقة العلم الطبيعي الميكانيكية الى ميدان السلوك البشري ، وبلوغها الأوج في علم النفس السلوكي لدى واطسن Watson واتباعه . لكن هذا الميل لم يكن مطرداً ولا خلواً من المقاومة . وربما

كان سابقاً للأوان ، بسبب ما يتمتع به مذهب سيكولوجي رومانطيقي جديد من ذيوع وانتشار في الوقت الحاضر ، أن نقول بأن علم الانسان قد دخل حتى الآن ضمن المذهب الميكانيكي الشامل. لقد استبد ، خلال القسم الاعظم من هذا القرن، بمبدأ علم النفس نزعتان مختلفتان . فكانت، من ناحية ، مدرسة التداعي القديمة التي ترجع الى القرن الثامن عشر وكان يتزعمها هارتلي Hartley وجيمس مل James Mill ، وهي التي أعقبت الطريقة الميكانيكية النيوتونية غير أنها اتخذت عناصر لها من حوادث « الاحساسات » الفريدة، التي يتوصل إليها بتحليل وعي الفرد. هذه المدرسة الاختبارية ، كانت سائدة في انجلترا حيث جعلها تحالفها مع الفلسفة النفعية ومع النظريات السيكولوجية للاقتصاديين والأحرار أشبه بمنهاج حزب من الأحزاب . وكانت نتائجها الطبيعية هي مذهب اللذة . أي أن الدافع الوحيد لعمل الانسان هو الرغبة في اللذة وتجنب الألم ، والمذهب العقلي ، أي أن الانسان يعمل دائماً بوعي وتعقل لإدراك هاتين الغايتين . وقد كانت بمثابة الأساس للمذهب الفردي الانجليزي حتى الحرب العالمية تقريباً ، وكانت تدخل في جميع النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وقد قامت في الجهة المقابلة مدرسة الرومانطيقيين السيكولوجية ، سائدة في ألمانيا ومنتشرة انتشاراً واسعاً في فرنسا . هذه المدرسة نبذت الفكرة القائلة بإمكان تعليل عقل الانسان باصطلاحات ميكانيكية ، لكنها احتفظت بطريقة الملاحظة الداخلية أي الاستبطان . فقد كان الرومانطيقي يرى ينابيع خفية من الحقيقة إذ يحدق النظر في نفسه ، ويتأذى من إخضاع هذا الفيض من الحياة لتحليل محدود – كان يفضل أن يشعر بحدوسه ويؤمن بها وقد كشف الاستبطان ، عند الفرنسيين وهم أشد من غيرهم – كشف النقاب عن جميع العناصر التقليدية : النفس ، الإرادة ، الحرية ، العقل . وعندما أراد أوغست كونت أن يصنف العلوم أحس بقناعة عظيمة بالطبيعة الميتافيزيقية لهذه السيكولوجيا حتى انه لم يجد مكاناً لمثل هذا العلم في مخططه . ولم يأت الدافع إلى تحليل جديد من أي من هاتين المدرستين العقيمتين ، بل صدر عن علمي البيولوجيا والفيزيولوجيا .

قام هربرت سبنسر Herbert Spencer ، في كتابه مبادئ علم النفس Principles of Psychology المنشور عــام ١٨٥٥ ، بأول محــاولة للنظر إلى الطبيعة البشرية نظرة حياتية (بيولوجية) متغلغلة ، وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يتحرر من الأفكار القديمة ، فقد استطاع أن يتصور العقل لا مادة موضوعة ضمن الإطار الفاني ، بل « تلاؤماً بين الظروف الداخلية والظروف الخارجية » وشكلا من التكيف البشري مع بيئة بيولوجية . ثم أخذ يجيء شيئاً فشيئاً ، مع نمو علم الأمراض العصبية والأعصاب ، تحليل فيزيولوجي للعمل البشري أشد تفصيلا من قبل . وقد احتفظ الناس في بادئ الأمر بالرأي القديم عن العناصر النفسية الخالصة ، وحاولوا أن يلائموا بينها وبين العمليات العصبية المكتشفة حديثاً . كان الرأي المعتبر النهجي يميل إلى مذهب «التوازي الجسمي النفسي » ، المذهب الذي يقول بوجود مملكتين إحداهما عقلية ، والأخرى جسمية ، بينهما ارتباط وثيق لكن لا علاقة سببية بينهما ، وكان هذا المذهب يرى أن الحافز العصبي يقترن بحافز عقلي ، لكن أعمال الناس جديرة بأن تكون هي ذاتها من دون حاجة إلى مايصاحبها من وعي . هذا الرأي أطلق العالم الفيزيــولوجي لإتقان تحليله الميكانيكي ، بينما يسر لعالم النفس أن يعين بطريقة الاستبطان التركيب العقلي المقابل المؤلف من الاحساسات والإرادات والانفعالات . وكانت المهمة الرئيسية لعلم النفس التركيبي هذا هي ربط مختلف الادراكات الشعورية للون والصوت والذوق . . الخ ببواعثها الفيزيولوجية . وعلى هذا الأساس قام ويبر Weber وفيشنر Fechner بكثير من العمل التجريبي ، وأسس وندت عــام ١٨٧٩ أول مختبر سيكولوجي في ليبزغ .

وجاء وليام جيمس William James فنظم أصول هذه السيكولوجيا التجريبية في كتابه العظيم « مبادئ علم النفس » Principles of Psychology عام ١٨٩٠ . وبالرغم من أنه ظل يعتبر الوعي شيئاً مغايراً للجسم ومنفصلا عنه ، فإنه لم يره تركيباً ثابتاً بل تكيفاً وظيفياً متدفقاً مع البيئة . وكان يبحث بحثاً

متصلا عن أساس فيزيولوجي لجميع فعالياته . ومعظم البحوث التي جرت منذ ذلك الحين إنما جرت بوحي من فصوله التي كتبها عن الغريزة والعادة والانفعالات والإرادة والذات . لكن هذا الموجود الذي لا يحس ولا يمكن وصفه قد أخذ يصبح عديم النفع في نظر الوظيفيين التجريبيين ، وبلغ الأمر بجيمس في النهاية أنه أخذ يشك كثيراً في قيمة الإبقاء على مفهوم الوعي أو العقل — وقد صار هذا الاقتراح يستقبل بترحيب متزايد . وثمة رائد آخر يجب أن نضعه إلى جانب جيمس وهو ج . ستانلي هول G. Stanley Hall الذي طبق تطبيقاً مجدياً الطريقة الوراثية وتوصل إلى نفس النتائج تقريباً . ومما شجع على إقامة سيكولوجيا بيولوجية صرفة ، الحافز الذي جاء من دراسة سلوك الحيوان ، حيث لايخفى تعذر تطبيق طريقة الاستبطان وما نتج عنها من تركيب عقلي . واستطاع جيمس ماكين كاتل James McKeen Cattell وادوارد لي ثورندايك Edward Lee Thorndike باتباع طرق احصائية مضبوطة بعناية ، أن يتناولا السلوك البشري نفس المتناول مما جعل واطسن يخطو تلك الخطوة التي لا مناص منها ، أعني نبذ الوعي نبذاً كلياً والاعتماد على دراسة مخبرية موضوعية تامة للسلوك البشري .

مسألة عناصر السلوك البشري

رأت المدرسة السلوكية أن مشكلتها الأساسية هي اكتشاف الآليات الفيزيولوجية البسيطة التي يتركب منها سلوك الجسم البشري بمجموعه ، وتحليل تفاصيل عملية التركيب الخاصة بتكوين العادة . فاستطاع واطسون بتحليله تحليلا دقيقاً مايصدر عن أطفال البشر الحديثي الولادة من رد الفعل أن يحدد أنماط السلوك التي يبدأ الانسان بها حياته ، واكتشف الأسلوب الذي تصبح به هذه الأفعال المنعكسة البسيطة صيغاً من السلوك أكبر حظاً من التعقيد . واعتماداً على مفهوم « الفعل المنعكس الشرطي » الذي درسه بافلوف في روسيا — وهو استجابة يكتسبها الكائن بربط منبه جديد بالمنبه المعتاد — أوضح واطسن السرعة التي تصبح بها الأفعال المنعكسة الأصلية والحركات العشوائية

رجاعاً أو ردود فعل مكتسبة . ان العادات تبنى ، عادة فوق عادة ، بسبب من البيئة الشارطة ، التي بتأثيرها في الأنماط الفيزيولوجية المتوافرة تبني حقاً السلوك المتكامل للانسان الراشد .

بينما كان الجميع متفقين على أن عناصر السلوك هذه ذات طبيعة فيزيولوجية وأن شعور الفرد بها ليس إلا شعوراً غامضاً ، نرى الجدل قد احتدم بينهم حول ما إذا كانت هذه العناصر تأتي لدى الولادة محددة في نمط موروث بسيط بحيث يمكن بحق اعتبار الصفات البشرية الأساسية ثابتة لاتتغير ، أم هي بالدرجة الأولى عادات كونتها البيئة من طبيعة إنسانية مرنة نسبياً وذات إمكانيات غير محدودة تقريباً . وقف ثورندايك Thorndike في كتابه « طبيعة الإنسان الأصلية » Original Nature of Man ، كما وقف مكدوغال في كتابه « علم النفس الاجتماعي » Social Psychology إلى جانب الرأي الأول وشادا نظاماً جذاباً من الميول أو الغرائز الموروثة التي من تمازج ذراتها السلوكية يتكون السلوك الناضج .

قال ثورندايك : « إن كل إنسان يملك منذ مطلع حياته عدداً كبيراً من الميول المحددة تحديداً جيداً نحو سلوكه المقبل . وبين المواقف التي سيجابهها والاستجابات التي سيعمل بها وصلات مهيئة من السابق . لقد قدر له من قبل بسبب من تكوين الخليتين التناسليتين ، أنه في ظروف معينة سوف يرى ويسمع ويشعر ويتصرف بطرق معينة . . إن سلوك الإنسان في الأسرة والتجارة والدولة والدين وفي كل شأن آخر من شؤون الحياة راسخ الجذور في استعداده الأصلي الموروث المؤلف من الغرائز والقابليات » *.

كانت هذه الغرائز في رأي مكدوغال قوى هائلة مقيمة في الانسان تدفعه إلى العمل ، وهي الينابيع الدافعة التي لولاها لكان عاطلا أو خاملا :

« يمكن إذن أن نعرف الغريزة بأنها ميل سيكولوجي فطري يعين لصاحبه أن يدرك أو ينتبه إلى أشياء من صنف معين ، وأن ينفعل انفعالا من نوع

خاص لدى إدراكه شيئاً من هذه الأشياء ، وأن يتصرف إزاءه تصرفاً خاصاً أو ، على الأقل ، أن يعاني حافزاً إلى مثل هذا التصرف » [٦].

وقد وجد في الانسان حوالي إحدى عشرة غريزة كبرى ، أهمها غرائز الهرب ، والنفور ، والفضول ، والخصام ، وقهر النفس ، وتأكيد الذات ، وغريزة الأبوة . ولابد أن نلاحظ أن هذا التصنيف هو تصنيف منطقي وغائي عرفت فيه الغرائز على ضوء الغايات التي تخدمها . وقد تعددت النظريات الاجتماعية التي بنيت على هذا التصنيف .

إن نقد هذا المفهوم الذري البسيط للطبيعة البشرية نقداً دقيقاً خلال عشر سنوات ، أدى إلى الاتفاق العام على أنه من الأجدى البحث عن استجابات أو ردود أفعال نوعية ومعينة يمكن أن تعزل بصورة تجريبية ، وعلى أن هذه الأفعال المنعكسة يشاد فوقها سلوك الإنسان عادة إثر عادة بتأثير من البيئة . ان نظرة كهذه لا تقدم لنا «تفاسير» سهلة للتصرف ، كتلك التي تأتي من فهمه على ضوء عدد قليل من الغرائز المسيطرة . غير أن العلماء أخذوا يتساءلون عما إذا كان عزو تجمع الناس ، مثلا ، في المدن الكبيرة إلى « غريزة التجمع » لا يشبه إلى حد كبير قوة الأفيون على التخدير في نظر الأطباء من حيث أنه ضرب من التسمية وليس تفسيراً . إن هذا الرأي إذ يذهب إلى أن عناصر السلوك كثيرة جداً ومعقدة جداً ، يقضي على مذهب ذري بسيط لكنه يفتح الطريق أمام تحليل أدق لحياة الأفراد وأمام دراسة تكوين العادة دراسة وراثية قادرة على التنبؤ والتحكم معاً .

إن النتائج العملية لهذا التحول من اعتبار « الغريزة » الغامضة والاحيائية إلى اعتبار « الفعل المنعكس » المحكم هو الوحدة الأساسية تتضمن زيادة التأكيد على أهمية عامل البيئة الحاسم ، الذي قللت مدرسة مكدوغال من شأنه ، وتؤدي . من ثم ، إلى اعتبار الطبيعة البشرية ثمرة للوضع الثقافي الذي ولدت فيه ، لا موجوداً ثابتاً لا بد له أن يزدهر في المجتمع . ولم يكن

من قبيل الصدفة ان المحافظين أعداء التبدل الاجتماعي قد تمسكوا بالنظرية الأولى التي تعتقد بأن الطبيعة البشرية بسيطة وثابتة ، بينما نرى خصوم هذه النظرية ، كجون ديوي ، يأملون بتحسين المجتمع عن طريق التربية وإصلاح المؤسسات . يتضح هذا بصورة خاصة عند التأمل في مسألة الفروق الفردية والجماعية التي كشفتها التجارب وقاستها والتي يبدو أنها أطاحت حتماً بنظرية القرن الثامن عشر عن المساواة بين البشر التي كانت شديدة الرسوخ في النظرية الاجتماعية التقليدية . هذه الفروق الفردية والجماعية إلى أي مدى هي وراثية وغير متبدلة ، وإلى أي مدى هي من ثمار البيئة وعرضة ، تبعاً لذلك ، لأن نتحكم بها ؟ إن المحافظين يرحبون بوجهة النظر الأولى، معتبرين النظام القائم ضرورياً جداً من الناحية البيولوجية ، بينما يأمل النفعيون أن يزيحوا بقدر الإمكان إلى الوراء حدود المواهب الطبيعية الثابتة . ونرى هذه النزعة منعكسة في الخلاف بين أنصار الحتمية البيولوجية والحتمية الثقافية في علم تاريخ الأجناس البشرية (الأنثروبولوجيا) وفي العلوم السياسية وفي علم الاجتماع . بيد أنه من الجلي أن الخلاف على الموروث والمكتسب من الطبيعة البشرية لا يمكن أن يحل إلا ضمن نطاق من التجارب كتلك التي أجراها واطسن مع توافر معلومات عن الحوادث أغنى مما نملك الآن .

مسألة قيام الشخصية المتكاملة بوظيفتها

لكن هذه المحاولة التي تهدف إلى إقامة مفهوم ذري جديد للطبيعة البشرية ، يشبه ذلك المفهوم الذي كان قائماً في القرن الثامن عشر مع فرق أن العمليات البيولوجية اعتبرت هي العناصر في المفهوم الجديد بدلاً من الاحساسات الخاملة في المفهوم السابق ، هذه المحاولة لها مشاكل أخرى غير تلك التي تتعلق بطبيعة عناصرها . فكيف تبنى هذه الوحدات الأساسية حتى تصبح تعبيرات بشرية معقدة ؟ هل عملية البناء هذه عملية إضافة فقط، يمكن أن تميز فيها الوحدات الأصلية بشكل واضح ، أم تنطوي هذه العملية على

كثير من التحوير والتمثيل إلى درجة تصبح فيها قيمة الدراسة التحليلية كلها موضع شك ؟ لقد نشأ في المدة الأخيرة شعور من عدم الرضى بنتائج هذا التفسير للذرات السلوكية ، هـــذه السيكولوجيا المؤلفة من رجفات عضلية فأهم الحوادث النفسية هي أحداث معقدة ومنطوية على موقف برمته . فهل يمكن أن نبعث ثانية هذا الموقف في الظروف المخبرية ؟ إن تحليل الحوادث إلى « قطع سلوكية » يمكن أن يتم بنجاح لدى الحيوانات . أما الأعمال البشرية التي تتأثر بخبرة الفرد الماضية كلها ، فلم يثبت فيها نفع هذا التحليل . فهل في وسع السيكولوجيا البشرية أن تتغافل عن استجابة الشخص بكليته لموقف من المواقف؟

وقـــد ذهبت مدرسة الهيئة Gestalt التي يتزعمها فيرتهايم Wertheim وكوفكا Koffka وكوهلر Kohler الى أن الاستجابة تكون دائماً لمجموعة من المنبهات المرتبط بعضها ببعض ، وتعرض أنماطاً غير مؤلفة بطريقة الإضافة كما أنها قابلة لأن يحل بعضها محل بعض، أنماطاً خاضعة لـ« قوانين في الكلية » تشبه قوانين الحقل الكهربائي . وقد حاول آخرون أن يطبقوا مفاهيم عضوية:

كتب ج . ر. كانتور J. R. Kantor : « لما كنا مهتمين، بالدرجة الأولى بالسلوك البشري فإنه يجب علينا أن نتحرى أفعال الأفراد من حيث هي حوادث بشرية متميزة ذات أنواع فريدة جداً . إن هذا في الحقيقة يعني أنه يجب علينا أن نحسب حساباً للظروف والمؤسسات العديدة التي تؤدي إلى نشأة الحوادث النفسية ، وتقيد حدوثها بشروط معينة . ولا يمكن أن نطمع في وصف السلوك البشري وصفاً ملائماً وفي تجنب الأوصاف الفجة العقيمة إلا إذا حسبنا حساباً للملامح والفروق الدقيقة الصميمة التي تتصف بها التفاعلات البشرية المتبادلة مع الأشخاص والأشياء . واننا نعتقد أن جوهر الطريقة العلمية الصحيحة هو أن ندرس أية حقيقة من الحقائق التي تقدم لنا هكذا بمظهرها الحقيقي لا بتحويلها إلى شيء آخر ، ولا بدراسة جزء مبسط من اجزائهـــا » [٧] .

« إن السيكولوجيا العضوية مبنية على افتراض التعهد بوجوب عدم إقحام أي شيء أبداً في التفكير العلمي سوى ما يمكن ملاحظته فعلا . كما لا يجوز أن نفترض ، خدمة لأهدافنا ، ان الجزء هو الكل . ونحن إذ نبني تحرياتنا على هذا الأساس ، نعتقد أن مادة علم النفس هي الاستجابات التي يستجيب بها الجسم لما يحيط به من المؤثرات . وبطبيعة الحال ، تؤخذ بنظر الاعتبار جميع أصناف المؤثرات المحيطة بالجسم : لذلك نرى السيكولوجيا الجسمية تدخل في مادة دراستها ، لا السلوك البسيط إزاء المنبهات الطبيعية وحده ، بل وأيضاً التكيفات المعقدة ، إزاء المؤسسات الاجتماعية والبشرية . وان أسباب استجابات (رجاع) العضو ليست هي الدماغ أو الحالات العقلية ، بل هي حاجات العضو كما تمليهـا الأشياء والأحداث المحيطة به . وبالنسبة لوجهة النظر هذه ، تتألف الجوانب التفسيرية لهـذا العام بالدرجـة الأولى من الدراسة التفصيلية لتواريخ استجابات الأفراد خـلال اتصالاتهم المتعددة مع الأمور المحيطة بهم فعلا » ٨.

إن فهم عناصر السلوك لا يزال حتى الآن دون المستوى اللازم للقيام بمحاولة من هذا النوع من دون أن تأتي المحاولة غامضة . لكن بفضل فهم أشكال تكوين العادة أكثر تعقيداً فهماً وراثياً لا بد أن تزداد شيئاً فشيئاً أهمية العادات الأرقى تنظيماً . سوف تكون هذه المهمة واسعة غير محدودة لأنها تتناول المسرح الاجتماعي كله ، لكن علم الطبيعة البشرية لن يكون قادراً على تزويد العلوم الاجتماعية الأخرى بأساس مثمر إلا بعد إنجاز هذه المهمـــة .

التحليل النفسي

إن هذه المحاولة لتناول الشخصية ككل ، ولا سيما بأسلوب عملي من جانبها المرضي ، هي بالذات التي أدت إلى نشأة نظرية التحليل النفسي على

أيدي أطباء الأمراض العقلية . فقد أقاموا اعتماداً على عملهم في عياداتهم ، نظاماً كاملا لعلم النفس لا ينسجم والتحليل الميكانيكي العلمي الذي أتينا على وصفه ، ويدعي لنفسه اسم « السيكولوجيا الجديدة » . إن علم النفس التحليلي (السيكولوجيا التحليلية) ، كما صاغه فرويـــد وأتباعه ، هو مزيج من اكتشافات تجريبية هامة ، ومفاهيم جديدة مثمرة لدراسة سلوك الشخصيات المتكاملة ، وأساس تأملي لا يمكن أن يوصف إلا بأنه رومانطيقي وخيالي إلى أبعد حد ، وقد استخدم هذا المزيج في طريقة للعلاج ناجحة نجاحاً مدهشاً . إن محور هذا العلم هو أن القسم الأعظم من استجابات الإنسان ينشأ عن حوافز أو دوافع كامنة تحت مستوى الشعور ، وأن الطبيعة الصحيحة لهذه الحوافز في أي فرد من الأفراد يجب أن تفسر على ضوء خبرته الماضية . وبشكل خاص تعزى معظم الاضطرابات المرضية في السلوك إلى الدوافع الانفعالية أو العقد المقيمة باستمرار والتي كانت قد نشأت عن حوادث أو رغبات غير سارة أو مستهجنة من قبل المجتمع فكبتت . وإنما كان معظم اغناء علم النفس التحليلي لمعارفنا الطبيعية البشرية بكشفه عن النتائج الانفعالية التي يورثها مثل هذا الكبت للحوافز الأساسية : ان انعدام التكيف مابين ميول الفرد المختلفة قد يسبب أنواعاً كثيرة من الاضطرابات بعد أن ينسى السبب بمدة طويلة ، هذا إذا كان السبب قد عرف في يوم ما . ان أنصار المذهب الفرويدي ، إذ صنفوا الدوافع الانفعالية الناشئة عن أنواع نموذجية من الكبت ، مثل عقدة أوديب ، وعقدة النقص . . الخ ، زودونا بمجموعة جديدة من عناصر السلوك تهبنا القدرة على التحكم والفهم معاً . وأضافوا حقائق جديدة إلى حجة أولئك الذين يميلون إلى فهم السلوك على أنه تكوين عادات واقترانات في خبرة الفرد ، ثم انهم بفضل سجلاتهم المرضية قد أوضحوا العملية التي تتشكل بها هذه العادات والاقترانات . وقد كانت هذه العناصر السلوكية ، من هذه الناحية ، أكثر جدوى في العلوم الاجتماعية من الأفعال المنعكسة الأبسط منها التي قال بها السلوكيون .

ولكن الأفكار سلطت ضد مفهوم للعقل ومجموعة النظريات التي ، بسبب كونها غير منطقية ، وكونها بالضرورة افتراضية ولا يمكن التحقق من صحتها، وكونها في كثير من الأحيان معقدة وهوائية، وكونها مناقضة لكثير مما هو معروف بصورة واضحة ، بسبب كل ذلك جعلتها بمثابة تفش جديد للسيكولوجيا القديمة التي جاء بها الرومانطيقيون . فأخطاء نظرية الغريزة مضاعفة . ذلك أن أنصار فرويد لما كانوا غير مكتفين بالإقرار بوجود أنواع من السلوك «غير صادرة عن تفكير، غير مميزة ، مباشرة، وغير مراقبة أثناء حدوثها ، غير ممكنة الاقتلاع ، وعاطفية »[٩] ، فإنهم يمضون ويفسرون هذه بأنها تعبير عن «لا شعور» يفترضونه ويعتقدون مرة أنه مملكة محددة، ومرة أنه مصدر للطاقة النفسية غامض وملح . وأنت واجد هذه الطاقة النفسية ، لدى فرويد نفسه ، معظمها جنسي ، على الرغم من أن حدود الجنس عنده واسعة إلى حد تفقد معه هذه العبارة معظم معناها . بينما تجد هذه الطاقة لدى آخرين ، مثل يونج Jung ، تعبر عن ذاتها بثلاثة مجار هي: الغريزة الجنسية ، غريزة الذات (أو الأنا) ، غريزة التجمع (غريزة القطيع). ويعتقد بصورة غامضة أن هذه الطاقة تتطلب تعبيراً كمياً ثابتاً، إذا لم يتم نمت ، مستمدة غذاءها أبداً من الطاقة الكامنة للغريزة أو العقدة ، حتى تحطم السد الذي يقف في سبيلها أو تفتتح مجرى جديداً تنصرف فيه . ويمكن تحويل مجراها إلى اتجاه جديد بطريق «الإعلاء أو التسامي» . وبالإضافة إلى هذا الأساس الصوفي ، تحتوي نظرية فرويد عناصر عامة ، ذات صبغة توكيدية وصفة افتراضية إلى حد جعل معظم اتباع فرويد نفسه ينشقون عنه ، كما أن استعداده لتطبيقها في ميادين أخرى ، يجهلها جهلا صريحاً كالأنثروبولوجيا ، لم يرفع من اعتباره في نظر ذوي العقل العلمي . لكن لا مراء في أن نظريته تحوي عناصر من الحقيقة ؛ إذا عللت تعليلا موضوعياً وتجريبياً فسوف تسهم كثيراً في توضيح تكامل الشخصية . وانه ليجري بسرعة تفهم المذهب الفرويدي الوراثي والمذهب السلوكي أحدهما للآخر .

الرأي المعاصر في الطبيعة البشرية

لو تساءلنا عن النواحي التي بها عدل علم الطبيعة البشرية التجريبي الحديث آراء سلفه في القرن الثامن عشر ، لألفينا تبدلات أساسية ذات أهمية ثورية للعلوم الاجتماعية . أولا ، لدينا صورة الإنسان كآلة منطقية خالصة يفكر في بعض الغايات التي يطمح اليها ثم يحسب حساب الوسائل التي يمكن أن يدرك بها تلك الغاية ، هذه الصورة قد أخلت السبيل لهذا المخلوق الأكثر تعقداً ، ذي الحوافز والأهواء والانفعالات الذي يوجه في كثير من الأحيان رغباته اللاعقلية نحو أهداف معقولة . فالعقل في هذا المخلوق ليس سوى حكم بين حوافز متصارعة شديدة المراس في أغلب الأحيان :

« يظهر أن وظيفة الوعي ليست ابتكاراً بقدر ما هي اصطفاء وزجر ، لأنني لا أستطيع أن أخلق بملء إرادتي رغبة للقيام بعمل من الأعمال في عقلي . إنني لا أستطيع سوى نبذ تلك الرغبات (أو مايعبر عنها في سلوكي) التي تبدو لي غير لائقة . إذن لا بد أن توجه الطاقة بصورة لاواعية وليس بصورة شعورية . ولما كانت الغرائز هي الموجه العظيم للطاقة فلا بد أن تسيطر الدوافع الغريزية اللاواعية على معظم طاقة العضو البشري العقلية ، وأن تكون أهم هذه الدوافع تلك التي تظل لاواعية . فهذه الدوافع هي التي تنظم ينابيع الطاقة الدائمة في حياة الإنسان »[١٠].

إن إنساناً من هذا القبيل هو الذي يجب أن يحتل مكانه في أية نظرية حديثة سياسية أو اقتصادية . ثانياً ، من الواضح أن سلوك الإنسان تحدده إلى حد كبير قوى وطاقات . وهذه القوى والطاقات ، بالرغم من أننا لا نعرف حتى الآن معرفة أكيدة ما حدودها ، إلا أنها تتطلب بعض المنافذ السوية المعينة التي يؤدي عدم توافرها إلى انفجارات وصراعات سيئة النتائج . إن الطبيعة البشرية ، على ما هي عليه من مرونة ، لا يمكن أن يطرأ عليها تحريف كثير أو تغيير مفاجىء جداً من دون أن تتعرض للخطر . فلقد كان

حدس روسو أسلم من حدس هيلفسيوس Helvetius . ذلك لأنه يجب أن تنظم البيئة تنظيماً يضمن مدى ملائماً لأهم الحوافز ، والزهد سواء كان من زهد القرون الوسطى أو من زهد المتطهرين (البيورتان) لا ينجح إلا إذا وجه نحو غايات ذات قوة خارقة للعادة .

ثالثاً ، الناس أفراد . إنهم لا يكونون متماثلين لدى الولادة ، بل يكونون متباينين كثيراً في قدراتهم واستعداداتهم ، وطبع كل إنسان هو تركيب فريد وشخصي وحاو لخصائص مميزة . ويجب أن تدرك المؤسسات الاجتماعية انها تتعامل مع الناس لا مع الإنسان .

وأخيراً ، يعيش الناس وينمون في جماعات ، وان ما هم عليه هو ثمرة لتقاليد الجماعةوعاداتها. والجماعة هي البيئة التي تتدخل فيتكوين جميع الأعمال البشرية التي لولا هـــذه الجماعة لضاع كل ما فيها مما يختص بالبشر . ويعبر ديوي عن هذا بقوله: « إن كل ما يمكن أن يدعى بحق عقلا أو ذكاء ليس ملكاً أصيلا بل نتيجة للتعبير عن الغرائز في ظل الظروف التي تقدمها الحياة الاجتماعية في الأسرة والمدرسة والسوق واجتماعات العامة »[11]. إن المجتمع هو الذي يأتي أولا من حيث الزمن ثم يصور الأفراد على صورته صياغة موفقة نوعاً ما .

ويلخص ديوي نتائج العلم الجديد للانسان بالنسبة لسائر الدراسات الاجتماعية بما يلي :

« إنه يحول الانتباه من العموميات الغامضة المتعلقة بالوعي الاجتماعي والعقل الاجتماعي إلى العمليات المعينة الخاصة بالتفاعل الذي يجري بين الكائنات البشرية ، وإلى تفاصيل سلوك الجماعة . ويؤكد أهمية معرفة الفعاليات الأولية الخاصة بالطبيعة البشرية وما يطرأ عليها من تعديل وإعادة تنظيم عند التقائها بفعاليات الآخرين . ويبسط تبسيطاً أساسياً المسألة كلها إذ يجعـــل من الواضح أن المؤسسات والترتيبات الاجتماعية ، بما في ذلك جهاز التقاليد والنقل كله ، ليست إلا تحولات عن المواهب البشرية الأصلية بطريق

الاكتساب »[12].

مدارس علم الاجتماع

على أساس علم للانسان من هذا القبيل أعيد شيئاً فشيئاً بناء مختلف علوم المجتمع. فكان أبعد هذه العلوم طموحاً وأكثرها شمولا، أعني علم الاجتماع الذي يدعي أنه « علم السلوك البشري في مظهره الحالي ومظهره الأصلي »[13]. وقع هذا العلم رغم نواياه الطيبة فريسة بالتتابع لجميع التيارات الاجتماعية في هذا القرن — كالطريقة التاريخية، والطريقة النشوئية، وموجات علم الحياة وعلم النفس. ودعي بحق على أيدي رواده العظام كونت وسبنسر و ل. ف. وارد « فلسفة، وإيماناً في الوقت ذاته — ونظرية في الخلق، وعلم لاهوت، وديانة »[14]. وبعد أن مر خلال هذه المظاهر الأولية التأملية التي كان فيها بعض الطرق أو بعض المفاهيم أو بعض المبادئ العظيمة يعتبر مهماً وأساسياً جداً، رأيناه يحط الرحال عند « البحث عن معرفة الخبرة البشرية بكليتها عن طريق تحري الجوانب الجماعية للظواهر »[15]. و « تعليل أصل المجتمع ونموه وتركيبه وأوجه نشاطه، بفعل أسباب طبيعية وحياتية ونفسية، تعمل مجتمعة في عملية من التطور »[16]. وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع لا يزالون منقسمين بتمسكهم بمختلف مبادئ التفسير المحببة إليهم فقد كان الجانب الأهم لعملهم في بضع عشرات السنين الأخيرة منصرفاً من دون شك إلى البحث في المؤسسات وسيرها، بحثاً مفصلا. وان السيكولوجيا الأحدث عهداً تكاد لا تكون حتى الآن علماً اجتماعياً حقيقياً. إذ قل الانصراف إلى بناء النظام، بشكل ملحوظ، ونشأ اتجاه نحو دراسة الميادين الخاصة دراسة مستفيضة. ولا يزال علم الاجتماع متردداً في اختيار الطريقة التي يجب أن يتبناها. فالاصطلاحات والمفاهيم الطبيعية والحياتية قد استبدلت إلى حد بعيد باصطلاحات ومفاهيم نفسية، وهناك حاجة ماسة إلى إنماء مقولات مخصصة للاجتماع، ولا سيما بين علماء الاجتماع

الانثروبولوجيين كما يزداد شيئاً فشيئاً التعديل على الأساليب الإحصائية التي تغذيها الدراسة الاجتماعية .

وقد استعرضنا في القسم الذي قدمنا به هذا الفصل التطورات الرئيسية التي مرت بها طريقة علم الاجتماع ، لذلك سنجتزئ هنا بالإشارة إلى مبادئ التفسير المختلفة التي أكدها الطلاب المحدثون . فأولا ، كان هناك ميل قوي لتحري الآثار التي تخلفها في المجتمع بيئته الطبيعية ، ولا سيما المحيط الطبوغرافي ، أو الاتصالات الثقافية ، والمناخ ، والغذاء ، والموارد الطبيعية ؛ وقد رأينا علماً جديداً كاملا هو علم الجغرافيا البشرية يكشف عن الحدود الأساسية التي تفرضها هذه العوامل على النشاط الاجتماعي . ثانياً ، حصل تأكيد على قوى بيولوجية عاملة معينة ، فقد ذهبت المقارنات البيولوجية الغامضة الأولى ، وقام مكانها تحليل النتائج الاجتماعية التي تنطوي عليها العمليات البيولوجية القائمة ، وحل مكان المدرسة العضوية ، والمدارس الداروينية الاجتماعية اهتمام بدراسة آثار النسل والاصطفاء الجماعي ، والعوامل العرقية في التطور الاجتماعي . ثالثاً ، كان قد نشأ لجميع الاتجاهات في علم النفس اتجاهات مقابلة في علم الاجتماع وكانت التأثيرات الرئيسية للمفاهيم السيكولوجية هي : أولا — فحص ما تنطوي عليه غرائز الفرد وعاداته من نتائج اجتماعية . ثانياً — التأكيد على أن التراث الاجتماعي يصوغ صفات الفرد . ثالثاً — تحليل كيفية أداء الجماعات وظائفها . رابعاً — أكد أنصار الحتمية الثقافية أهمية نقل المؤسسات الاجتماعية واستمرارها التاريخي ، وبصورة خاصة المؤسسات الاقتصادية . من الواضح أن كلا من هذه المجموعات الأربع من العوامل يعد أحد الأسباب التي تحدد الأشكال الاجتماعية ، لكن لم ينشأ حتى الآن مذهب تركيبي واحد يقوم على أساس التكييف النقدي لجميع مبادئ التفسير . ان علم الاجتماع يصعب عليه في الحقيقة تحقيق هدفه ، أعني إقامة علم للمجتمع ، تركيبي شامل ، ما لم تتقدم هذه التحريات الأولية وتقطع المرحلة التي تجد نفسها فيها الآن .

انجاز طريقة انتقادية في علم الانثروبولوجيا

إذا نظرنا إلى ميدان الأنثروبولوجيا الأضيق جداً ، وهو الذي يعنى بالتاريخ الأول للنوع البشري – « تاريخ الإنسان كله كما بعثته وأذاعته فكرة التطور » [١٧] – نجد أنه تم ، بعد انقضاء زمان التأمل وضع طرق للبحث تعتبر أنجح الطرق المعروفة لدى جميع علماء الاجتماع ، وأكثرها احكاماً ، كما تم الوصول إلى أوثق الاستنتاجات . وقد جرى خلف علم نشأة الإنسان (الانثروبولوجيا) في أحضان المذهب التطوري على يد هربرت سبنسر وا . ب . تايلور اللذين عمما من بضع ملاحظات نظماً بسيطة وقاسية بموجبها تنمو المؤسسات التي تنفتح بذاتها بصورة آلية ، متبعة نفس الترتيب في كل أنحاء العالم . وبناء على ذلك كان لا بد للمجتمع في كل مكان أن يجتاز نفس المراحل المحدودة ، منذ الشيوعية البدائية والحرية الجنسية ، حتى الأشكال « العليا » للحضارة الأوروبية الحالية . وقد أدخلت الحقائق بمهارة في هذه القواعد ، دون أقل انتباه إلى الوسائل التي تجري بها هذه التبدلات على اعتبار انها كانت تتم « بالتطور » . نذكر من هؤلاء العلماء التطوريين التوكيديين لويس مورغان Lewis H. Morgan الذي وجد خطته بين الهنود الايركويين Iroquois – وهم لسوء الحظ جماعة فريدة من نوعها – و ج . ج. فريزر J. G. Frazer الذي يحوي كتابه « الشجرة الذهبية » Golden Bough معلومات زاهية ومغلوطة وصلت إليه بطريق غير مباشر .

بعد مرحلة البدء هذه ، دخل علم الانثروبولوجيا مرحلة أخرى تحطمت فيها نظرياته المحببة بفعل الحقائق الباردة . فاضطرت فكرة التطور الثابت السائر في خط واحد ، إلى التراجع إزاء الدراسة الممحصة . وزالت الثقة « بالطريقة المقارنة » زوالا تاماً . إذ ظهر أنه لا يوجد هناك أنماط بسيطة من المراحل المتسلسلة ، وأن جانباً من التبدل الاجتماعي قد حدث نتيجة للبيئة المتبدلة وذلك بالدرجة الأولى عن طريق انتشار المؤسسات بفضل

الاتصالات الثقافية . قد يكون هذا التبدل تدريجياً وقد يكون شديداً مفاجئاً وقد يتجه إلى الوراء وقد يتجه إلى أمام ، فيكون إما تقدما أو تفسخاً . والسبيل الوحيد لفهم التطور الاجتماعي هو بالدراسة المركزة الصابرة للثقافات المحلية المحدودة على مسرحها التاريخي والجغرافي .

بعد أن تم القضاء على القواعد التطورية الصارمة مضى أنصار مذهب التغلغل الثقافي يشيدون قواعد جديدة افتراضية توكيدية ، فقالوا ان كل تبدل اجتماعي يأتي من الخارج ، وان الابتكارات الأصلية قليلة . وان العادات المتشابهة بين القبائل تنطوي حتماً على صلات تاريخية بينها، بالرغم من البحار السبعة التي تفصل ما بينها . وعلى يد كل من جرايبنر Graebner و و . ه . ر . ريفرز W. H. R. Rivers وج . اليوت سميث G. Elliot Smith و و. ج . بري W. J. Perry نثرت هجرات خيالية للثقافة حول العالم ، بالاعتماد على أدلة واهية من وجوه الشبه بين الثقافات . وقد نسي هؤلاء انه لا يوجد سوى عدد محدود من الأساليب التي يستجيب بها الإنسان لبيئته ، وان من الممكن أن تظهر مثل هذه التكيفات للبيئة من نفسها في أكثر من مكان واحد .

يرجع الفضل في ظهور مدرسة تاريخية ذات حظ أكبر من النقد إلى رجل أمريكي واحد هو فرانز بوس Franz Boas . فقد اكتسب من الفيزياء والرياضيات أساليب مضبوطة وحماساً متصلا للبحث والتحري . وبذلك حلت الملاحظة الحسية لكل ثقافة بدائية على ضوء بيئتها الطبيعية والثقافية محل التعميمات الخارقة سواء منها التي قال بها أصحاب المدرسة التطورية والتي قال بها أصحاب مدرسة التغلغل . وبناء على تعاليمه جمع عدد من الملاحظين المدققين حقائق عن جميع جوانب الحياة البدائية ، وقدموا صوراً موضوعية عن سير حياة مجتمعات المتوحشين . لذلك ، وبفضل سهولة الحصول على معلومات تدحض المذاهب المبنية على أفكار قبلية سابقة، استطاع علم الانثروبولوجيا الانتقال من المرحلة التأملية إلى مرحلة من التواضع

اللائق ، وذلك بصورة أسرع مما جرى لأي علم آخر من العلوم الاجتماعية . وهذا ا . ل . كروبير A. L. Kroeber يعترف بالجهل الصريح الذي يحس به عالم الانثروبولوجيا إذ يذكر ماضي علمه الأليم ، ويخشى تكرره، فينتقد انتقاداً مراً أي ادعاء بقوانين عامة تتعلق بالتطور البشري .

« إن عمليات الفعالية الحضارية تكاد تكون مجهولة لدينا . والعوامل القائمة بذاتها التي تتحكم في بناء الحضارات لا تزال لغزاً بالنسبة لنا . . وليس في وسع المؤرخ حتى الآن سوى أن يصور . فهو يبحث عن الأشياء ويصل ما بين الذي يبدو منها متباعداً جداً ، ويوازن ويوحد ، لكنه في الحقيقة لا يفسر، ولا هو يمسخ الظواهر شيئاً آخر . إن طريقته ليست هي العلم . . وان كل الذي نستطيع أن نقوم به جميعاً هو أن نتحقق من هذه الفجوة ، وأن يخاف فينا عمقها اللامتناهي انطباع المهابة والتواضع ، وأن نمضي في سبيلنـــا على حافتيها من دون القيام بمحاولات كاذبة لسد الفجوة الأبدية أو التفاخر بلا حق بإقامة جسر بين حافتيها » [١٨].

إن الانثروبولوجيا تحاول شيئاً فشيئاً وعلى سبيل التجربة أن تبني مجدداً تركيباً اجتماعياً بالاعتماد على طريقة اجتماعية انتقادية . والحق أن إدراكنا كون العلوم الاجتماعية ، بينما تستعير الشيء الكثير من البيولوجيا والسيكولوجيا، لا تستطيع أن تجد أساليب ملائمة في أي علم آخر ، بل يجب أن تصنع لنفسها طريقتها وأدواتها ومفاهيمها من المجتمع ذاته الذي هو مادة موضوعها الملموسة ؛ ان إدراكنا هذه الحقيقة يعتبر أهم خدمة قدمها حتى الآن علم الانثروبولوجيا كما أنها تضعه في طليعة علم المجتمع . ان علم الانثروبولوجيا على عكس أنصار مذهب الحتمية السيكولوجية والبيولوجية والجغرافية ، يذهب إلى أن القوى الفعالة في المجتمع هي قوى اجتماعية ولا يمكن تحويلها إلى قوى أخرى .

« إن الحقائق الثقافية ، حتى في مظهرها الذاتي، لا يمكن أن تخلط مع

الحقائق السيكولوجية . يجب عليها ـ حقاً ـ ألا تتعارض والمبادئ السيكولوجية ، لكن هذا القول نفسه ينطبق على جميع مبادئ الكون الأخرى . . بيد أن مبادئ السيكولوجيا عاجزة عن تفسير ظواهر الثقافة ، عجز الجاذبية عن تفسير فن العمارة . فبعد التفسيرات التي تقدمها السيكولوجيا ، تبقى رواسب هائلة الحجم لم ينلها التفسير وهي تستدعي معالجة خاصة كما أن وجودها بالذات هو الذي يبرر وجود علم الاثنولوجيا (علم السلالات البشرية) Ethnology » [١٩] .

خلق علم اقتصاد واقعي وتطوري وتجريبي

حدث نفس التطور تقريباً في علم الاقتصاد . ذلك أن الطريقة التقليدية ـ وهي في هذه الحالة الطريقة الاستنتاجية الآلية لا التطورية ـ بافتراضاتها العامة وأهوائها المحصنة ، آخذة بالانهيار أمام هجمات الحقائق ، وأن معظم علماء الاقتصاد ينفقون أوقاتهم ، شأن علماء الانثروبولوجيا ، في البحوث التفصيلية والنوعية حول المجتمع ، حتى يتمكنوا من الوصول إلى تركيب جديد بواسطة أسلوب من البحث يفوق الأساليب السابقة . مر بنا كيف أن التحليل الاستنتاجي الريكاردي لعملية التوزيع ، المفعم بالمصالح السياسية والاجتماعية الغريبة عنه ، قد ظل هو علم الاقتصاد المعتبر حتى أيامنا ، بالرغم من الهجمات العنيفة التي وجهها اليه الاجتماعيون المتطرفون من جميع المدارس والمذاهب . وأخذت النظرية الاقتصادية الخالصة من هذا القبيل تزداد بالتدريج بعداً عن عالم الواقع بسبب اختفاء العالم الذي اشتقت منه لأول مرة ، لكن شراحها قلما كانوا يكلفون أنفسهم مشقة الاهتمام بالظواهر الجديدة ، من مثل سيطرة الشركات على الصناعة أو النظم المصرفية المركزية . ذلك انهم كانوا يشعرون أن المجتمع قد بلغ مرحلة النضج الاقتصادي وان الذي بقي عليهم هو أن يحللوا تحليلا منطقياً المفترضات الأولية لنظام الأسعار . فكنت ترى نظاماً إثر نظام يكرر الخطوط الرئيسية لهذا « المنطق المالي » . ولا

يعدل شيئاً من بعض نقاطه إلا بكثير من الجرأة . فلما شعر أصحاب مثل هذه النظريات مع شيء من الضيق ، بأن علمهم يجب أن يرتكز على دعامة أشد رسوخاً في الطبيعة البشرية ، التفتوا إلى سيكولوجيا اللذة المهجورة التي جاء بها القرن الثامن عشر — إذ لم يكونوا يعرفون غيرها — وطوروها تطويراً جدلياً (دياليكتيكي) باحكام رياضي . إن جيفونز Jevons في انجلترا ومنجر Menger في النمسا ، و والرس Walras في فرنسا ، وجون كلارك John Clark في أمريكا ، هم الذين بحثوا عن نظرية القيمـــة والعوامل المحددة للسعر ، وأعلنوا التبدلات التي تطرأ على منفعة الجدية :

« إن تحليل المنفعة لدى هذه المصادر الأربعة جعل معظم علماء الاقتصاد يحسون بأنه يختلف اختلافاً أساسياً عن نوع نظرية ريكاردو ، لأن ريكاردو كان قد فسر القيمة بالدرجة الأولى بسعر الانتاج معتبراً المنفعة شيئاً مفروغاً منه . وبعد تفكير كاف، استغرق عشرين سنة تقريباً ، تحمس علماء الاقتصاد وأخذوا في جدل عنيف حول الحسنات النسبية لكل من تحليل السعر وتحايل المنفعة . وأخذت العقول المتحمسة تنحاز إلى هـــذه الجهة أو تلك كأن المسألة مسألة اختيار واحد من أمرين . لكن الرجال الأشد حذراً من مثل أشهر العلماء النظريين الانجليز المتأخرين ، رفضوا أن يعتبروا أن الكلفة من باب المنفعة أو المنفعة من باب الكلفة ، وقالوا ان كلا العاملين يحددان مجتمعين القيم . وقد وصف هؤلاء بالانتقائية بسبب من حذرهم »[٢٠] .

بيد انها كانت زوبعة في فنجان ، لان القضية لم تؤثر كثيراً في النظام المتبلور الذي أصبح بصورة صحيحة « العلم الذي يتناول الظواهر ، من زاوية السعر »[٢١] .

لم يرفض علماء الاقتصاد اتباع هذا الشكل المجرد الا في ألمانيا . ذلك لأن علم الاقتصاد الكلاسيكي ، بسبب كونه غريباً تماماً عن التقاليد البيروقراطية الشديدة ، وغير منسجم مع الروح الاجتماعية والرومانطيقية والتاريخية

الشائعة ، لم يستطع أن يتأقلم في ألمانيا بالرغم مما يحمله من اعتبار . وقد ظل الطلاب المتحمسون طوال قرن كامل يحاولون استبدال المذهب العالمي البريطاني والمذهب الفردي الذري ، بالمذهب التعييني والمذهب الجماعي الالمانيين German particularism and collectivism غير أن الزيت والماء لا يمتزجان . وقد وجد ثاني الاتجاهات الاجتماعية العظيمة، أعني التطور الرومانطيقي ، سبيله الى علم الاقتصاد اثناء ظهور المدرسة التاريخية في حقبة ١٨٤٠ . وقد حدث ، كما هو الشأن في العلوم الاجتماعية الاخرى ، أن الدعوة الى الحقيقة التاريخية قد تلت ظهور النظم المنطقية . ذلك أن النقاد الألمان للاقتصاد السياسي الانجليزي شعروا في آخر الأمر بضرورة نبذ النظرية المجردة كلها ، وقضوا اكثر من جيل كامل يجمعون المواد التاريخية قبل أن يشرعوا ثانية بعملية التعميم . وفي ١٨٤٣ أصدر ويلهلم روشر Wilhelm Roscher بيان الطريقة الجديد :

« هدفنا أن نعرض ، فيما يتعلق بالاقتصاد، ما فكر فيه الشعب وما رغب فيه وشعر به ، ونبين ما حاول القيام به وما أنجزه ، ونشرح لماذا حاول ذلك ولماذا أنجزه . ولكن هذا العرض غير ممكن الا اذا جرى بالتعاون التام مع العلوم الاخرى التي تتناول الحياة الاجتماعية بالدرس ، وبصورة خاصة التاريخ الثقافي والدستوري والتشريعي . فالفيلسوف يبحث عن نظام من الافكار والاحكام ، مجرد بقدر الامكان ، معرى عن كل عوارض الزمان والمكان . أما المؤرخ فيريد وصف العوارض والعلاقات البشرية وصفاً يشبه الحياة الحقيقية بما يمكن من الصدق . الأول يشرح الحقيقة عندما يعرفها ، وعندما لا يظهر في تعريفه لها أية فكرة لم يسبق شرحها في الاجزاء السابقة من نظامه . والثاني يعتبر أنه قد جاء على شرح الحقيقة ، اذ صور الشعب الذي حدث له الفعل وبه » .

« يلاحظ المرء أن هذه الطريقة ترمي الى أن تقدم للاقتصاد السياسي الخدمة التي قدمتها طريقة سافيني — ايخهورن Savigny - Eichhorn لعلم

الفقه . كما انها بعيدة عن مدرسة ريكاردو Ricardo بالرغم من أنهـا لا تعارض تلك المـدرسة بصورة مباشرة ، بـل هي تستفيد من نتائجها شاكرة »[٢٢].

بعد روشر جاء هيلدبراند Hildebrand وكنييس Knies فرأى هذا الاخير أن تاريخ الاقتصاد هو ذاته المادة الوحيدة لعلم الاقتصاد :

« ان نظرية الاقتصاد السياسي ، شأنها شأن الاحوال الاقتصادية ذاتها ، مهما كان شكلها وتركيبها في زمان معين ، وأياً كانت الحجج والنتائج التي تقدمها ، هي بنت التطور التاريخي . هذه النظرية وهذه الأحوال متصلة اتصالاً حيوياً مع الكيان العضوي لاحدى الحقب التاريخية والبشرية . انها تنشأ من المزايا الخاصة بالزمان والمكان والقومية .. فلا نستطيع أن نظهر « قوانين الاقتصاد السياسي الشاملة » بأي شكل ، سوى انها تفسير تاريخي وتعبير متطور عن الحقيقة . ولا يمكن أن تعتبر شيئاً نهائياً لا في كليتها ولا في صيغها »[٢٣] .

على مثل هذا الاساس ، جعل جوستاف فون شمولر Gustav von Schmoller في كتابه Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre عام ١٩٠٠ ، الموقف التاريخي هو السائد ما بين علماء الاقتصاد الألمان ، وحمل طريقته على يد ثورولد روجرز Thorold Rogers وكانينجهام Cunningham ، واشلي Ashley الى انجلترا ذاتها . وقـد تناول ، من وجهة نظر نسبية ونشوئية ، حقائق وعمليات التطور الاقتصادي بالنسبة لجميع الجوانب الرئيسية للحياة الاجتماعية . وهو يرى أن التعقد والتبدل والنمو موجودة في كل مكان ، وأن من المستحيل وضع نظام منطقي . وعلى يد اتباع شمولر تدفق سيل من البحوث المفصلة المستفيضة . ولم يؤيد هؤلاء الباحثون نظام حرية العمل ومصالح رجل التجارة ، بل شنوا حملة شديدة ناجحة في سبيل تدخل الدولة لحفظ مصالح الرفاهية القومية . وكان زعماء

هذه « الدولة الاشتراكية » أو « الاشتراكية الاستاذية » Professorial Socialism في عقدي ١٨٧٠ و ١٨٨٠ هم : شمولر نفسه ، وأدولف واجنر Adolf Wagner وأ. إ . ف . شيفل A. E. F. Schaffle . وهكذا نرى أن الاتجاه التاريخي قد أدى الى قيام الدراسات الكاملة لنظام الطبيعة البشرية ، وطريقة سيرها اثناء انهماكها في ارضاء جميع حاجاتها ، كما أدى الى وضع المناهج الشاملة لاعادة تنظيمها تنظيماً أنجح .

كانت النظرية المجردة قد بلغت حد الكمال الرياضي في المنطق المالي لكل من دافنبورت Davenport ومور Moore وهوتلينج Hotelling، وفي لندن بعث كل من هايك Hayek وروبينز Robbins مذهباً كلاسيكياً جديداً . لكن كثيراً من علماء الاقتصاد آثروا ان يتحروا كيفية سير المؤسسات الاقتصادية بصورة فعلية. وتمكن النقد الساخر الذي وجهه ثورشتاين فيبلين Thorstein Veblen للعادات القائمة، أثناء تحليله تحليلا موحياً العادات التي أصبحت من قبيل المؤسسات ، تمكن من تحويل أناس مثل ويزلي ميتشل Wesley Mitchell ووالتون هاميلتون Walton Hamilton إلى السيكولوجيا الاجتماعية السلوكية الجديدة من أجل توضيح الفعل الاقتصادي. إن هؤلاء الأمريكيين من أنصار مذهب المؤسسات مع جماعة ويبز Webbs وهوبسون Hobson في انجلترا، وسومبارت Sombart في ألمانيا يقولون بأن الدراسة الكمية لتطور المؤسسات الاقتصادية ولسيرها يجب أن تجري قبل القيام بأية محاولة للتعميم . وعلم الاقتصاد في نظرهم هو الدراسة المحكمة للسلوك الاقتصادي المتبدل . وهم يأملون من وراء الجمع بين الطرق الإحصائية والفهم لعادات الناس الاجتماعية المرنة أن يصنعوا الأدوات الملائمة للقيام بالتنظيم الاجتماعي المعقد الذي تتطلبه في الوقت الحاضر حياتنا الاقتصادية . وفيما تعانيه من أزمات اقتصادية ومن اقتصاد مسخر للحرب ، غلبت حاجتنا إلى إيجاد الأساليب العملية الناجعة على اهتمامنا بالنظرية الشكلية للمؤسسات المتبدلة بسرعة . وان الروح الحاضرة هي — « تحرَّ وجربْ » . والتجريب أمر

لا بد من القيام به على أي حال .

البحث في التشريع والعلوم السياسية

وتتكرر القصة ذاتها في القانون والعلوم السياسية ، فلقد مرت على القانون أيضاً مدرسة آلية مجردة تحليلية وما زالت قوية في المحاكم . ومدرسة تطورية تاريخية تزعمها سافيني والألمان ، وهنري سامنر مين Henry Sumner Maine وميتلاند Maitland ، ومدارس فلسفية متنوعة يشدد كل منها على مبدأ وطريقة معينين . وهو يصبح اليوم اجتماعياً أي مهتماً في تحري النتائج الاجتماعية للصيغ والاجراءات القانونية .

« يتطلع الفقهاء الاجتماعيون إلى سير القانون أكثر من مضمونه المجرد . وهم ينظرون إلى القانون كمؤسسة اجتماعية تتضمن التوصل بالتجربة والتكوين الواعي كليهما – مؤسسة يمكن أن تتحسن بفضل الجهد الإنساني الواعي . وهم يشددون على الأهداف الاجتماعية التي يخدمها القانون طائعاً أكثر مما يشددون على العقوبات التي يتضمنها . وينظرون إلى القواعد والمذاهب والمؤسسات القانونية من حيث الوظائف التي تؤديها وينظرون إلى صيغ تلك القواعد القانونية كوسائل فقط » ٢٤ .

أما العلم السياسي – وهو الذي يخدم مصالح الفئات ومثلها العليا أكثر من الاقتصاد – فقد وجد محاولته أن يصبح وصفياً ونقدياً أمراً في غاية الصعوبة بسبب التقديس الديني الذي خلعته القومية في القرن التاسع عشر على الدولة . وسواء اعتبرت الدولة ضمانة للحقوق الفردية على غرار ما فعل أتباع بانثام والأحرار ، أو اعتبرتها اسمى تعبير عن المطلق ، كما فعل المثاليون ، أو اعتبرتها القوة المنظمة المهيأ من أجل حكم الإنسان. كما نظر إليها أهل السلف والتقليد ، فقد تقلصت الدولة حين أخضعت للتحليل . وقد قنع علماء السياسة بادئ الأمر بتعريف المصطلحات السياسية ، وتصنيف المؤسسات السياسية ، وتفسير الدساتير المكتوبة تفسيراً منطقياً . وعندما نفذت إمكانيات مثل هذه

المعالجة الاستنتاجية المنهجية ، اتجهوا إلى المنهج التاريخي بتقديس رومانطيقي مثالي أولا ، ثم إلى وجهة النظر البيولوجية التطورية ، وتقفّوا مراحل التطور السياسي والدستوري . وأخذ الناس بالاستناد إلى معرفة الوقائع كما أظهرتها هذه البحوث ، وعلى ضوء من الإحساس بنسبية الأمور وتغير الأشكال السياسية المستمر — أخذوا يفتشون عن العوامل السببية التي تفعل فعلها ، وذلك بتحليل السير الواقعي للمؤسسات السياسية . وجذب تركيب الحكومة الديمقراطية وعملها — وخاصة نظام الأحزاب — الباحثين المتحمسين من أمثال ويلسون Wilson وبرايس Bryce وأوستروغورسكي Ostrogorski ومايكلز Michels . وأدى هذا إلى وضع المؤسسات السياسية في مسرحها الاجتماعي الأوسع باعتبار ذلك وسيلة للسيطرة الاجتماعية . ووجد العلم السياسي ذاته ينضم إلى علم النفس والاقتصاد والاجتماع . وفحصت الوسائل السياسية الخاصة وحللت من حيث منشؤها ووظائفها . وأزيح رداء القداسة عن الدولة التي اعتبرت الآن مجرد حكم بين الفئات الاجتماعية المتخاصمة ، بل وأسيرة لبعض المصالح الاقتصادية المسيطرة في كثير من الأحيان . وفي الكشف عن حقائق السيطرة السياسية ، وتكوين الرأي العام ، ونشوء التشريع ، وأساليب الأحزاب الحكومية ، لم يعد علماء السياسة ليعيروا انتباهاً للأنظمة المنطقية . فاهتمامهم الأول هو التحري عن سير الحكومة الديمقراطية وابتداع الأجهزة المحسنة لها . وعلى هذا احتلت الدراسات الإحصائية مكان التحليلات الاستنتاجية .

وكنتيجة لذلك تداعت معظم نظريات القرن الثامن عشر في نظر رجل العلم ان لم نقل في نظر رجل السياسة أو رجل الدولة ، واختفى القانون الطبيعي كما اختفت الحقوق الطبيعية بعد أن حققت هدفها التاريخي في إيجاد المجتمع الصناعي . وأهمل شأن انفصال السلطات وتوازنها واقعياً ونظرياً ، وذلك لما يتطلبه العالم الحديث من العمل المركزي المتصف بالكفاءة المعقولة . وهوجمت نظرية السيادة القومية دون شفقة ، وهي التي كانت بالغة الأهمية

في خلق الدولة الحرة . ولم يجد المراقبون في الحكومة الديمقراطية سوى سلطة تنفيذية محدودة تتعارض مع مصالح فئات قوية كثيرة بعد أن كانت تعتبر كلية القدرة . وواقع الأمر أن الفكر السياسي أخذ يشدد الآن على اعتبار عمل الجماعة أمراً أساسياً . وتخلى عن الفردية الذرية . فالدولة الحديثة لا تتعامل مع الأفراد ، بل مع الجماعات ، ورقابتها تمارس بواسطة جماعات معينة ومن أجلهم . فان ل. دوغوي L. Duguit وه . ج. لا سكي H. J. Laski ، و ج . د . ه . كول G. D. H. Cole الذين اتبعوا غيركي Gierke وميتلاند ، شددوا جميعاً على حقيقة « الكثرة » السياسية .

وأدى الفشل الواسع الذي منيت به الحكومة الديمقراطية في الحياة الواقعية بضغط من مثل هذا التوتر بين الفئات – أدى إلى رد فعل . فالجماعات الشيوعية والفاشية التي سيطرت على الدولة لم يكن لها أي عطف على «الكثرة» السياسية ، حتى أن نظريين ديمقراطيين مثل لاسكي نفسه ، أخذوا الآن يرغبون في تقوية السلطة ليحولوا دون وقوعها في أيدي مثل هذه الجماعات . وقام مكان المناقشات حول السيادة ، تحليل السلطة السياسية ووسائلها ، من القوة النفسية للرموز والدعاية ، إلى القوة العسكرية السافرة . وترك العلم السياسي عصر لوك المتسامح ليعود إلى هوبز . واثير اهتمام متأخر في النظريات الاجتماعية للاقتصادي الرياضي ف . باريتو V. Pareto ، وسلفه ج. موسكا G. Mosca ، اللذين كانت « واقعيتهما » المكيافيلية القاسية تتفق كل الاتفاق مع المزاج الحديث ، فحللا طبيعة عمل « الفئات الممتازة » التي تسيطر دائماً على الدولة . ومع أنه بدا إثر ثورات ١٩١٨ أن الحكومات القائمة على الأحزاب قد سادت في العالم ، فإن حفظ الحوادث منذ ذلك الحين قد دعم جميع الانتقادات القديمة للتأكيدات الديمقراطية . وكشف علم النفس عن الفارق الواسع في القابليات الفرديـــة ، والسهولة التي يستطيع بها رأي الجماعة من خنق الفردية والأصالة. ثم إن صعوبة الإدارة القائمة على الخبرة، وصعوبة قيام العمل القوي في الديمقراطية ، وسهولة استغلال الأجهزة

الحربية للحكم في سبيل مصلحة الفئـات الإقتصادية ذات الإمتيازات ، هذه كلها خلقت طابعاً قوياً عند جميع الباحثين . وتبدو السلطة الديمقراطية اليوم حتى بالنسبة لدعاتها حيلة أكثر منها دستوراً تبنى عليه الآمال .

ومع ذلك فإن هفوات المثل الأعلى الديمقراطي تتضح أولا في فشله في تحقيق الرقابة الاجتماعية على الفئات القوية في بناء اقتصادي سريع التغير . ومن هنا كانت النغمة المسيطرة — في أمريكا على الأقل — هي طلب المزيد من الديمقراطية ، في الحياة الصناعية وفي الحياة السياسية ، لأنه إذا لم تتحقق الديمقراطية الصناعية بقيت الحياة السياسية مجرد تمويه للاستثمار الاقتصادي . واما ما يحتاجه الناس فهو التربية — الصحيحة الديمقراطية القديمة — وابتداع الجهاز السياسي القادر على إعادة تنظيم المجتمع الصناعي . ونحتاج أن نعرف فوق أي شيء آخر كيف نؤمن تعاون الناس في تطبيق المعرفة الاجتماعية التي أصبحت في حوزتنا .

الحاجة الى تعميم العلوم الاجتماعية

الإكثار من التعليم — تلك هي الحاجة الملحة في علم الإنسان اليوم . فالأنظمة قد سارت شوطها ، والمناهج قد وجدت تدريجياً العديد من التجارب ، والوسائل الصحيحة قد أرست قواعدها على معرفة بحقائق الحياة الاجتماعية لا توازيها معرفة من قبل . لكن العلوم الاجتماعية لم تؤمن لذاتها مثل مـــا للعلوم الطبيعية من انتشار ومكانة ، وذلك لأنه لم يكن في مقدورها أن تظهر باهرة كالمجموعة الكبيرة من الاختراعات الميكانيكية . وأكبر مهمة لعـــلم الإنسان في القرن العشرين هي إعطاء جميع الناس النتائج التي توصل إليها ، وفوق أي شيء آخر إعطاؤهم حساً بمشاكلهم ووسائل نقدها . ولو ان ما يعرفه الجزاء قد أدخل فعلياً في حياتنا الاجتماعية ، لأمكن تخفيف الكثير من حدة مشاكلنا حالا . ولكن أهم من هذا كله كان تقبل الناس لهدف علم الاجتماع تقبلا حسناً ، وهو فهم الإنسان وتحسين حياته ، يؤدي إلى

القضاء على الأفكار التشبثية والآراء البالية ، ويخلق جواً ملائماً لإمكان التقدم في المعرفة . ويأمل علم الإنسان أن يتعلم أكثر ما يتعلم من التجربة ولا تمكن التجربة في المجتمع ولا تنجح إلا إذا كان بوسعها أن تؤمن عطفاً وتفهماً كبيرين . وأهم جميع مآثر العلوم الاجتماعية ، أنها خلقت في عقول القليلين اقتناعاً بأهمية الموقف التجريبي واستعمال الأساليب النقدية ، عندما تجابه الإنسان في حياته وسط الجماعة. وقبل أن يتم أكثر من ذلك بكثير ، فإن هذا الموقف وهذه الوسائل يجب أن يعمما في الخارج ، وإذا أراد الإنسان أن يحل المشاكل الاجتماعية التي جاءه العلم بها ، يوم خلق له العالم الصناعي المتنامي ، وجب عليه أن يضع نفسه ومؤسساته وسط عالم الطبيعة وأن يخضعها لأحكام العقل العلمي .

« أمامنا درب طويل قبل أن نتمكن من تحقيق حلم أوغست كونت ولستر ف. وورد في جعل العلم الاجتماعي قاعدة ومصدر توجيه لسياسة عملية في الدولة . فعلينا بالإضافة إلى التحسينات الضرورية في العلم الاجتماعي مشكلة أصعب بكثير ، هي إقناع الجماهير بضرورة الاعتماد من أجل التوجيه على الحقائق المثبتة علمياً لا على الفصاحة . . وبالرغم من أن السلوك الإنساني هو أكثر المشاكل الأرضية تعقيداً ، وأن دراسته على أسس صحيحة تستوجب تضافر جهود عدد من مختلف الخبراء أكبر بكثير مما تحتاجه أية معضلة إنسانية أخرى ، ، فإن هذا الموضوع مع الدين ، مازال الحقل الوحيد الذي تسيطر عليه سلطة الجماهير التامة كما يعبر عنها رجل الدين و « رجل الشارع » . وبكلمة موجزة فإننا لن نستفيد كثيراً من تحسين مستوى العلوم الاجتماعية ، إلا إذا استطعنا أن نوازي هذا التقدم بتأمين ارتباط أقوى بين العلوم الاجتماعية من جهة والرأي العام وسياسة الدولة في التجارة والسياسة من جهة أخرى »[٢٥] .

المصـــادر

1. H. Spencer, First Principles, 407.
2. J. K. Bluntschli, General Theory of the State, I, 18, 19.
3. Walter Bagehot, Physics and Politics, 24, 43, 215-16.
4. L. Gumplowicz, Soziologie und Politik, 94.
5. E. L. Thorndike, Original Nature of Man, 1, 2.
6. Wm. McDougall, Introduction to Social Psychology, 29.
7. J. R. Kantor, Principles of Psychology, I, p. xvii.
8. Ibid., 30.
9. John T. McCurdy, Problems in Dynamic Psychology, 258.
10. Ibid., 264.
11. John Dewey, «The Need for Social Psychology», in the Psychological Review (1917), 270, 271.
12. Ibid.
13. H. E. Barnes, The New History and the Social Studies, 331.
14. F. H. Hankins, in H. E. Barnes, The History and Prospects of the Social Sciences, 256.
15. A. W. Small, art. «Sociology» in Encyclopedia Americana (1919 ed.), XXV, 208.
16. F. H. Giddings, Principles of Sociology, 1.
17. R. R. Marett, Anthropology, 7.
18. A. L. Kroeber, in American Anthropologist, XIX, 212, 213.
19. R. H. Lowie, Culture and Ethnology, 25, 26.
20. Wesley C. Mitchell, in R. G. Tugwell, The Trend of Economics, 15.
21. Ibid., 16.
22. Wilhelm Roscher, Grundriss zu Vorlesungen über die Staa'swirtschaft nach geschichtlicher Methode.

23. Karl Knies, Politische Ockonomie vom geschichtlichen Standpunkte, 23.
24. Roscoe Pound, Jurisprudence, in H. E. Barnes, The History and Prospects of the Social Sciences, 458.
25. H. E. Barnes, The New History and the Social Studies, 592, 594.

المـــراجع

مصادر عامـــة

The Encyclopedia of the Social Sciences is now basic; see esp. the historical introduction, vol. I. H. E. Barnes, ed., Hist. and Prospects of the Social Sciences (excellent surveys); The New History and the Social Studies (much hist. and critical material); W. F. Ogburn and A.A. Goldenweiser, eds., The Social Sciences and their Interrelations; E.C. Hayes, ed., Recent Developments in the Social Sciences; H.W. Odum, ed., American Masters of Social Science. A.J. Todd, Theories of Social Progress.

راجع الفصل الثامن عشر . علم النفس

James, Princ. of Psych.; G.S. Hall, Adolescence, Youth; J. M. Baldwin, Mental Development in the Child and the Race, The Individual and Society.

مشاكل الغريزة

W. McDougall, Introduction to Social Psychology; Thorndike, Original Nature of Man; criticism in R.S. Woodworth, Dynamic Psychology; L. L. Bernard, Instinct. J. B. Watson, Behavior, Psych. from the Behavioristic Standpoint, Lectures on Psych.

علم النفس الاجتماعي

F. B. Karpf, American Social Psychology; K. Young, in Hist. and Prospects of the Social Sciences. J. M. Baldwin; C. H. Cooley, Human

Nature and the social Order, Social Organization; John Dewey, Human Nature and Conduct, Freedom and Culture; F. H. Allport, Social Psych.

علم نفس جشتالد

Wertheimer; W. Köhler, The Mentality of Apes, Gestalt Psychology; K. Koffka, Growth of the Mind. J. R. Kantor, Principles of Psych.

التحليل النفسي

Freud, General Introduction to Psychoanalysis; Selections, ed. Modern Lib.; F. Wittels, Freud and His Time. Jung, Psych. of the Unconscious, Psych. Types. W. Healy, ed., The Structure and Meaning of Psychoanalysis; W. A. White, Outlines of Psychiatry. W. L. Nothridge, Modern Theories of the Unconscious; J.T. McCurdy, Problems of Dynamic Psych.— R.S. Woodworth, Contemporary Schools of Psychology; G. Adams, Psychology: Science or Superstition?

علم الاجتماع

H. E. Barnes and H. Becker, Hist. of Sociological Thought; Barnes, Sociology and Political Theory; Merz, IV, ch. x; F. H. Hankins, in H. and Prospects of the Soc. Sciences. L.L. Bernard, ed., The Fields and Methods of Sociology; P. A. Sorokin, Contemp. Sociological Theories; F. N. House, The Range of Social Theory; G. A. Lundberg, Social Research. V. Pareto, The Mind and Society. A.W. Small, Origins of Sociology, General Sociology, Pts. I and II; Adam Smith and Modern Sociology (much information); E. S. Bogardus, History of Social Thought; J.P. Lichtenberger, Development of Social Theory; L. M. Bristol, Social Adaptation (best survey). F. Müller-Lyer. History of Social Development; P. Barth, Die Phil. der Geschichte als Soziologie; L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie; P. Jacobs, German Sociology.

النزعات البيولوجية

F. W. Coker, Organismic Theories of the State; R. Mackintosh, From Comte to Benjamin Kidd; A.A. Tenney, Social Populations and Democracy; A. Keller, Societal Evolution; S.J. Holmes, Trend of the Race.

النزعات النفسية

M. M. Davis, Psychological Interpretations of Society (esp. Tarde); G. Wallas, Human Nature and Politics, Great Society; A.G.A. Balz, Basis of Social Theory; W. A. Brown, Psych. and the Sciences.

التشديد الجغرافي

F. Ratzel, Anthropogeographie (E. Semple tr. as Influences of Geographic Environment); J. Brunhes, Human Geography.

التشديد البيولوجي

Auguste Comte, Principles of Positive Philosophy, Martineau tr.; M. Defaunay, La Sociologie Positiviste. Herbert Spencer, The Study of Sociology, Principles of Sociology; Lester F. Ward, Dynamic Sociology, Outlines of Sociology, Pure Sociology, Applied Sociology; F. H. Giddings, Principles of Sociology.

النظرية العضوية

H. Spencer; J. K. Bluntschli, General Theory of the State; A. Schaffle, Bau u. Leben des socialen Körpers; R. Worms, Organisme et Société.

الدارونية الاجتماعية

W. Bagehot, Physics and Politics; L. Gumplowicz, Der Rassenkampf, Outlines of Sociology; G. Ratzenhofer, Wesen u. Zweck der Politik; F. Oppenheimer, The State; L. F. Ward. Criticism in J. Novicow, Les Luttes entre les Sociétés Humaines; G. Nasmyth, Social Progress and the Darwinian Theory.

التقيد العرقي

E. A. de Gobineau, Essay on the Inequality of the Human Races; Madison Grant, Passing of the Great Race. Criticism by F. Boas, Mind of Primitive Man; F.H. Hankins, Racial Basis of Civilization; A.L. Kroeber, Anthropology.

التشديد النفسي

F. H. Giddings; G. Tarde, Laws of Imitation; G. Le Bon, The Crowd; W. McDougall, Intro. to Social Psychology; Graham Wallas, Our Social Heritage; C. H. Cooley, Human Nature and the Social Order, Social Organization; John Dewey, Human Nature and Conduct, Freedom and Culture; W. F. Ogburn, Social Change.

علم نشأة الانسان

A. A. Goldenweiser, Cultural Anthropology, in Barnes, History and Prospects of the Social Sciences; A. C. Haddon, History of Anthropology.

التوكيديون التطوريون

H. Spencer, Principles of Sociology; E. B. Tylor, Primitive Culture, Anthropology; L. H. Morgan, Ancient Society. W. Wundt, Elements of Folk Psychology; J. G. Frazer, Golden Bough; E. Durkheim, Elementary Forms of the Religious Life.

اصحاب مذهب الانتشار

F. Grabner, Methode der Ethnologie; W. H. R. Rivers, Psychology and Politics; Social Organization; G. Elliot Smith, Migrations of Early Culture; W. J. Perry, Children of the Sun.

المدرسة النقدية

F. Boas, Mind of Primitive Man; A.L. Kroeber, Anthropology; A.A. Goldenweiser, Early Civilization; R. H. Lowie, Culture and Ethnology, primitive Society, Primitive Religion; C. Wissler, Man and Culture; G.G. McCurdy, Human Origins; P. Radin, Primitive Religions.

التـــاريخ

H. E. Barnes, History of Historical Writing; «History, its Rise and Development», in Encyclopedia Americana; The New History and the Social Studies; History and Social Intelligence. J. H. Robinson, The New History; J. T. Shotwell, «History», in Encyclopedia Britannica, Intro. to

the Hist. of History. H. Berr, «History», in En. Soc. Sci. G.P. Gooch, Hist. and Historians in the 19th Cent.; E. Fueter, Ges. der neueren Historiographie; K. Lamprecht, What is History?

الاقتصاد

Histories of economic theory by Gide and Rist, L. H. Haney, J. K. Ingram; A. Dubois, R. Gonnard, J. Roubaud; G. Cohn, A. Damaschke, H. Eisenhart, J. Kautz, A. Oncken. P.T. Homan, ed., Contemporary Economic Thought. T. Suranyi-Unger, Economics in the Twentieth Century. For critical interpretation, see T. Veblen, Place of Science in Modern Civilization; R.G. Tugwell, Trend of Economics; O.F. Boucke, Development of Economics.

المدرسة الكلاسيكية

D. Ricardo, T. Malthus, N. Senior, J.R. McCulloch, J.B. Say, F. Bastiat.

المركانتيلية الجديدة

Sismondi, New Principles of Political Economy; F. List, National System of Political Economy.

المدرسة التاريخية

A. W. Small, Origins of Sociology. W. Roscher, Grundriss zu Vorlesungen; System der Volkswirtschaft; K. Knies, Die P. Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode; G. von Schmoller, Ges. der allgemeinen Volkswirtschaftslehre; A. Wagner, Grundlegung.

المدرسة النفسية

W. S. Jevons, The Theory of Political Economy; C. Menger, Grundsatze der Volkswirtschaftslehre; J. B. Clark, Distribution of Wealth. H.L. Moore, Laws of Wages, Economic Cycles; F. Fetter, Principles of Economics. A. Marshall, Principles of Economics; F. W. Taussig, E.R.A. Seligman.

اصحاب مذهب المؤسسات

J. A. Hobson, Work and Wealth; T. Veblen, Theory of Business Enterprise, Theory of the Leisure Class; J. Dorfman, Thorstein Veblen and His America. W. C. Mitchell, art. in Trend of Economics; Business Cycles; «Human Behavior and Economics», in Quarterly Journal of Economics, XXIX; J. R. Commons, Myself, Institutional Economics.

علم التشريع

R. Pound, in History and Prospects of the Social Sciences; Interpretations of Legal History; F. Berolzheimer, The World's Legal Philosophies; F. Pollock. Oxford Lectures, Essays.

الحقوق الطبيعية

J. J. Burlamaqui, Principles of Natural and Political Law; W. Blackstone, Commentaries.

المدرسة التاريخية

Savigny, Vom Beruf, usw.; H.S. Maine, Early History of Institutions.

المدرسة التحليلية

J. Austin, Jurisprudence; T. E. Holland, Elements of Jurisprudence.

المدرسة الاجتماعية

B. N. Cardozo, Nature of the Judicial Process; F. Geny, Science of Legal Method; R. Pound, Law and Morals, Introduction to the Philosophy of Law, Spirit of the Common Law; O.W. Holmes, Collected Legal Papers. H. Cairns, Law and the Social Sciences.

العلم النفسي

History of Political Theories, Recent Times; H. E. Barnes, Sociology and Political Theory; E. Barker, Political Thought from Spencer to To-day; F. W. Coker, Recent and Contemporary Political Theory;

C. E. Merriam, American Political Ideas; R. G. Gettel, History of Political Thought. C. C. Brinton, English Political Thought in the 19th Century. A.N. Holcombe, The Foundations of the Modern Commonwealth; C. Beard, Economic Basis of Politics; A.F. Bentley, Process of Government. T. H. Green, Political Obligation; B. Bosanquet, Philosophical Theory of the State; criticism in L. T. Hobhouse, Metaphysical Theory of the State. H. S. Maine, Ancient Law, Popular Government; F. Oppenheimer, The State. M. W. Willey, Theory of Democracy, in History of Political Theories, R. T.; M. Ostrogorski, Democracy and the Organization of Political Parties; R. Michels, Political Parties; C. E. Merriam, The American Party System. W. Lippmann, Public Opinion, The Phantom Public; A.L. Lowell, Public Opinion and Popular Government. H. Krabbe, Modern Idea of the State; H.J. Laski, Problem of Sovereignty, Authority in the Modern State, Grammar of Politics; Rise of Liberalism, The State in Theory and Practice; L. Duguit, Law in the Modern State. G. E. Catlin, Science and Method of Politics; E.F. Carritt, Morals and Politics. Merriam, Political Power; J. Marshall, Swords and Symbols; T. Arnold, Symbols of Government.

٢٠ الدين في العالم المتنامي

تركنا الدين في القرن الثامن عشر وقد بدا وكأن لا حيلة له أمام الهجمات العقليةالعنيفة. ذلك أن طرق العقل ذاتها التي اعتمد عليها الناس فيمطلع القرن، تحدوهم آمال قوية في البرهنة الكاملة على أهمية الاعتقادات الدينية وصحتها، حين ذهبوا بها إلى أبعد نتائجها المنطقية ، لم تودّ إلى اطراح كل إيمان بأي وحي سماوي فحسب ، ولكنها بدت على أيدي الربيبين ، وكأنها تجعل ديانة العقل والطبيعة ذاتها أمراً مستحيلا . وبدا لقادة عصر العقل أن كل جزء من التقليد اليهودي المسيحي الكبير قد تداعى ، غير مخلف وراءه سوى وجوه الأنبياء والقديسين القدامى — وهي وجوه جذابة ولكنها متعصبة — ومجموعة الأخلاق المسيحية . وعندما ادى انتحار الديانة العقليةهذا الى ولادة جديدة للروح الدينية ، فقد بنيت هذه المحاولة الجديدة للاحياء الديني على الإيمان والحدس، ولم تر أية إمكانية لتسوية مع الروح العلميـــة والطبيعية المسيطرة حينـــذاك . وبدت الحركات المتورعة والانجيلية بل الشعرالرومانطيقي العميق ، وكأنها تدير ظهرها للعالم الحديث باهتماماته ومناهجه ومثله العليا . وبدا أنه إذا أراد الدين أن يزدهر وأن يتمكن بقوة في قلوب الناس فعليه أن يهمل تماماً كل ما حرص عليه الناس فيحقول الاهتمام الفكري الأخرى .

كانت الكاثوليكية بصورة طبيعية هي التي جنت أكبر قسط من الربح

من هذا الارتداد الكامل ، لأنها النقيض التام لروح القرن التاسع عشر . وفي كنيسة انجلترا سعت الحركة الدينية المعروفة بحركة أوكسفورد والتي قادها كبلي Keble وبوزي Pusey ووليم ورد W. Ward ، وفي مقدمة هؤلاء جميعاً جون هنري نيومن John Henry Newman سعت لإحياء تلك المشاركة التاريخية مع الكنيسة الكاثوليكية التي عفى عليها الانفصال البروتستانتي ، ولتحقيق انسجام أقوى مع روحها وعقيدتها . واتحد رد الفعل الرومانطيقي ضد جميع أشكال المذهب العقلي — اتحد مع الاهتمام الجمالي الواضح عند أصحاب الأذواق المرهفة من أبناء العصر لإعطاء المزيد من القوة لهذا الاتجاه العام . وحين تمكن نيومن ، ذو العقل المرهف إلى حد فائق ، من إقناع نفسه بشكل نهائي بأن الولاء لكنيسة انجلترا يتضمن لا البدعة فحسب بل الكفر أيضاً وانضم إلى الكنيسة الكاثوليكية عانت الحركة تراجعاً مؤقتاً، لكن أتباعه سرعان ما استرجعوا قواهم مرة أخرى وكحزب الكنيسة السامية أخذت قوتهم تزداد منذ ذلك الحين وأخذ تأثيرهم يشتد ويقوى . أما الكنيسة الكاثوليكية نفسها — وهي القوية في إيمانها — فقد ثبت لديها — ماعدا استثناءات قليلة — ان التسوية والتراجع يعنيان التدهور السهل إلى النهاية ، فصممت أن ترفض أية هدنة مع الاتجاهات العقلية في العصر الحديث . ووقفت وكأنها صخرة العصور ضد موجات التجدد والإلحاد المتعاقبة .وحددت المرة تلو المرة مخالفتها للأفكار الحديثة ، وزادتها وضوحاً وبروزاً .

ولكن حين بدا للكثيرين أن مثل هذا الإنكار التام للمذهب العقلي ، ولإمكان التساهل معه هو أقوى دعامة ضد الشك والانحلال ، فقد ثبت لأعداد تفوق هؤلاء بكثير أنه يستحيل حفظ الإيمان والعلم منفصلين عن بعضهما كل الانفصال . وقد توصلت هذه الفئة الأخيرة أكثر من مرة بشكل يكاد يكون إرغامياً وبصورة لا إرادية ، إلى التسوية تلو الأخرى مع أفكار العالم المتنامي حتى أصبح شكل الدين الذي يقدسونه شيئاً مختلفاً عما آمن به الآباء . وبدا لهم في صورته الجديدة وكأنه كنز أزهى وأثمن ، بينما بدا

في نظر السلفيين وأهل التقايد وكأنه تمويه وسخرية . أما الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار ، والذين قوي شأنهم على السواء بين المفكرين الجادين واللامبالين في كل فرقة دينية ، سواء بين البروتستانت أو اليهود أو حتى الكاثوليك ، فقد ذهبوا إلى القول أنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حية، وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الحاجات الدينية للجنس البشري ، لا بد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية . إن ما قام به أوغسطين بالنسبة للعصر الهلينستي ، وما حققه توما الاقويني في القرون الوسطى ، يجب أن يتم مرة ثـــانية في عالم العلم الحديث والصناعة — بـل يجب بالحقيقة أن يتم المرة تلو الأخرى مادامت معرفة الإنسان تنمو وحياته الاجتماعية تتغير. وثبت لدى أكثر المحـافظين تفكيراً في جميـع الكنائس وجود هذه المشكلة ، حتى ان اتجاه المتدينين للتمسك بالصراط الديني القويم اليوم قد تأثر من أوجـه دقيقة شتى بروح العصر الحديث وحاجاته . ويصح هذا بصورة خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الابتعاد المتزايد داخل معتقد كـل كنيسة عن الاهتمام الفردي القديم بخلاص النفس ، والاتجاه إلى الاهتمام بالاعتقاد الاجتماعي الذي عبر عنه الراهب فريمنتل Freemantle بكتاب كلاسيكي « إن العالم هو موضوع الخلاص » . وتتضح خطوط الانفصال اليوم بشكل أقوى في قضايا الاعتقاد منهـا في العمل الاجتماعي . ويتفق كبـار رجال الكنيسة والكاثوليك مع الأحرار والمجددين ان الواجب الأول للدين المنظم يقضي أن نعمل من أجل نظام اجتماعي أكـثر اتفاقاً مع المبـادىء المسيحية .

وعلى ذلك فإن أولئك الذين كانوا يعتبرون التراث الديني ذخراً ثميناً للروح الإنسانية وجدوا أنفسهم في وجه عالم العلم الحديث أمام أمرين : فاما أن يتمسكوا بالقديم بقوة مضاعفة ، أو أن يحاولوا المهمة الصعبة الخطرة في إيجاد انسجام جديد بين المعرفة والأمل . إلا ان هنالك في الواقع إمكانية

ثالثة أسهل من الإمكانيتين الأخيرتين : وهي أن يدفعوا بالدين والمشاكل الدينية أكثر فأكثر إلى الوراء ، وأن يوجدوا نطاقاً كاملا لتصريف قواهم في الفعاليات المعقدة للعصر الصناعي . ولقد شهد العصر الأخير دون ريب عدم اكتراث متزايد ، بكامل غاية الدين وأهدافه ، وقد انتشرت هذه اللامبالاة بشكل خاص بين طبقتين هما المجموعة الضخمة من العمال الصناعيين الذين بدا الدين أكثر فأكثر فاقد الصلة بحياتهم ، وخالياً من أية رسالة حيوية لهم ، فوجهوا معظم قواهم من أجل تأمين حياتهم والتمتع بها . فأما أكثريتهم فقد فعلت ذلك دون تساؤل جدي أو بحث في القلب أو تخل أكيد عن الاعتقادات الدينية . وأما الأقلية الأكثر تفكيراً ففعلت ذلك بعداء ظاهر ، ولم تجد في الدين سوى « أفيون الشعب » ، وسوى وسيلة لتقييده بالنظام الاجتماعي القائم باعطائه الوعود الخادعة بسعادة الحياة الآخرة .

وأما بين الطبقات العلمية والمهنية، فقد كان عجز الدين التقليدي عن تبرير نفسه على ضوء العلم الحديث أعظم أثراً من إهماله مشاكل المجتمع الصناعي ، في النمو السريع لعدم الاكتراث المتسامح أو اللاادرية الريبية أو الإلحاد العقائدي .

ولكن لدينا الكثير من الاسباب لأن نشك في ما اذا كان العصر الحديث بمجموعه ، في النهاية اكثر لامبالاة بدعوة الدين من العصور الماضية . فما يسمى عصر الايمان — حين كان كل انسان يمالئ الكنيسة في الظاهر ، ويتبيء في حكمة جميع الاحتياطات التي تقيه من شرور الحياة الآخرة — لم تكن فيه على الاغلب نسبة أعلى من المؤمنين الصادقين ، الذين كان الايمان والأمل وخدمة الله والانسان حقيقة حية بالنسبة اليهم ، تزيد عما في العالم الغربي اليوم . فالرأي العام الآن قد احاط الريبية وعدم المبالاة باحترام اكثر . ولم يعد الضغط القديم من اجل الخضوع والانقياد قوياً قدر ما كان

في الماضي. لكن تلمس الكثيرين ممن هم «خارج الكنيسة» اليوم، وشوقهم الذي يجد افصاحاً عنه لا في نشوء وانتشار الكثير من الفرق والشيع التي تستمد وحيها من مصادر شرقية فحسب، تلك الفرق التي تجد لها تربة خصبة بين الطبقات المثرية، وانما ايضاً واكثر من ذلك في النزوع الديني الشديد الذي يدفع الناس الى الارتماء في الحركات الاجتماعية والانسانية اليوم، كالاشتراكية — وفوق ذلك ايضاً في مدى قوة القومية الوطنية التي هي بمثابة ديانة كلية حديثة — كل ذلك يشير الى استمرار وجود الحاجات والآمال التي كانت تعبر عن ذاتها في الماضي بالديانة التقليدية. ان تفكير الناس حول هذا الموضوع بكامله ينقصه الوضوح والدقة بشكل محزن. ومع ذلك فبين الغموض والتيارات المتضاربة يشك في ما اذا كانت الحاجات الدينية وارضاؤها، هما اليوم أقل شدة مما كانا عليه عندما كان جسد كبير واحد للمسيح يشمل العالم المسيحي بكامله.

يبدو اذن ان خمس فئات واتجاهات كبيرة على الاقل في الحياة الدينية نشأت خلال السنين المائة الاخيرة. اولاً الكنيسة الكاثوليكية مع حزب الكنيسة الانجليكانية العالية وهما ما زالتا على ولائهما للتقاليد الرئيسية في المسيحية. ثانياً فرقة مستقيمة Orthodox بين البروتستانت، يدعى اتباعها بالانجيليين، ينسجمون مع فرقة «الكنيسة الدنيا» Low Church بين الانجليكان ومع الحركة الحديثة المعروفة «بالاساسية» Fundamentalism، بين مختلف الفئات البروتستانتية. وترتكز هذه في ايمانها لا على التقليد الكاثوليكي، ولا على نظريات الاصلاح الديني البروتستانتي، وانما على الاستقامة الدينية الجديدة التي نشأت في القرن الثامن عشر وهي شيء مختلف. ثالثاً: الاحرار او المجددون بين البروتستانت الذين يشكلون فرقة الكنيسة الواسعة The Broad Church Party في الانجليكانية والذين تغلغلوا حتى داخل الكنيسة الكاثوليكية الى ان أخرجوا منها. رابعاً: الحركات الدينية الراديكالية المختلفة التي خرجت بشكل أكيد عن التقليد المسيحي متدرجة من الحركة

الموحدة Unitarianism في القرن الثامن عشر ، الى مختلف الطقوس الغربية ، فالحركات الانسانية واللاادرية كديانة الانسانية الوضعية ، والموحدين الالمان ، وجمعيات الثقافة الاخلاقية . خامساً واخيراً : المجموعة الكبيرة من عدم المكترثين والريبيين الذين لا يجدون أية جاذبية في ما يتعارف عليه كدين . ويمكن الاضافة ان في اليهودية مثل هذا التقسيم الموجود في البروتستانتية حيث الخط الفاصل هو بين الطوائف التقليدية والمتجددة . و تزدهر بين المتجددين اليهود فرقة حرة قوية في نزعاتها الاجتماعية واللاهوتية . ولكن قبل ان نبحث المراحل الاولى في تطور هذه الفئات المختلفة وافكارها الهامة ، علينـــا ان نعدد النزعات الرئيسية التي اثرت في التفكير الديني خـــلال القرن .

العوامل الفعالة في التطور الديني الحديث

يبدو بصورة سطحية انه بالنظر للحرب الطويلة بين « الدين » و « العلم » خلال الاجيال الاخيرة القليلة فان اكبر قوة ادت بمفردها الى الاعتقادات الدينية المعاصرة هي نمو المعرفة العلمية . ولكن من الارجح ان اكتشاف الحقائق الجديدة عن الانسان وكونه لم تفعل الا بصورة غير مباشرة . ذلك ان المعرفة العلمية ذاتها تبدو بالنسبة للرجل العادي غير متناقضة بأي وجه من الوجوه مع اهتمام ديني قوي بل وغير متناقضة مع الافكار الدينية التقليدية . وانه لمن المدهش حقاً انه اذا اهتم انسان بالعلم واللاهوت معاً ، فلا يكون هناك الا القليل من التباين المنطقي بين ايمان الآباء وبين قبول الحقيقة العلمية . ولا شك في ان عقل مثل هذا الانسان ميال الى ان « يقبل » العلم وحده . وليس مثل هذا القبول هو الذي ادى الى الاكتشافات الكبيرة . فالتاريخ طافح ايضاً بأسماء الكثيرين من المسيحيين الصادقين الذين اكتشفوا طرقاً توصل الى الحقيقة العلمية . ولكن التباين الصحيح يظهر فقط عندما ينشأ بالاضافة الى التسليم المنفعل بنتائج العلم ايمان علمي ناشط ، اي ايمان

بقوة العلم ومنهجه وافتراضاته. ولكن حتّى مثل هذا الايمان مع كونه بدون شك مثيراً للقلق الا انه ليس منافياً للدين بالضرورة. فهو يجلب معه مواقف جديدة، ووجهات نظر جديدة، وولاءات جديدة، ولا بد له ان يجلب ايضاً مفاهيم جديدة في طبيعة الدين ووظيفته. وحيث يكون هذا الايمان العلمي قوياً لحد انه يبدو مكتفياً بذاته، فانه قد يسوق بسهولة الى تناقض في الاهتمام الديني بكامله.

وليس العلم ولا هذا الايمان العلمي هو الذي كان العامل الفكري الرئيسي في تكوين الفكر الديني الحديث بل بالاحرى انعكاس تجربة اجتماعية متبدلة في مذاهب فلسفية جديدة. فقد احس قادة متيقظون في العقد المبتدىء عام ١٨٨٠ بالحاجة لاعادة بناء التقليد الديني من اجل التغلب على النتائج السيئة التي ادى اليها نمو العلم عند المتمسكين بحرفية النص، وبصورة اهم من اجل تبني القيم الانسانية والمزاج التقدمي للعصر. فوجدوا المذاهب المثالية التي سبق ان نمت، والايمان التطوري الرومانطيقي الاكثر جدة، وسائل مدهشة لتحقيق هذه الغايات. وكنتيجة لذلك فان اهم التفسيرات الجديدة الحرة وضعت في مصطلح من المثالية وكانت هذه التفسيرات عميقة الارتباط بنماذجها الفكرية المثالية. ومعظم ما اعتبر «لا عوناً حديثاً» في الحلقات الحرة حتّى جيلنا الحاضر، يعكس ما في الرومانطيقية من القيم الاخلاقية والشعور بوحدة اصل الكون اكثر مما يعكس اي مزاج علمي بكثير.

وما زال هذا صحيحاً الى حد بعيد اليوم. فبالرغم من ان الوحي المثالي الاصلي قد تقوى واكتسب بفعل اللاهوت التأملي عند بعض الفيزيائيين المحدثين لوناً علمياً، فان اكثر تفسيراتنا العلمية ارتكازاً الى الرومانطيقية، كالتطور الخلاق او فلسفة هوايتهد Whitehead العضوية، هي التي استهوت المفكرين الدينيين. حتّى ان الاعتماد الواسع الانتشار على «التجربة الدينية»،

ومحاولات جعل اللاهوت «علماً تجريبياً» ، تدين للافكار الرومانطيقية عن التجربة اكثر بكثير مما تدين لأي من مذاهبنا التجريبية النقدية العلمية. وفي وقت قريب جداً فقط حاول عدد قليل من الرواد - خاصة في هذا البلد - ان يطبقوا فلسفاتنا التجريبية والطبيعية تطبيقاً دينياً.

لكن من الطبيعي ان لا توثر مثل هذه العوامل الفكرية الا عند الاقلية. فالعامل الرئيسي الذي اثر في الاعتقادات والمواقف الدينية كان نمو مصالحنا الارضية وتعدد اصناف ايماننا الدنيوي. وقد افسدت هذه الطرق الجديدة في الحياة الاحرار والتقليديين على السواء. ولم تحدث استياء فكرياً من ايمان الآباء بقدر ما ادت الى اطراح ذلك الايمان - بشكل لا واع ولكنه عميق الجذور - على اعتبار انه لا مكان له في العالم الحديث. ومع ان الناس يرددون العبارات القديمة الا ان اهتمامهم الصحيح قد اتجه الى مكان آخر. حتى لقد بدا للكثير من الملاحظين، خلال فترة معينة ان الحاجة للدين اخذت تضمحل اضمحلالاً شديداً. فقوى الطبيعة البشرية التي تطلبت في ما مضى ايماناً دينياً وجدت الآن افصاحاً كافياً في الفعاليات الانسانية والمثالية الاجتماعية. الا ان النشوء السريع لأنواع من الايمان الاجتماعي والعبادات القوية في الخارج قد ذكرنا بأن الحاجة لولاء موحد سام لا يمكن استئصالها بسرعة، ولكن موضوعها يتغير بتغير التجربة الاجتماعية. وما زال من الواضح ان الاهتمام المتزايد بحياة الانسان في هذا العالم قد دفع بالاشكال التقليدية للدين الى الوراء بشكل متزايد، وان تبدل اهتمام الناس هذا كان القوة الاساسية الفاعلة وراء المشهد الديني الحديث. فالديانة المنظمة حتى حيثما تكون قوية ناشطة، قد اصبحت اكثر فأكثر من هذا العالم. ونداء الانجيل الاجتماعي الذي كانت تحس به وتصغي اليه الجماعات المؤمنة باللاهوت التقليدي اكثر من سواها قد ساق الناس لأن يفقدوا اهتمامهم بالمسائل النظرية، وان يتجهوا الى نوع من المثالية الاخلاقية والاجتماعية. وان اعنف الديانات واكثرها تعصباً في عالمنا اليوم هي الوان الايمان الدنيوي

التي تتركز بأضيق صورة ممكنة على هدف اجتماعي . ونتيجة هذا كله ان الظاهرة الاجتماعية البارزة في العصر ليست ذبول الايمان قدر ما هي انتقاله من هدف لاهوتي كوني الى هدف انساني اجتماعي .

انه لصحيح ان مزاج الخيبة واليأس في قوى الانسان الاخلاقية الذي رافق الهزيمة في اوروبا الوسطى ، والذي وصل حتى امريكا إبان ازمتها الاقتصادية الكبرى ، والذي شمل كل مكان تقريباً بخطر الانهيار الذي يهدد كامل العالم الذي تعودنا عليه بنتيجة الثورة المعاصرة الكبيرة ، كان له تأثير ديني واضح بارجاع البروتستانت الى الاخذ بصيغ جديدة محورة للتقليد القويم لعصر الاصلاح . فالحركة الانسانية الحرة التي عرفت قبل الحرب ماتت في القارة الاوروبية اليوم ، وخسرت من نفوذها في بريطانيا ، وتجابه تحدياً عنيفاً في اميريكا. وانه لمن الصعوبة بمكان ان يتحدث انسان بثقة اليوم عن تحقيق مملكة الله على الارض . اما الممالك التي تتحقق فواضح تماماً انها من هذا العالم . وفي ازمنة الفشل والكبت والانهيـــار الظاهر للمثل العليا يتطلع الذين يتمتعون بحس مرهف الى شيء ابعد من اي برنامج اجتماعي او سياسي . فعلى ضوء تجربتنا اليوم نجد ان نظريات القديس اوغسطين التي صيغت لمواجهة تفسخ حضارة أخرى لا تحتاج تفسيرات جديدة لتعبر عن رؤيانا لحالة الانسان . فهي تعبر مرة أخرى عما يشعر الناس به بعمق كما حدث مرات متعددة في الماضي . ولو نحن اردنا التحدث عن هذا الامر بصورة لاهوتية لقلنا ان الناس اخذوا يشددون مجدداً على تعالية الله . لكن هذه الاستقامة الجديدة تعبر في النهاية عن مفهوم جديد للطبيعة البشرية وعن اهتمام بها : انها احتجاج اخلاقي ضد المساوىء التي لا تطاق في الحياة الحديثة في وقت الازمة . وقد اقترنت على الاقل في امريكا باهتمام متجدد في البرامج الاجتماعية الجذرية . وهي تدفع بالناس لمتابعتها بعزيمة اقوى ، ولكن بمزاج نقدي اكثر وعلى ضوء مثل روحي اشد صفاء .

معارضة العالم الجديد لتعارضه مع التقاليد الدينية

كان مقدراً لهذه القوى الجديدة ان تنتهي الى عداء ظاهر والى تمثل في الوقت ذاته . فالفئات المحافظة التقليدية التي يمكن نعتها حتى بالرجعية اذا قيست بالاتجاه العام في القرن الثامن عشر ، وجدت ذاتها خلال العصر تعارض معارضة متزايدة كل ما بدا في المفاهيم المستجدة متعارضاً مع التقاليد الدينية التي قدسها الزمن . وقد ادى هـــذا في الكنائس البروتستانتية الى التشديد مجدداً على العقائد والمذاهب اللاهوتية الدقيقة التي وضعت في عهد الاصلاح والمتطهرين بما دخل عليها من التعديل بتأثير الاحياء الانجيلي في القرن الثامن عشر . وقد قام في القسم الاول من القرن بين المثقفين من اعضاء هذه الجماعات تتبع للمذهب العقلي السماوي الذي عرف في القرن الثامن عشر ، والذي عبر عن ذاته باهتمام كثير بالحجج العلمية المؤيدة للمسيحية . فكتاب « القياس » Analogy للاسقف بطلر Butler بالرغم من دليله ذي الحدين ، تمتع بشهرة كبيرة في دوائر الجامعات والكليات في انجلترا واميركا ، حيث استعمل لمدة طويلة ككتاب مدرسي في الدفاع عن العقائد المسيحية . وزاحم في شعبيته كتاب ويليام بالي William Paley « اللاهوت الطبيعي » Natural Theology المنشور عام ١٨٠٢ هذا الكتاب الذي حاول مؤلفه فيه – تبعاً لطريقة تيلتسون وكلارك قبل قرن – بالاستناد الى تحليل المؤآلفة الكاملة بين الانسان والحيوان ومحيطهما ، وخاصة بتحليل تركيب العين الدقيق ، ان يثبت ان مثل هذا التصميم البديهي في العالم لا يمكن ان يفسر الا بالاستناد الى خالق إلهي . لكن هذا الدليل الـــذي كان مقبولاً في العالم النيوتوني خسر قوته في عالم العلم في القرن التاسع عشر . حتى اذا جاءت نظرية التطور بدا ، حقاً او باطلا ، وكأنه قد تفجر . واستمرت مثل هذه المدرسة العقلية السماوية الى حقبة متأخرة من القرن في المـــانيا . ويمكن ان نضع مع هذه الفئة اوائل الموحدين ، وهم اصحاب نزعة اكثر جذرية وسماوية ، واكبرهم مؤسس الحركة الاميركية ويليام ايلليري شاننغ

William Ellery Channing . فقد كان هذا الزعيم الروحي مؤمناً بما فوق الطبيعة ومشدداً على المعجزات باعتبارها الدليل الرئيسي على المسيحية . لكن اعتقاده بالكرامة الاساسية للطبيعة البشرية وقيمتها ، كان عنصر اعتدال في ايمانه .

الى جانب هذا الاتجاه العقلي السماوي وجدت حركة انجيلية تقية غير فكرية ، تعبر عن ذاتها « باحياءات » عاطفية كبيرة ، وتشدد على الهداية والخلاص الفردي على الطريقة الويزلية Wesleyan . وقد اكتسحت مثل هذه الموجات من الشعور الديني المستعمرات الامريكية في القرن الثامن عشر ، وسيطرت على القسم الغربي منها في اوائل القرن التاسع عشر ، وتخلفت حتى اليوم في الولايات الجنوبية والغربية . وهذا النوع من الدين هو ما الفناه في « اجتماعات المعسكرات » وتوابع الدين الشعبي المتعددة في المناطق الريفية والمدن الصغيرة في القارة الامريكية الكبرى. وقد غزت بشكل جيش الخلاص Salvation Army المراكز الصناعية في انجلترا وامريكا مكرسة ذاتها الى هداية ادنى الطبقات في احياء العمال المظلمة وانعاشها .

ان نمو العلم الميكانيكي ، والنقد العلمي للتوراة ، وانفجار قنبلة التطور عام ١٨٥٩ ابرزت الخلاف بين التقاليد الدينية والعالم الحديث . وقد عبر رد الفعل الاول عن ذاته في جميع الكنائس بكراهية مريرة وتشهير عنيف لافكار داروين في اي من اشكالها . وتهيج الاساقفة المقدسون فألصقوا اقبح النعوت بهاكسلي Huxley وداروين معلنين عن معارضتهم التي لا يمكن ان تتبدل للفكرة القائلة ان الانسان قرد و « للعلم المسمى كذباً بالعلم » . ووقف القساوسة وراء كل منبر ليشهروا بالكتب الملحدة الجاحدة التي لا يمكن ان يلوثوا انفسهم بقراءتها ، وليعلنوا عن تمسكهم الذي لا ينفصم بتفسير الفصل الاول من سفر التكوين تفسيراً حرفياً . وشهر انصار « التفكير الحر » بدورهم بالخرافات والظلامية البالية . واخذ رجال كروبرت

انغرسول Robert Ingersoll يجوبون البلاد مشيرين بخبث الى « اخطاء موسى » وفساد القساوسة بصورة عامة . هكذا بدا للمفكرين من الناس بأن اللاهوت والعلم خصمان ابديان لا يتغيران .

الحركة البروتستانتية الاساسية

عندما انتهت الهزة الاولى من مسرح التاريخ ، وتبدد دخان المعركة ، اخذ الناس يتساءلون عما اذا كان التعارض بالحقيقة كاملاً الى هذا الحد ، وعما اذا كان قبول الحقائق الرئيسية في العلم الحديث يتنافى بهذا المقدار مع المبادىء الاساسية في التقليد المسيحي . وقد استغرق عمل المؤالفة اكثر من جيل . لكن معظم المفكرين البروتستانت توصلوا في نهاية القرن اما الى اعادة تفسير سفر التكوين على ضوء الافكار التطورية ، او بالعودة الى التقليد المسيحي القديم السائد قبل البروتستانتية ، غير محاولين تفسير التوراة كحقيقة علمية حرفية على الاطلاق ، توصلوا الى نقطة لم يجدوا عندها صعوبة في التوفيق بين الايمان والعلم . الا ان الاغلبية من اعضاء الكنيسة غير المثقفين ، الذين لم تكن لديهم وسائل لتمثل ما تعنيه حقاً وجهة النظر العلمية ، كانوا راضين بأن يتجاهلوا تقدم الميكانيك ومذهب التطور والبحث التاريخي . وعندما بدا ان الاحرار خاصة في الكليات اللاهوتية التي كانت تدعمها مختلف الطوائف ، اخذوا يغيرون ايمان الاجداد تغييراً اساسياً ، فقد تعرضوا هم والنزعات الحديثة الى هجوم جديد . ان الحركة المعروفة اليوم بالحركة الاساسية ، خرجت للوجود قبل عام ١٩١٤ مباشرة كمحاولة من بعض الاساقفة للتهوين من نتائج التعاليم الحرة في الكليات اللاهوتية . ولما وجدت في الخصومات المريرة التي عقبت الحرب حافزاً قوياً ، فقد كسبت تأييداً منفصلاً على الاقل بين هيئات كبيرة من اعضاء الكنيسة في مختلف الطوائف . وهي تمثل بالدرجة الاولى رد فعل ضد النزعات المجددة التي تبدو لقادة الحركة انها ترغم الاحرار على اتخاذ مواقف تتضمن لا

مقداراً كبيراً من الابهام الفكري فحسب ، ولكن ايضاً اطراح العقائد الاساسية في الايمان المسيحي نهائياً كالعقائد حول فساد الطبيعة البشرية ، والحاجة الى نعمة إلهية من اجل الخلاص ، والايمان بمعجزة التجسد الحرفية . والاساسيون مصيبون في مزاعمهم هذه : فان الذي يسعى المجددون الى تحقيقه في الكنائس البروتستانتية هو بالضبط اهمال مثل هذه المذاهب . ويبدو للملاحظ الحيادي ان في موقف الاحرار كثيراً من الغموض وعدم التفكير الدقيق ، كما فيه على الاقل مظهر من عدم الصراحة واغراق في « اعادة التفسير » الباطني الذي قد يقترب في نتائجه من الرياء الفعلي . ولكن الاختلاف يبدو اكثر عمقاً . فالاساسيون لا يقبلون فلسفات اليوم ، بينما يأخذ بها المحدثون . واذا لم يتم اتفاق على هذه الافتراضات الاساسية في التفكير فانه يبدو من الصعب ان ندري كيف يمكن ان يأمل الفريقان فهم بعضهما البعض . وانه لأمر طبيعي ان يقوم اناس يعتقدون ان مذاهب البروتستانتية الانجيلية وسلطة الكتاب المقدس الحرفية أمور بالغة في الضرورة ببذل كل جهد ممكن من اجل منع تدريس أمور ثانوية كعلم الحياة وما ينتج عنه من « افساد » عقول الشباب وابعادهم عن الحقيقة التي يمتلكها اجدادهم . وكما سبقت الاشارة بصدد البحث عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى ، فان اولئك يعتقدون ان في حوزتهم حقيقة ضرورية مطلقة لا حق لهم ان يسمحوا بانتشار الخطأ مهما سمح لهم لطف قلوبهم بأن يتساهلوا .

المعارضة الكاثوليكية للاتجاهات الحديثة

كان رد فعل الكنيسة الكاثوليكية لاعتقادات القرن التاسع عشر اكثر شدة في بعض الامور وأقل في أمور أخرى مما كان بين البروتستانت . فالكنيسة مثلاً حين اكدت ان بعض العقائد كما حددت في دستور الايمان الموضوع في مؤتمر ترانت (١٥٤٥–١٥٦٣) هي من وحي سماوي ومفروضة بسلطة على جميع المؤمنين ، لم تشدد ابداً بالرغم من ذلك على

تفسير التوراة تفسيراً حرفياً ، كما فعل البروتستانت التقليديون . وعلى ذلك بينما وجد البروتستانت مصدر سلطتهم الوحيدة معارضاً بصورة مطلقة لأفكار التطور ، فان الكنيسة الكاثوليكية لم تأت حتى الآن بأي تفسير نهائي او توكيدي لسفر التكوين في التوراة . والكاثوليك احرار ان يأخذوا قصة الخليقة بأي معنى يبدو لهم عقلياً اكثر ما يكون . والنقطة الوحيدة التي تعارض بها العقيدة الكاثوليكية مباشرة الآراء البيولوجية هي في تشديدها ان الجسم في نقطة معينة من التطور الخلاق قد اتخذ نفساً خالدة — ومن الواضح انه اعتقاد لا يمكن اقامة الدليل البيولوجي على بطلانه . وصحيح ان عدداً من الرهبان قد اتخذوا بصورة فردية نفس موقف المعارضة التامة الذي اتخذه البروتستانت المتشددون ، الا انه لم يكن لآرائهم هذه أية قوة ملزمة على المؤمنين . ولا يمكن ان نزعم جدياً ان طبقة الاكليروس قد رحبت بصورة عامة بالعلم الحديث في القرن الماضي ، بصرف النظر عما فعلته خلال العصور الوسطى او الانبعاث . ولكن هنالك عدداً غفيراً من العلماء الكاثوليك المخلصين ، وفي طليعتهم باستير Pasteur وميندل Mendel والفلكيون والرياضيون من اليسوعيين الذين يشكلون حجة كافية لدحض القول بأن التقى الكاثوليكي والاكتشاف العلمي يتنافيان بالضرورة .

غير ان الكنيسة اصرت من جهة ثانية على سلطتها السماوية المطلقة في كل ما تقرر ان له صلة بالايمان والاخلاق . وقد شهد القرن الماضي دعماً وتحديداً دقيقاً لهذه السلطات . وليس في البروتستانتية اي شيء يقابل هذه المؤسسة الرهبانية القائمة . فالكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة بالنسبة للبروتستانتي وهو من الناحية النظرية على الاقل حر في ان يفسره بما يتفق مع عقله الخاص . ولم يكن لدى عدة فرق دينية بروتستانتية وخاصة عند فرقتي المعمدانيين والقائلين بنظام استقلال الكنائس اي دستور عقائد ملزم يربط اعضاء هذه الفرق ، بينما نرى انه حتى تلك الكنائس التي تأسست عملياً على عقيدة معينة تفسح المجال لتفسيرات واسعة . وفي تلك الكنائس

القائمة على نظام شعبي مستقل كالمعمدانيين فان رجال الدين انفسهم لا يطلب منهم التمسك إلا بالعقائد التي تشدد عليها اكثرية اعضاء كنيسة معينة ، بينما لا نجد في كنائس أخرى وحتى في الكنيستين المشيخية Presbyterian والاسقفية Episcopal زعماً بوجود حق سماوي ذي سلطة لتفسير الكتاب المقدس او العقيدة . فالهيأة المركزية التي تنصب رجال الدين وتستطيع عزلهم اذا ألحدوا ، انما تستعمل قوى العقل الانساني وحدها لتفسير الكتاب المقدس تفسيراً صحيحاً وهي من الناحية النظرية متفتحة وقابلة دوماً للاقناع بأية حجة أقوى . وهذا يعادل في الواقع حرية كاملة تقريباً في التأويـل لأي بروتستانتي عادي وحرية واسعة جداً لدى رجال الدين . وبكلمات أخرى اذا كان « الاساسيون » اقوياء اليوم فلأنهم يعتقدون عن طوع ان آراءهم محقة ، لا لأن ثقة فرضت عليهم شكل اعتقاد بحق آرائهم هذا .

رد فعل البابا بيوس التاسع

تعود نشأة الحركة المحافظة في الكنيسة الكاثوليكية الى عهد البابا بيوس التاسع (١٨٤٦ – ١٨٧٨) . وقد انتخب للبابوية باعتباره من الاحرار ليجدد الكنيسة بحيث تماشي العصر . لكن ثورات ١٨٤٨ وفقدان سيادته فوق الممتلكات البابوية أخافاه لدرجة انه اصبح تحت الـتأثير اليسوعي محافظاً متشدداً . فقد نشر عقيدتين جديدتين – هما اول ما ينشر منذ مجمع ترانت – وبذل اقصى قوته ليقف في وجه الاتجاهات المعاصرة في الفكر والعمل . واذاع عام ١٨٥٤ وحده دون مساعدة مجمع كنائسي ، بياناً يعلن فيه عقيدة حبل مريم بلا دنس (وهي عقيدة لا صلة لها البتة مع العقيدة القديمة بولادة العذراء) على انها عقيدة ملزمة . وهي اول مرة يعلن احد الباباوات منفرداً عقيدة ما . في عام ١٨٦٤ اذاع «خلاصة للاخطاء» الشائعة بمناسبة اعتراف الدول بمملكة ايطاليا كفّر فيها بوضوح جميع اتجاهات العصر تقريباً وختمها بالكلمات الرنانة التالية : «انه لمن الخطأ الاعتقاد ان

الحبر الروماني يستطيع او انه يجب عليه ان يوفق بين معتقداته وبين التقدم والتحرر والحضارة المعاصرة او ان يوافق عليها » . وفي عام ١٨٦٩ عقد بيوس اول مجمع مسكوني منذ مجمع ترانت وهو المجمع الذي اعلن في السنة التالية حين كانت الجيوش الايطالية ترعد على ابواب روما العقيدة الجديدة في عصمة البابا عن الخطأ .

وتمثل هذه العقيدة موقف الكنيسة الذي لا يمكن التراجع عنه في معارضة الاتجاهات الحرة . ولم تكن عقيدة جديدة لأن توما الاقويني واليسوعيين قالوا بها ، لكن العجيب انها لم تكن قط من قبل عقيدة ملزمة ، وهي نتيجة منطقية للعقيدة القديمة بعصمة الكنيسة باعتبار صلتها بملكية البابا الواقعية . وان كان لا بد من وجود عصمة في اي موضع من النظام الديني فالبابا يبدو افضل موضع لحصر هذه العصمة فيه . وهي تسجل ظفر البابوية الاخير على الاتجاهات الاسقفية والمسالمة في الكنيسة .

ان المعنى الدقيق لهذه العقيدة غير معروف عادة . فهي لا تدعي ان آراء البابا معصومة عن الخطأ ولا انه غير قابل للوقوع في الخطيئة :

« لما كنا متمسكين باخلاص بالتقليد الذي تسلمناه منذ بدء الايمان المسيحي ، وذلك من اجل مجد الله منقذنا ، ورفعة ديانتنا الكاثوليكية ، وخلاص الشعب المسيحي ، واستناداً الى موافقة المجلس المقدس ، فاننا نعلم ونحدد ان العقيدة التالية هي عقيدة موحى بها من السماء : وهي ان الحبر الروماني حين يتكلم « اكس كاثيدرا » Ex Cathedra، اي حين ينفذ « واجبات » منصبه كراع وطبيب روحي فكري لجميع المسيحيين ، بالاستناد الى سلطته الرسولية السامية ، فيحدد عقيدة تتعلق بالايمان والاخلاق من اجل ان تأخذ بها الكنيسة الجامعة ، وبفضل العون الالهي الذي وعده به بطرس المبارك ، فانه يمتلك تلك العصمة التي اراد المنقذ الالهي ان تتمتع بها كنيسته من اجل تحديد العقائد المتعلقة بالايمان او الاخلاق . وان مثل

هذه التحديدات التي يأتي بها الحبر الروماني لا يمكن اعادة وضعها بما في ذاتها ، لا بكونها لقيت قبولا من الكنيسة »[1] .

وهكذا فالعصمة محصورة بالقضايا الايمانية والاخلاقية والقرارات الرسمية الموجهة للكنيسة بكاملها والتي تهدف ان تكون ملزمة للكنيسة . ومثل هذه القرارات هي وحدها التي يمكن ان تصبح عقائد وان تكون نهائية اطلاقاً لا يمكن نقضها او اعادة وضعها .

وواقع الامر ان الكاثوليك وجدوا منتهى الصعوبة في تحديد ما اذا كان اي اعلان بابوي من القول المعصوم ام لا . ومن المتفق عليه ان قرارين فقط في تاريخ البابوية بكاملها كانا معصومين : قرار « الحبل بلا دنس » و « خلاصة الاخطاء » . وهنالك شك كبير حول ادخال القرار الاخير . فالمخاوف التي عبر عنها عام ١٨٧٠ من ان البابا قد يذيع عقائد جديدة ثبت انه لا اساس لها * والحقيقة ان تعريف العصمة تعريفاً دقيقاً قد جعل عدة عقائد خارج نطاقها بوضوح ، وادى بصورة طبيعية الى حذر كبير عند الباباوات المتعاقبين من جراء مسؤوليتهم الهائلة .

ومع ذلك فان الكنيسة الكاثوليكية قد اخذت فيما يتعلق بقضايا الايمان والاخلاق موقفاً متشدداً ضد الاتجاهات الحديثة . واستعراض « خلاصة الاخطاء » التي حكم عليها بالإلحاد البابا بيوس التاسع عام ١٨٦٤ امر مفيد جداً . وبعض الاخطاء هي كما يلي :

« اولاً ، **المذاهب الحلولية والطبيعية والعقلية المطلقة** . (٣) العقل الانساني دون اي استعانة بالله هو الحكم الاوحد في الخطأ والصواب والخير والشر . وهو قانون نفسه بنفسه ويكفي بما لديه من قوة طبيعية ان يؤمن رفاهية الافراد والشعوب . (٥) الوحي الالهي لم يبلغ الكمال ، فهو بالتالي خاضع

(*) وضع هذا الكتاب قبل ان يعلن البابا عقيدة جديدة هي صعود مريم العذراء بجسدها الى السماء وكان ذلك في ١ تشرين الثاني ١٩٥٠ . (المترجم)

لتطور مستمر غير متناه ومتواز مع تقدم العقل البشري . (٦) الايمان المسيحي يناقض العقل الانساني ، والوحي السماوي لا ينفع الكمال الانساني فحسب بل انه يضر فيه ».

« ثانياً ، **المذهب العقلي المعتدل** . (١٢) ان قرارات الكرسي البابوي والمجامع الكاثوليكية تعيق تقدم العلم . (١٣) ان الطريقة والمبادىء التي اتبعها الفلاسفة المدرسيون في لاهوتهم لم تعد لتتفق مع مقتضيات العصر وتطور العلم ».

« ثالثاً ، **اللامبالاة والتساهل في الامور الدينية** . (١٥) كل انسان حر في ان يعتنق ويصرح بالدين الذي يعتقده صحيحاً مهتدياً بنور عقله . (١٦) يمكن للناس مهما كان دينهم ان يجدوا طريق الخلاص الابدي وان يحصلوا على الخلاص الابدي . (١٧) يمكننا ان نأمل املاً راسخاً بخلاص جميع اولئك الذين لا ينضوون تحت كنيسة المسيح الصحيحة خلاصاً ابدياً . (١٨) البروتستانتية ليست اكثر من شكل آخر للديانة المسيحية الصحيحة ، حيث يمكن ان يرضي الانسان الله كما في الكنيسة الكاثوليكية ».

« رابعاً ، **الاشتراكية ، الشيوعية ، الجمعيات السرية ، جمعيات التوراة ، الجمعيات الرهبانية الحرة** » .

« سادساً ، **الاخطاء في المجتمع المدني** . (٤٢) في حالة وجود تناقض بين السلطتين يجب ان يسود القانون المدني . (٤٧) تستوجب افضل نظرية في المجتمع المدني ان تفتح المدارس الشعبية ابوابها لأبناء جميع الطبقات ، وبصورة عامة يجب ان تكون جميع المعاهد العامة المختصة بتعليم الآداب والفلسفة ولتعليم الفتيان الناشئين ، حرة من كل سلطة دينية او حكومية ومن تدخلهما ، ويجب ان تخضع خضوعاً تاماً للسلطة المدنية والسياسية ، بما يتفق مع ارادة الحكام والآراء السائدة في العصر . (٤٨) هذا النظام في تعليم الفتيان ، الذي يقوم على فصله عن الايمان الكاثوليكي وعن سلطة

الكنيسة ، وعلى تعليم معرفة الأمور الطبيعية والاهداف الارضية للحياة الاجتماعية وحدها او اعطائها المقام الاول في التعليم على الاقل ، هو نظام يمكن للكاثوليك ان يوافقوا عليه ».

« عاشراً ، **الاخطاء المتعلقة بالحركة الحرة (الليبرالية) الحديثة** . (٧٧) لم يعد من المناسب في هذه الأيام ان تعتبر الديانة الكاثوليكية الديانة الوحيدة للدولة ، على اساس استبعاد جميع اشكال العبادات الاخرى . (٧٨) نتج عن ذلك ان القانون افسح المجال بحكمة في بعض البلاد المسماة كاثوليكية للاشخاص الذين يأتون ليقيموا فيها ان يمارسوا علانية طقوسهم الدينية الخاصة . (٧٩) وعلاوة على ذلك ، بين الاخطاء ايضاً الحرية المدنية المسموح بها لكل شكل من اشكال العبادة ، والسلطة الكاملة المعطاة للجميع لاظهار آرائهم وافكارهم بصورة علنية عامة ، ومن اي نوع كان ، مما يؤدي لافساد اخلاق الناس وعقولهم بسهولة اكثر ولنشر طاعون اللامبالاة »[٢].

الحركة الكاثوليكية المجددة

ولكن بالرغم من هذه المعارضة الرسمية فان منع الافكار الحديثة من التسرب الى المفكرين بين صفوف الكاثوليك من مختلف المراتب لم يكن بالامر الممكن . فالبابا ليو الثالث عشر الذي خلف البابا بيوس التاسع ، مع انه لم يختلف كثيراً عنه في اعتقاداته الخاصة كان صاحب روح حرة متسامحة اكثر بكثير من سلفه . ولقد احس ان الخطأ يجب ان يحارب بالعقل اكثر منه بمجرد السلطة . فشجع تجديد دراسة توما الاقويني في جميع المعاهد الكاثوليكية ونتج عن ذلك انه نشر في العالم الخارجي تلك النظرية العقلية الكبيرة القائلة بأنه لا يمكن ان يقوم تناقض بين العلم الصحيح والدين الصحيح .. وأدت الفعالية القوية التي قام بها اتباع التومائية الجديدة برفض مجرد الدعوة الى الايمان الاعلى ودفع الناس الى اجراء نوع من التوفيق العقلي بين العلم والمذهب الكاثوليكي الى التخفيف كثيراً من حدة

يوحدوا بين التماسك والحرية في الكنيسة . لكن الكنيسة لم تكن على استعداد لأن تتنازل عن مبدئها الرئيسي في السلطة .

وقد حاول المجددون عبثاً ان يستندوا الى مثال توما الاقويني اكثر من سلطته . « فالقديس توما الاقويني كان المجدد الصحيح في زمنه . والرجل الذي جاهد بثبات وعبقرية عجيبين للتوفيق بين الايمان والفكر في ايامه . ونحن الخلفاء الصحيحون للمدرسيين في كل ما كان ذا قيمة صحيحة في عملهم – وفي حسهم الدقيق في تكييف الديانة المسيحية مع الاشكال الدائمة التغيير في الفلسفة والثقافة العامة »[٣] .

ولما كان البابا شاعراً شعوراً قوياً بمسؤوليته في « ان يحافظ بأوفر العناية على تراث الايمان الذي خلفه القديسون ، وان يرفض التجديدات الفاسدة في الكلام والمعرفة الباطلة المسماة خطأ بالمعرفة »[٤] فقد اعلن انه :

« لو حاول انسان ان يجمع معاً جميع الاخطاء التي وجهت ضد الايمان وان يحصر في واحدة عصارتها وجوهرها كلها لما استطاع ان يفعل ذلك بأفضل مما فعل المجددون[٥] . انها الكبرياء التي تملأ المجددين بتلك الثقة الذاتية التي ينظرون بها لانفسهم وينصبون ذاتهم كمبدأ للجميع . انها الكبرياء التي تنفخهم بذلك المجد الباطل الذي يسمح لهم ان ينظروا لانفسهم كأنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة ... انها الكبرياء التي تقوي فيهم روح التمرد وتدفعهم لأن يطالبوا بتسوية بين السلطة والحرية . وهم بفعل كبريائهم يحاولون اصلاح الآخرين حين يتناسون اصلاح انفسهم ، فيتجردون بالنتيجة عن أي احترام للسلطة ، وحتى للسلطة العليا »[٦].

النهضة الكاثوليكية

منذ ما قامت به الكنيسة الكاثوليكية من قمع رسمي لهذه المحاولة في اعادة تأويل الايمان الكاثوليكي بالاستناد الى الافكار الرومانطيقية في

القرن التاسع عشر ، حاول المفكرون الكاثوليك ان يعملوا الى جانب التقليد الكلاسيكي الاوروبي العقلي اكثر من ان يعملوا ضده . وقد شهدت السنون التي عقبت الحرب بما فيها من فوضى وتفسخ نمواً مضطرداً لنداء الكنيسة ومكانتها العقلية في فرنسا وفي اوروبا الوسطى . وبدت انها المؤسسة الغربية الكبيرة التي ما فتئت تحاول مقاومة الصدأ الناجم عن القومية ، وانها المعقل الوحيد للقيم العريقة في التراث الاوروبي ، وسط عالم سائر بسرعة نحو الانحلال . وقد جرّت هذه المحافظة الكنيسة الى عداء مرير للحركات الثورية كما حصل في المكسيك واسبانيا . والى تسويات مع الفاشيين والنازيين ، والى اشكال من الدولة النقابية الدينية كما وقع عندما قبضت على زمام الكنيسة السلطة في النمسا والبورتغال .

وأما من الناحية الفكرية فقد ارتبطت الكنيسة بالتركيب التومائي وهو اكبر مأثرة غربية في التوحيد العقلي . وكثيرون من الذين كانوا يبحثون عن مثال واضح وسط الابهام والنسبية تلفتوا اليه مؤملين ان تنجح من جديد المبادىء التي كانت ناجحة في وقت مضى . ولم ينقض جيل من الدرس المجدي حتى توصل الى ثمار يانعة . فلقد كشف علماء من امثال بطرس دوهيم Pierre Duhem وجيلسون Gilson عن مدى الغنى والتنوع في تيارات القرون الوسطى الفكرية التي استطاع ذلك التركيب الفكري ان يضمها . وقام مفكرون ايجابيون كجاك ماريتان J. Maritain وهو في الاصل تلميذ بروتستانتي لبرغسون Bergson — فأظهروا كيف يمكن ان يتوصل اليوم الى تركيب فلسفي ، يحتفظ بالقيم القديمة ولا يجري وراء الآلهة الجديدة في موسكو وبرتشسغادن ، وذلك باعادة بناء مذهب توما الاقويني العقلي والتوسع فيه . وقد كانت هذه النهضة الكاثوليكية في فرنسا بالغة التأثير اذ كان معظم قادتها من العلماء والكتاب العلمانيين ، وهي تعتبر من اعظم الحركات العقلية الحديثة حيوية ، وتلائم اشد الملاءمة التعبير عن المقاييس والمبادىء الدائمة في ثقافة ثابتة مترابطة . لكن التومائية أثرت في انجلترا

وامريكا اكثر بكثير من الكنيسة الكاثوليكية . وبدا للكثيرين انها اقل صنوف الايمان الرئيسية الموحدة المتنافسة اليوم ، تهديماً للقيم التي كلف اكتسابها جهداً كبيراً . ومما لا ريب فيه ان الكنيسة كانت اشد مدافع عن المثل العليا القديمة في علاقات الافراد ، وذلك في وجه النمط المتحول للاخلاق الجنسية ، ومزاعم الانظمة السياسية الدكتاتورية على السواء .

وقد وجدت الكنيسة نفسها وهي تتابع سياستها في الاراضي الكاثوليكية منجرفة الى سلسلة من الخصومات مع الدولة المتزايدة في قوميتها . « فالنزاع الثقافي » الذي وقع في المانيا بين الكاثوليكية ، والحكومة الالمانية في عقد ١٨٧٠ ، والازمة الطويلة بين البابوية والدولة الايطالية حول مشكلة السيادة الزمنية التي حلت في اتفاقية عام ١٩٢٩ ، والازمات السابقة للحرب بين الحركة الفرنسية الداعية الى سيادة البابا الزمنية ، والحركة الراديكالية المعادية للكنيسة ، اتخذت كلها شكل صراع بين الوطنية والدولية . فالحركة الكاثوليكية المسماة « الدولية السوداء » قوبلت بكراهية مريرة تشبه كراهية « الدولية الحمراء » التي نادت بها الاشتراكية . ولم يفعل نشوء الديانات الزمنية الجديدة شيئاً سوى انه زاد في شدة النزاع . وقد تركز الصراع حول مراقبة تربية الاحداث وهي نقطة لم تكن الكنيسة او الدول ذات الحكم المطلق مستعدة لاجراء تسوية عليها . وشهد الجيل الاخير في فرنسا وضع الخطوط الفاصلة بين التعليم الزمني على أسس علمية وطنية و « حرية التعليم » التي عنت حرية الكنيسة في ان تراقب المدارس . واتجهت الكنيسة حتى في امريكا حيثما كانت لها السلطة ، ان تمارس « الفيتو » على التعاليم الاخلاقية . اما حيث انهارت الدولة الحرة فان الصراع بين الديانتين المتخاصمتين قد اخذ صورة مكشوفة ، وجميع التسويات التي تم وضعها حتى الآن ، حتى في ايطاليا ، لم تكن سوى تسويات موقتة . وسيتوقف مستقبل الكاثوليكيـــة في معاقلها القديمة على مقدرتها عـــلى التوصل الى بعض التفاهم مع العقائد الجديدة .

البروتستانتية الحرة

واذا التفتنا الآن الى الحركة الاخرى الرئيسية في الفكر الديني خــلال القرن ، والى مساعي اولئك الذين كانوا يحاولون توفيقاً جديداً بين التقليد والحياة الحديثة ، نلحظ تطوراً متفاوت الوعي مشكلا من ديانة تكاد تبدو جديدة تماماً ، اعني « المسيحية الحرة » ، او « التجدد » وما هذا التطور سوى نتيجة حتمية للفكر الفلسفي والعلمي المعاصر والاحوال الصناعية الجديدة . فبالرغم من القوة الظاهرة اليوم للحركة « الاساسية » في الكنائس البروتستانتية ، ليس من ريب في ان اكثرية المسيحيين قد سلكت هذا الطريق الصعب . اما السؤال عما اذا كان هذا التغيير الجديد عن الحياة الدينية مختلفاً عــن الماضي الى درجة انه لا يستحق اسم المسيحية على الاطلاق ، فسؤال جدلي لا يمكن البت فيه هنا . وهو بالضبط نقطة الخلاف الجوهري بين المحافظين والاحرار . ولا شك في ان هذا التطور يشكل انفصالاً عن تقليد القرون الوسطى اكثر جذرية من اي شيء ادى اليه الاصلاح الديني . لكنه لا يحتوي من التغير الكلي اكثر مما احتوته الحركة العقلية السماوية التي اعتبرت مسيحية مستقيمة في القرن الثامن عشر . وبديهي انه تطور في المسيحية . والذين يفكرون بمفاهيم التطور مقتنعون اقتناعاً عميقاً انه وريث الماضي في هذا العصر . هنالك الكثير مما يجب ان يقال في ضرورة المحافظة على التتابع التاريخي حتى حين يهضم الكثير من الجديد . واذا أقر مرة بأن المجتمعات المسيحية الاولية ، وكنيسة القرون الوسطى ، ومختلف الكنائس البروتستانتية هي كلها اشكال مسيحية مشتركة ، اصبح من الصعب ان نرى تماماً كيف يمكن ان نرسم خطاً بين التطور والتغير .

الاقلاع النهائي عن بعض اقسام التقليد الديني

بدت نتائج الافكار المستجدة في القرن التاسع عشر سلبية في الدرجة الاولى بادىء الامر ، وكانت تعني تهديم الاعتقادات التقليدية والفلسفات

الدينية . لكن الناس أخذوا يرون في ما بعد ان زعماء الحركة الحرة كانوا محقين في تأكيدهم انهم جاءوا للتحرير لا للهدم ، وانهم في استغنائهم عن بعض الاعتقادات كانوا يشجعون النمو الحيوي لبعض الاعتقادات الاخرى . وهكذا فان للتطور الديني الحر في القرن جانبين . فقد عنى اولاً الاهمال الاكيد لبعض اقسام التقليد القديم وطرحها بشكل قاطع . وكان معناه الثاني نشوء اسلوب جديد في المعالجة ، وقيام تأكيد جديد ، لهما القدرة على توفير حياة دينية قوية . وقد قبل الكثيرون الجانب الاول وحده وانضموا الى العدد المتزايد من اللامبالين او الريبيين . لكن الكثيرين ايضاً عبروا عن ايمان ديني اكثر جدة وحرية لا تعيقه قيود من الافكار التي تجاوزها الزمن .

كان الموقف التاريخي الذي اوحت بـه الحركة الرومانطيقية اول افكار العصر التي شقت طريقها إلى الفكر الديني . فقد نشأت في القرن الثامن عشر في المانيا مدرسة من اللاهوتيين المتأثرين بالمنهج التاريخـي ، فطبقوا طرق الدراسة التاريخية – المستندة الى افتراض مبدأ التناسق – على التوراة والتاريخ الديني . وحين طبقت عليهما مقاييس البحث التي طبقت على دراسة فرجيل وهوميروس وسجلات القرون الوسطى وتواريخها ، لم يبق للناس مناص من الاعتقاد بأن الكتاب المقدس يتضمن اساطير الشعب العبراني الاولى واختباراته واكتشافاته الروحية المتأخرة خلال فترة طويلة من الزمن ، وان محاولة النظر الى الكتاب الالهي على انه قطعة واحدة وعلى انه بجميع اقسامه واحد من حيث الوحي والقيمة انما هو امر مستحيل . وقد كشفت الدراسة الدقيقة للنصوص من اجل معرفة واضعيها وتواريخ وضع مختلف اقسامها – وهو ما يسمى « بالنقد الاعلى » – عن وجود تباين اساسي مع الاعتقادات التقليدية . فالفوارق في الاسلوب ، والروايات المتناقضة عن الحادث الواحد ، والأوامر المتباينة التي يزعم انها من عند الله ، جعلت التوفيق بين النظرة البروتستانتية القديمة القائلة بأن كل كلمة وكل نقطة انما هي وحي إلهي حرفي ، وبين الايمان بحكمة الله وتعقله امراً في غاية الصعوبة .

اما اذا اخذ الكتاب المقدس من جهة ثانية على انه عمل عقول بشرية تأثرت تأثراً عميقاً بحس إلهي في الاشياء فان كل صعوبة تزول. وتصبح الكتب المقدسة سجلاً للمحاولات الاسطورية والخيالية الاولى من اجل فهم العالم ومعناه، وللشعر المقدس، وللقوانين الدينية والمدنية، وللرسالات النبوية المنبعثة عن ارواح نبيلة. وكلما توسعت الدراسات في الديانات المقارنة ونشوئها اتضح ان الكتاب المقدس المسيحي يبدو مماثلا من جميع الجهات للآداب المبكرة والكتب المقدسة عن الشعوب والديانات الاخرى.

وكمثال على ذلك يتفق علماء التوراة اليوم ان الكتب الخمسة الاولى من العهد القديم، لم تكن كلها من كتابة موسى كما كان يظن، وانما هي في الواقع مختارات من آداب شعب قديم متطور. اما معيار الاختيار الذي استعمل بصورة لا واعية على وجه العموم فهو معيار القيم الوطنية والدينية. وميزوا مختلف المصادر التي جمعت اسفار موسى الخمسة منها. اما اقدمها فأناشيد كأناشيد مريم وموسى وديبورا المتضمنة على الاقل في اربع وثائق متميزة عن بعضها يمكن تقصيها في النص الموجود بين ايدينا. فأسفار موسى الخمسة بصورة عامة انما هي مجموعة مركبة ومنقحة من اجزاء لثلاث كتابات تاريخية، ومن اقسام انتخبتها يد رابعة متأخرة لم يكن ما اضافته اليها بالقليل، فكأنها كانت المنقح الاخير لاسفار موسى الخمسة الاولى بكاملها. وهذه المصادر تعرف بألوهي او آ، ويهوى او ي. والاول سجل للحوادث اما الثاني فمكتوب بلهجة النبوة. وسفر التثنية، وتغلب عليه الصفة القانونية هو من عمل الراهب المنقح اور ـ الذي عاش في عصر متأخر جداً هو القرن الخامس قبل الميلاد. لكن هنالك تناقضات اساسية بين كتابات هذه المصادر الاربعة. فلا يستطيع احد مثلاً ان يقرأ بتجرد قصتي الخليقة وهما تلك التي اوردها ب سفر التكوين الاصحاح الاول ١ الى الاصحاح الثاني ٣، وتلك التي اوردها ي سفر التكوين الاصحاح الثاني (٤ ـ ٢٥) دون ان يثبت لديه، اذا حكم الامر

بالمنطق الانساني على الاقل ، ان القصتين لا يمكن ان تكونا صحيحتين في آن واحد .

نشأ عن هذه النظرة التاريخية انه اصبح يستحيل بالنسبة لمن اخذوا بأحكامها ان يحافظوا على الاعتقاد بأن التوراة وحي حرفي لفظي بمعنى ان الله املاها على الكتاب الذين كتبوها وهو الموقف التقليدي . فاذا اخذ هذا الموقف مع نظرية القرن التاسع عشر الرومانطيقية في حلولية الله — اي ان الله والانسان لا يشكلان جوهرين متمايزين — وهي الفلسفة الافلاطونية التي قام اللاهوت المسيحي على اساسها — بل ان حياة الله مبثوثة في الكون وتعبر عن ذاتها في نفوس افراد نبلاء ، فقد نتج عن ذلك لا ان الكتابات المقدسة غير موحى بها ، ولكن ان الوحي الإلهي هو شيء مختلف عن « نظرية التلقين » . وهو امر يجب ان يحكم عليه بالقياس الى ثماره الروحية والاخلاقية كقولنا ان شيكسبير او غوته ملهمان او موحى اليهما . اما بالنسبة الى الذين تمسكوا بالثنائية التقليدية فقد اخذ الكتاب المقدس يبدو فاقد القيمة . واما بالنسبة الى الذين اعتقدوا بالفلسفة المستجدة فقد اصبح له اهمية جديدة ومعنى اضافي . واصبح في مقدور الناس الآن ان يهملوا اخبار القسوة المتعطشة للدماء التي تكثر في العهد القديم وان يتعلموا منه بالاحرى اخلاق الانبياء الرفيعة ، ورسالته الإلهية التي يمكن تمييزها بالمقاييس الاخلاقية لا بالتقيد الحرفي بوصايا غير صالحة .

هذه النظرة التي بدت للبروتستانت المتشددين بالغة في الجذرية ، هي في الواقع اكثر تمشياً مع معظم التفسيرات الكاثوليكية للتوراة ، منها مع نظرية الوحي الحرفي . فجميع آباء الكنيسة من اوغسطين ومن جاء بعده ، كانوا يلتفتون للكتاب المقدس من اجل قيمته الروحية والاخلاقية بالدرجة الاولى ، ولم يترددوا — كما رأينا حين كنا نستعرض اعتقادات القرون الوسطى — عن اهمال المعنى الحرفي للنصوص التي كانوا يعتبرونها في حد ذاتها غير ذات أهمية . وعلى ذلك كان اسهل على الكاثوليك بصورة عامة

ان يقبلوا نتائج علم نقد التوراة من البروتستانت المستقيمين ، ولهم في هذه الدراسات مآثر مهمة .

وادى النقد التاريخي الى اهمال الكثير من الاعتقادات ، كما هدم العلم الميكانيكي بدوره مقداراً اكبر منها . ومنذ نقد هيوم للمعجزات في القرن الثامن عشر رفض المتدينون الاحرار الاعتقاد بأي خرق للقانون الطبيعي ونظامه . وفسروا اخبار المعجزات بأنها من نتاج اسباب طبيعية انسانية كالسذاجة والخيال والخرافة . وحتى اولئك الذين كانت تساورهم بعض الشكوك حول اهمال كل اعتقاد بهذه الحوادث الخارقة للطبيعة اخذوا يبحثون عن الحقيقة الدينية في صحة عقائدها بالذات اكثر منها في اي دعامة خارجية كالمعجزات . ولقد كانت المعجزات في القرن الثامن عشر الدعامة الاساسية للايمان ، فأصبحت في القـــرن التالي المشكلة الاساسية التي تتطلب تفسيراً .

ثم ان التفسيرات الجيولوجية والبيولوجية لماضي العالم قد ادت بالطبع الى اهمال اي اعتقاد حرفي بالحوادث الواردة في الفصول الاولى من سفر التكوين . ولا يعني هذا ان الاحرار لم يقولوا بخلق الله للعالم ، بل كان معناه ان عملية الخلق كانت اطول واعقد بكثير من القصص البسيطة الواردة في سفر التكوين . ونقول عرضاً ان هذا الموقف مماثل لوجهة النظر الكاثوليكية القديمة التي نجد تعبيراً عنها حتى عند توما الاكويني نفسه . اما في الاساطير البدائية كما في اساطير الاغريق وغيرها من اساطير الاولين ، فان التكوين يتم في شكل قصص شعري جميل .

وأخيراً أهمل القرن التاسع عشر بشكل أكيد الاعتقاد بأن الله مبدأ علمي . فقد اختفى الخالق صانع الساعة الذي تصوره عصر التنوير مع تقدم التفسيرات العقلية العلمية عن كيفية تشكل الكون . واذا كان المتدينون من الناس ما زالوا يعتقدون بوجود خالق وراء هذه العمليات الطويلة فهم

يفعلون ذلك على أسس دينية اكثر منها علمية . والتطور في نظرهم ليس سوى مجرد وصف ادق لطريقة وقوع افعال الله الخالقة .

ايمان الاحرار الجديد

بينما كانت الافكار الحديثة ترغم الاحرار على التخلي عن هذه الاعتقادات القديمة ، فقد كانت تسوقهم ايضاً الى اسلوب وتشديد جديدين على الحقائق الثابتة في الحياة الدينية . وعوضاً عن البحث عن موضوع العبادة والامل الدينيين في سماء قاصية وراء النجوم وبعيداً كل البعد عن الكون بل خارجه ، فقد آثروا البحث عن الله في حياة الكون بالذات وفي العالم ووقائعه . ولم يعد القانون الطبيعي في نظرهم ليعني اقصاء الله عن عالمه ، بل هو التعبير الاساسي عن قوته وارادته . وبينما رأى القرن الثامن عشر ما بالكون من الانسجام والنظام دليلاً على انه من صنع يد الله ، فان الانتقال من طبيعة ميكانيكية محضة الى طبيعة حية ، طبيعة تطورت ونمت ومرت من شكل لآخر ، كل ذلك سهل النظر الى العملية الكونية على انها إلهية في صلبها وذاتها . وقد اتفق جميع الفلاسفة الرومانطيقيين والمثاليين على نقطة واحدة : فقد رفضوا الازدواجية التقليدية بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعة . واتفقوا في الاعتقاد الوحداني بأن العالم تعبير عن مبدأ واحد كبير مبثوث في جميع اجزائه وشامل لجميع الحوادث في عمليته الكونية . فالانسان والطبيعة شيء واحد والانسان والطبيعة شيء واحد مع الله — وقد لا يكونان التعبير الكامل عن الحياة الإلهية ولكنهما اقسام رئيسية منها . ولقد سهل على النفوس المتدينة ان ترى في قصة التطور الكاملة بالذات انبساط يد العناية الإلهية وفي هدفها لاقامة بيئة انسانية كاملة « الحادث الالهي الواحد البعيد الذي تتجه الخليقة بكاملها نحوه » .

والحقيقة انه لا يمكن ان يوجد اعتراض علمي على تفسير مجرى الطبيعة كعملية إلهية شريطة ان لا يؤدي ذلك الى تزوير الاقسام المعنية في تلك

العملية . والاعتراض الواحد الكبير على مثل هذا التفسير هو مشكلة الشر العريقة في القدم اذ كيف يمكن عندئذ تبرير افعال الله ازاء الانسان ؟ واذا كانت الطبيعة حمراء الاسنان والمخالب بما انهمر من دماء في تصارع البقاء ، فهل يستطيع الناس ان يسموا عمل الطبيعة عمل الله دون ان يكون ذلك تجديفاً . هذه المشكلة القديمة لم تزدد صعوبة بنتيجة اي اكتشاف حققه العلم الحديث . وقد وجدت بذات المقدار من الحدة قديماً عند ايوب كما توجد اليوم . واذا كان الايمان العبراني القديم لا يزال يستطيع ان يؤكد ان الله هو الاتحاد الصوفي بين القوة والخير ، بالرغم من ضغط شرور الوجود ، فان الايمان الديني يستطيع من جديد ان يأتي بهذا التأكيد الجريء في وجه الحس العام بالذات . والحقيقة انه اذا كانت المفاهيم التطورية قد دفعت الناس الى اعتبار ان الاشياء هي من صنع غاية كبيرة ، فلربما كان حتى من الاسهل اليوم ان نحقق المؤالفة الفكرية وذلك بأن نفسر كيف يستطيع إله كامل القدرة والخير ان يخرج الخير من الشر .

واذا بحث عن الله في افعال الطبيعة ، لا خارجها ، لوجب ان تكون الشعلة الإلهية في الانسان ذاته . وبوسع الطبيعة الانسانية في افضل ما تتوصل اليه ان تسمو الى ارفع ما يتجلى الله به في الكون . ففي بحث العالم عن الحقيقة يوجد عقل الله ، وفي نزوح الفنان للجمال شوقه للكمال ، وفي حب الانسان للانسان حب الله في اسمى مظاهره . واذا كانت السماوات تعلن عن عظمته ، والتلال الدائمة عن قوته الثابتة ، واذا كان جلال غروب الشمس يفصح عن روعته ، والليل عن سره وجلاله ، اذن فلا شك ان في اعماق نفس الانسان وفي سعيه الذي لا ينتهي ، وشوقه الذي لا يتوقف الى خير يلمح بصيصه الغامض من بعيد ، وفي اخلاصه لقضية مثلى ، وفي تضحيته من اجل أخيه الانسان ، يكمن ايحاء فاتن عن الكمال الذي يمكن ان يحققه الكون ، ذلك الكمال الذي لا يعادله الكوكب الدوار او الرعد الهائل . وما الضير في ان يستطيع العلماء تحليل المادة الى الالكترون ووصفها في مصطلح

ميكانيكي ؟ فاذا كان هذا هو هدف افعال الطبيعة ، واذا كان الانسان نفسه هو ابن القوى الطبيعية والمظهر الفردي للقوة الكونية ، فلا بد ان تكون تلك القوى الطبيعية والكونية إلهية ولا بد ان تكون هي ارادة الله بالذات . والايمان بالله هو الايمان بأن الانسان سيسير للامام ، وسيدرك الغبطة الفائقة الوصف اذ يخلق المملكة — مملكة الله — ويرى الله وجهاً لوجه .

ويمكن ان نجد في صفحات الأب تيريـــل تعبيراً نموذجياً عن هذا الايمان الحديث بأن الله هو في كونه وان كل شيء سيستقيم في العالم . قـــال :

« اذا كان حب الله يشمل ويوحد فهو ايضاً يتعالى الى ما لا نهـــاية ؛ وهو فريد متميز في صنفه عن اي نوع من الشعور الشخصي نشعر به ازاء الانسان وازاء المخلوقات الاخرى فردياً او جماعياً ، وعن اي اخلاص او حماس لأي مثل اعلى — كالخير والجمال والحق . ويتميز حتى عن حب ارادة الله ومملكته على الارض ، لأنه حب ما هو اول وهو اصل وتفسير وغاية لمثل هذه العواطف ، واساس جميع القيم ومنبع جميع الحقائق ومتمم جميع النواقص ، وحب ذاك الذي يمتلك وحده ما ينقص المخلوقات منفردة او مجتمعة ، وبافتقارها فهي غير مرضية دونه — يمتلك اللانهاية والخلود والسيادة والاستقلال والحقيقة . وكعاطفة فان حبنا للمطلق من حيث هو عاطفة لـ"شيء" اكثر من متميز عن جميع صنوف حبنا الاخرى . لانه ليس « واحداً منها » ، ولا يقف الى جانبها ، لكنه فوقها وداخلها ووراءها كلها ، متضمن في البداية ، وغير متضح الا في النهاية . امـــا من ناحيته السلبية فيمكن وصفه كضرب من عدم الرضا الذي لا يبرأ والذي يحس به الانسان ازاء كل شيء دون اللانهاية والخلود مع اقصى امتداد يمكن تصوره للخير المتناهي . وهو حس يعمق ويغنى بمقدار ما يتجه الانسان باختباراته في جميع الاتجاهات باحثاً عبثاً عن المطلق في حيز النسبي ، وعن الخالق في

مصطلح المخلوق... لأن حس المطلق يعطى لا الى جانب حس المثـل الاعلى في كل ناحية من النواحي ولكن ضمنه ومعه ومن خلاله : انه حس ذلك الذي اذا قارنا به أي مثل اعلى يمكن تصوره شعرنا انه غير كاف بما لا يحد لانه لا مفر دوماً من التفكير في شيء اكبر منه. انه الدافع الذي يجذبنا الى مركز دائرة يجب ان نقطع سطحها ابدياً في البحث عن المثل الأعلى، ومنبع ذلك القلق الروحي الذي لا يشفى حتى نجد الراحة فيه. انه حس تلك الحقيقة التي لا علو فوقها والتي تقع وراء كل حقيقة متناهية كشمس لا ترى قط، تخفي شكلها وبهاءها عنا حواجز من الغيوم تتراوح في الكثافة فلا نعرف نورها الا كضباب مضيء. ففي المثل الاعلى والحق والخير والجمال نجد المتناهي متنوعاً في تغلغله ومتغيراً تحت شعاع اللامتناهي، فارضاً علينا فكرة منبع مشع في البعيد، حيث شكله الصحيح وطبيعته يكتنفهما الضباب والسر»[٧].

واذا قبل هذا الايمان فمعناه ان الاقتراب من الديانة والله يجب ان يتم بالدرجة الاولى من خلال نفس الانسان. فهنا اكبر عنصر إلهي في التجربة البشرية، وهنا الطريق الى الايمان بألوهية كونية اوسع واكبر. وقد شهد القرن الاخير في اشكال شتى انتقالاً تاماً من طريقة عصر التنوير في سعيه لله بالاعتماد على نظام الطبيعة الخارجي الى الاسلوب الانساني المعاصر. وحقائق الشوق والمحبة والرؤيا هذه – وهي افضل ما عرفه الانسان – هي المفتاح الى ما هو اكثر حقيقة في الحياة. ويحكم على الطبيعة بكاملها لا من حيث نشوءها، بل من حيث ثمارها في اسمى ما توصل اليه الانسان، بل وفي الاشياء الاسمى منها ايضاً التي يستطيع ان يستبق وقوعها. فالدين في نزوعه للحقيقة غير المرئية وعبادتها والاعتقاد بها – تلك الحقيقة التي يبلغ الانسان سعادته القصوى بالتكيف معها – هو شيء طبيعي تماماً متأصل في اعماق تجارب الطبيعة البشرية واكثرها ثباتاً. اما ما عسى ان تكون هذه الحقيقة وهل هي المثل الاعلى الذي يراه الانسان او الاساس الابعد الذي يستند

اليه هذا المثل الاعلى – وهل تتحكم بنظام الطبيعة تحكماً مستقلاً ، ام لا تفرض نفسها على العالم الا من خلال روح الانسان ونشاطه – فتلك أمور يمكن القول بأنها ثانوية . فتفسير الانسان العقلي لهذه الحقائق في التجربة البشرية ، واعتقاداته اللاهوتية المتتابعة ، وتعريفاته لله ، قد تطورت وتغيرت مع كل شيء آخر في العالم . لكن هذا الموقف ، وهذا الشعور ، وهذه التجارب ، لها جذورها الدائمة في الطبيعة البشرية . فقد عبد الانسان الله تحت رموز شتى ، وكافح لأن يحقق ارادته بطرق مختلفة ، وسيزداد حكمة وعقلاً في العصور المقبلة ايضاً . لكن الدين كمظهر ثابت للحياة الانسانية ، والله كهدف لشوق الانسان ورؤياه ، لا يمكن الا ان يظلا وسط الاشكال المتغيرة ، ما دامت الطبيعة الانسانية ذاتها لا تتغير .

وقد درس علماء النفس هذه التجارب الدينية وسجلوها . وبنى الرومانطيقيون انواع ايمانهم عليها ، ووقف المتصوفون من خلالها امام الله وجهاً لوجه . فالتفسيرات تختلف ، والرموز تتضارب في ما بينها . ولكن بمثل هذه الطريقة استطاع الكثيرون اعادة بناء حياتهم الدينية على أسس ثابتة في التجربة البشرية والطبيعة البشرية .

المذاهب اللاهوتية التطورية الموحدة

وجد هذا التغير الاساسي في الفلسفة والاتجاه تعبيراً عنه في عدد كبير متنوع من المذاهب اللاهوتية الموحدة والتطورية المتنوعة . وقد قطعت بعض هذه المذاهب الجذرية (الراديكالية) كل صلة لها بالتقليد المسيحي وحاولت ان تصيغ علاقة الانسان بالانسان وبالله ، وعلاقة الله بالعالم باعتماد جديد كلي على الحقائق الخالصة في التجربة الدينية . لكن معظم المجددين لم يكونوا على استعداد لأن يقطعوا كل صلة وان يبدأوا كل شيء من جديد . بل آثروا ان يأخذوا المفاهيم والعقائد الاساسية في المسيحية التقليدية . التي نمت ضمن الفلسفة الافلاطونية المحدثة ، والتي لا يمكن فهمها الا بالاستناد الى حدود

تلك الفلسفة ، وان يعيدوا تفسيرها على ضوء الفلسفة الموحدة التطورية المستجدة. وهم مع احتفاظهم بالكلمات والعبارات القديمة ، فقد سعوا ان ينفذوا وراء هذه الرموز الفكرية ، التي تمثل تجربة الماضي الدينية ، الى التجربة الانسانية الثابتة ذاتها ، وان يعيدوا تفسير الرموز القديمة بالاستناد الى مصطلح العالم الجديد المتنامي . وان عملية اعادة التفسير هذه هي التي جعلت المجددين يظهرون غير صادقين امام خصومهم ، لانهم يستعملون اللغة التقليدية دون ان يصرحوا دائماً بأنهم يستعملونها بمعنى يختلف تماماً عن المعنى الذي استعملها به اوغسطين والاقويني وكالفان وويزلي . وتبريرهم لهذا يقوم على القول ان كلا من هؤلاء المفكرين اخذ اللغة التقليدية بدوره وفسرها تفسيراً مختلفاً عن الآخر . وان معنى المذاهب القديمة كان دائم التغير للتكيف مع العالم الفكري الجديد الذي يعيش فيه . وان الامر لا يقتصر على اللاهوت وحده ، بل نجد في كل حقل من حقول المعرفة البشرية من الفيزيباء الى الاقتصاد ان المصطلحات والتعابير قد عرّفت وأعيد تعريفها على ضوء المعرفة المستجدة . فالمفاهيم الاساسية في علم الميكانيكا كالقوة والحركة والطاقة قد أعيد تفسيرها تباعاً ، ومن جانب كل جيل من توما الاقويني ومن جاء بعده . وعلم النفس طافح باستعمال الالفاظ القديمة بمعان جديدة . وعلى ذلك يذهب المجددون الى ان اللاهوت ايضاً يجب ان يصب خمرة المعرفة الجديدة في الزجاجات القديمة من العقائد الكلاسيكية .

وقد اخذت هذه التفسيرات اللاهوتية المستجدة اشكالاً عديدة . فشدد بعضها على مفهوم الحلول في العلاقات بين الله والانسان والعالم . وشدد بعضها الآخر على فكرة التطور الخلاق في ان العملية التطورية بكاملها كانت تتجه صعداً نحو الانسان وطبيعته الإلهية . وشدد البعض على المنهج الانساني في أن الله وما هو إلهي يجب أن يبحث عنهما وأن يوجدا في نفس الانسان بالدرجة الاولى . ومهما يكن شكل هذه التفسيرات فقد تضمنت ، على اي حال ، انفصالاً جذرياً عن المفاهيم اللاهوتية التقليدية . وقد عفت

النظرية الموحدة في الحلول الإلهي على التمييز القديم بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعة. فكل حادث يقع، ومجرى الطبيعة بكامله، هو إلهي لانه تعبير عن الله. ومع ذلك فليس هنالك من معجزات بمعنى حوادث الامثـلة المنفصلة عن القوة الإلهية. يقـول شلايرماخر **Schleiermacher** «المعجزة هي مجرد اسم ديني للحادث. وكل حادث – حتى اكثر الحوادث طبيعة وشيوعاً – هو معجزة ان كان فيه ما يؤدي الى تفسير ديني مسيطر عليه. اما بالنسبة الي فكل شيء معجزة. وأما بالمعنى الذي تعطيه لهذه الكلمة فان الشيء الغريب الذي لا يمكن تفسيره هو وحده المعجزة والامر ليس كذلك بالنسبة الي. وكلما كنت اكثر ميلاً للدين وجدت المعجزات في كل مكـان»[٨]. فالحياة والشوق والحب هي المعجزات السامية والحوادث الطبيعية الرفيعة في العالم. الطبيعي هو الحقيقي. والحقيقي هو الإلهي وبالتالي فهو فوق الطبيعة في الوقت نفسه. وهذا يعني بالطبع ان المجدد قبل التشديد الانساني الحديث على كرامة هذه الحياة في ذاتها وقيمتها.

فاذا طبقت الحلولية على فكرة الوحي فهي تجعل جميع الكلمات النبيلة والرسالات الرفيعة، من اي رجل جاءت، وحياً من الطبيعة الإلهية. والفارق، ان كان ثمة فارق، بين التوراة والكتب المقدسة الاخرى، بل عين الفارق بين الآداب المقدسة وعكسها، يقوم على قيمة ما فيها من الحدس لا على اي تمييز مستند الى منشأها الاصلي. فحزقيال، والموعظة على الجبل، وافلاطون، ومرقص اوريليوس، وكارلايل، وغوته – جميع هؤلاء كانوا مدارج للوحي الالهي.

واذا طبق هذا الموقف على فكرة الخلود فانه يزيل التمييز المكاني القديم بين الارض والسماء ويجعله تمييزاً روحياً فقط. فعالم الله هو هذا العـالم، وسماء الله يمكن ان تقوم في قلب الانسان، وليس الخلود استمرار الحياة وراء القبر، بل صفة من صفات الحياة لا تعرف الموت، وفي وسع الناس ان يحققوها هنا الآن – وهو بالمناسبة رجوع الى المفهوم الافلاطوني الاصلي –

«لا الخلود خارج الزمن ووراءه ، او بالاحرى في زمن لا يقع لا بعد الحاضر . بل الخلود الذي يمكن ان نحصل عليه مباشرة الآن وفي هذه الحياة الزمنية ، والذي هو مشكلة نسعى دائماً من اجل حلها . ان نتحد مع الثابت الخالد ونحن وسط الموقت ، وان نكون ازليين في كل لحظة ، ذلك هو خلود الدين »[٩] .

لقد نظر اللاهوت القديم الى الانسان على انه مخلوق فاسد ساقط تحتاج طبيعته ان تتغير تغيراً جذرياً بفعل نعمة إلهية . فان يكون بشرياً هو ان يكون غير إلهي . وان يكون إلهياً هو ان يكون غير بشري . امـــا فكرة الحلول الالهي فانها تجعل طبيعة الانسان ذاتها إلهية ، او من حيث امكانياتها البشرية على الاقل . ويحتاج الانسان من اجل خلاصه الا الى تجديد جوهره – وهي الفكرة الافلاطونية المحدثة – ولكن لايقاظ ما فيه من قابلية إلهية . فالله هو في الطبيعة البشرية لا خارجها . والانسان لا يحتاج الى نعمة سحرية او قائمة على الطقوس وانما الى مجرد قرار ناشيء عن اعتراف ببنوته الإلهية ليعيش كما يليق بابن لله ان يعيش .

ولربما كان ابلغ تغير هو التفسير الجديد المتضمن في مفهوم شخص المسيح . فالنظرية القويمة التي اقرها مجمع كالسيدون عام ٤٥١ كان معناها ان الشخص الواحد يسوع المسيح يمتلك طبيعتين متباينتين متمايزتين تماماً : الالهية والانسانية . اما بعد توحيد ما هو إلهي وما هو انساني فقد فقدت قيمتها جميع نقاط المجادلات القديمة حول الاصل الالهي للمسيح والتجسد وولادة العذراء . فالمسيح إلهي حقاً ، تماماً كما ان جميع الناس إلهيون . وتقوم زعامته على اكتمال شعوره بأنه يعبر عن الله . فهو لم يكن إلهياً اكثر من غيره من الناس . لكنه كان واعياً لالوهيته ، وتمكن من ان يخضع حياته بشكل أتم الى هذه الالوهية . ومن هنا كان اهمال المحدثين لولادة العذراء على اعتبار انها محاولة فجة،وان تكن شعرية ، لتفسير علو المسيح بالاعتماد على نشأته

لا بالاعتماد على الالوهية المتيقظة في حياته وتعاليمه .

المذهب الطبيعي الجمالي

اثارت هذه النظرة الاساسية وما رافقها من اعادة بناء في اللاهوت اتجاهين رئيسيين في المسيحية الحرة اليوم : فقد ادت من جهة الى مذهب طبيعي جمالي يذهب الى ان الديانة تجسيم تخيلي شعري لعلاقات الانسان بالكون . والله هو رمز المثل الاعلى الانساني الموحد . وادت من جهة ثانية الى القول باله واحد على اساس اخلاقي : فالله ينظر اليه كالمثل الاعلى او كالعلة الغائية للانسان والدين «كأخلاق ممزوجة بالشعور » . واما جوهر تنفيذ واجبات الانسان ازاء الله فهي تقوم على جعل ارادته تسود في الكون والعمل من اجل تحقيق مملكته على الارض . تتجسم النزعة الاولى في رجال يجدون في التجربة الدينية والمشاعر الدينية قضية تذوق ومشاركة مع عظام قادة الدين والانظمة الدينية في الماضي بالدرجة الاولى . ويجدون في الدين اسمى انواع الفنون ، وأنبل تجسيم خيالي للمثل العليا الانسانية ، ويبحثون في التقاليد الدينية الكبرى وفي ثمارها الغنية البارزة في الكاتدرائيات الرفيعة والطقوس القديمة والمذاهب الشعرية ،عما يرضي شوقهم الطبيعي للجمال والتقى والمؤالفة الجمالية للحيـاة الانسانية . اما النزعة الثانية فجذورها متأصلة بالغالب في الحياة الاخلاقية ، وفي الكفاح من اجل ان تسود العدالة في النظام الاجتماعي . فالدين في نظرها هو مصدر الوحي والقوة الحافزة على التقدم في المثل العليا الاخلاقية ، من حيث اعادة النظر فيها ونقدها ومن حيث تطبيقها على الحياة الانسانية معاً . والفئة الاولى تجعل من العبادة شيئاً مركزياً وهي رهبانية في موقفها العام ، تنظر باتجاه الماضي واجدة فيه عناصر لحياة روحية عظيمة القيمة بحيث لا تستطيع ان تتصور اي اقتراح لتعديل — وهي تجل بالدرجة الاولى النزعات الاساسية في الطبيعة الانسانية بألبستها الزاهية التي خلعتها عليها التقاليد العظيمة . والثانية تجعل الوحي الاخلاقي عنصراً مركزياً ، وهي اساسياً نبوئية في نظرتها :

لا صبر لها على الماضي ، وعلى سلطة التقاليد الميتة ، وهي تنظر الى الحياة الروحية كأمر دائم التقدم والسعي من اجل المستقبل . الاولى تجد لذتها في رمزية الطقوس والعبادات الدينية الجميلة . والثانية في السعي الاخلاقي لصنع جميع الاشياء من جديد . وكلا النزعتين تدفعان باللاهوت والمـذاهب — اي بالتفسير العقلي لمعنى التجربة الدينية ولمركز الانسان في الكون الى مركز ثانوي : الاولى ناظرة الى العقائد كأناشيد شعرية ، والى المذاهب كرموز خرافية ، والثانية ناظرة اليها بشكل حرفي اكثر كمزيج من العلم البالي والخرافات البدائية ، مركزة جهدها في برامج العمل الاجتماعي والانساني . وتقود النزعة الاولى بصورة طبيعية الى كاثوليكية باطنية والى انجليكانية الكنيسة السامية ، والاخرى الى تطهرية جديدة في السلوك الاخلاقي . وتقر النزعتان معاً على العموم بأن الخطوط الرئيسية لصورة العالم كما تتجمع اجزاؤها مـن العلم الحديث هي اساس فلسفي كاف للحياة الانسانية . تتجسم الاولى من حيث الممارسة بأناس يذهبون الى الكنيسة من اجل جمال الموسيقى والطقوس والمشاعر التي توحي بها . وتتجسم الاخرى باولئك الذين يشكل الدين بالنسبة اليهم حافزاً ودافعاً الى مختلف المحاولات لتأمين العدالة الاجتماعية .

وبالطبع اتحدت النزعتـان في المـاضي المسيحي فقامت الاولى ببناء الكاتدرائيات ورسم صور القديسين ، وازدهرت الثانية في افراد كحزقيال وفرنسيس وسافونا رولا من قادة الحياة الاخلاقية . ولكن مع انحلال رابطة الاعتقاد المذهبي الذي جمعهما الى بعضهما ، يبدوان اليوم متباعدين اكثر فأكثر بحيث تجد كل منهما صعوبة متزايدة في العطف على الاخرى او حتى في فهمها . وعلى الاجمال تبدو النزعة الجمالية محافظة وناظرة الى الوراء بينما يسعى التشديد الاجتماعي والاخلاقي لأن يدخل في المجتمع روحاً اكثر انسانية ويبشر الجيل الحديث برؤى الانبياء القدماء . والنزعة الاولى يمكن ان تتدهور بحيث تصبح تمسكاً عاطفياً سهلاً بالمآثر القديمة التي تظل مفقودة الصلة بالحاجات الحاضرة . ويمكن للثانية ان تنتهي الى

ايمان مرتضى « بالخدمة الاجتماعية » والاصلاح الاجتماعي كغاية في حد ذاته ، دون اي حس نهائي بالاتجاه او الرؤيا الروحية . والموقف الجمالي يستهوي طبقة صغيرة منتقاة ، بينما تقف وراء الديانة الاخلاقية اجيال من الايمان الامريكي . والاخيرة هي اليوم بكل تأكيد اكبر قوة حيوية في البروتستانتية واليهودية الحرة . لكن دين العزاء والطمأنينة له جذوره العميقة في الطبيعة البشرية . وأزمتنا الاجتماعية تعد بأن تعيره قوة جديدة . وقد يمكن ان تربط الرؤيا الخالدة للأمور النهائية الاخيرة من جديد بين الراهب والنبي في سبيل خدمة الاله الحي .

وقد وجدت النزعة الطبيعية الجمالية في الدين افضل تعبير عنها في كتابات المفكرين الكاثوليك الذين اهملوا الاعتقاد الحرفي بالعقائد التاريخية . ونجد شكلها الجذري الاقوى في ديانة اوغست كونت الوضعية التي لقبها هاكسلي بشيء من القسوة ، بأنها « الكاثوليكية بدون المسيحية » ، كما نجده ، في درجات متفاوتة ، عند فنانين كرينان وسانتيانا . ويعبر الاخير تعبيراً حسناً عن روحها حين يقول :

« ان حقيقة الدين الوحيدة تأتي من تفسيره للحياة ، ومن تصويره الرمزي لتلك التجربة الاخلاقية التي انحدر منها ، والتي يسعى لتوضيحها . وينشأ فساده عن سوء الفهم الغادر الذي يلتصق به ، عندما يزعم ان هذه المفاهيم الشعرية ليست مجرد تمثيلات للتجربة ، كما هي في الواقع او كما يجب ان تكون ، وانما هي معلومات عن تجربة او حقيقة في مكان آخر — والغريب ان هذه التجربة وهذه الحقيقة يسدان النقص الذي يفصح عنه الواقع والتجربة في حياتنا في هذا العالم . وهكذا فالدين له مثل ما للشعر من صلة اصلية في الحياة ... وهو كالشعر يحسّن العالم بأن يتخيله وقد تحسن ، ولكنه لا يكتفي بهذه الاضافة لتجهيزات العقل — وهي اضافة قد تكون نافعة ورافعة الى السمو — بل يعتقد بأنه يضفي فائدة اهم بكثير واعظم ، وذلك باقناع

الجنس البشري ، انه بالرغم من الظواهر فالعالم هو بالواقع كما رسمته تلك المثالية الاعتباطية . وهذا الرضى المموه هو بالطبع مقدمة للكثير من خيبة الامل ، فتجد النفس صعوبة لا تحد في الانطلاق ثانية من هذه المشاكل والعواطف المصطنعة التي غرقت بها على هذا الشكل . فتلتبس قيمة الدين بنتيجة هذا كله . ويظل الدين مأثرة خيالية ، وتمثيلاً رمزياً للحقيقة الاخلاقية التي قد يكون لها وظيفة بالغة الاهمية في تقوية العقل وفي نقل دروس التجربة بواسطة الامثال التي يضربها للناس . لكنه يصبح في الوقت ذاته خدعة عرضية مستمرة . وهذه الخدعة تحدث ضرراً لامتناهياً في العالم وفي الضمير ، بمقدار ما يجري الاصرار على انكار كونها خدعة ...»

« وعلى ذلك بوسعنا ان نتقدم لتحليل ما كان يتحلى به الدين من اهمية وما كان له من وظيفة في مختلف مراحله . وبوسعنا ان نسمح لانفسنا ان نعالج بأكبر مقدار ممكن من العطف مفاهيمه ومشاعره المختلفة ، دون ان نخفي ما بينه وبين الحقيقة الحرفية من تشويش واختلاط ، او نتواطأ معه في هذا السبيل . فقد كونت تلك المفاهيم والمشاعر الحياة الداخلية للكثير من الحكماء ولجميع اولئك الذين عاشوا باستمرار في الروح دون ان يتحلوا بالعبقرية الفائقة او العلم الكبير . ان الشعور بالاجلال يجب ان يعالج باجلال ، ولكن دون تضحية بالحقيقة ، التي لا يلتئم ،في النهاية،مع الوقار شيء سواها . وليس لدينا من الاسباب ما يجعلنا نضيق ذرعاً بالتحيز والتناقضات الموجودة في الدين . ولو كنا نعالج العلم لوجب حل هذه التناقضات او ازالتها فوراً . ولكننا حين نهتم بالتفسير الشعري للتجربة ، فالتناقض لا يعني سوى التنوع ، والتنوع يعني العفوية ، وغنى المصدر والمعالجة الاقرب للصحة الكاملة » [10] .

الدين الاخلاقي والانجيل الاجتماعي

ومن جهة اخرى فان الديانة الاخلاقية موجودة في افضل اشكالها بين

اولئك البروتستانت واليهود الذين تطغى عندهم السجية التطهرية العبرانية .
ومن شراحها الرئيسيين بين البروتستانت اللاهوتي الالماني الكبير رتشل Ritschl ، وفي امريكا ولتر راوشنبوش Walter Rauschenbusch ،
ومن الذين اعطوها شكلاً اكثر جذرية الزعيم الاخلاقي البارز فيلكس آدلر Felix Adler مؤسس الحركة الثقافية الاخلاقية . اما اهتمامها الرئيسي فمملكة الله ورؤيا مجتمع مثالي يسعى الانسان جاهداً لتحقيقه على الارض .
ولقد اهمل رتشل ـ وهو يحذو حذو كانط ـ محاولة الحصول على معرفة نظرية للواقع ، اذ لا نستطيع ان نعرف سوى كيفية فعل ذلك الواقع في تجربتنا . وماهية الله في ذاته يجب ان تظل مجهولة الى الابد . لأن هـذه الحقيقة الالهية تفعل في تجربتنا كما يتصرف الأب تجاه اولاده . والدين ليس له نظرياً علاقة بمعرفتنا بل هو جهد عملي كثيف . ويكتشف الانسان نفسه لاكجزء من العالم فحسب ، بل وباعتباره مرتفعاً عن هذا العالم ايضاً وقادراً على التحكم به من اجل أهدافه . والمشكلة الدينية الاساسية هي ان نربح المعركة ضد العالم ، وان نؤكد وجـود انفسنا ككائنات روحية حرة تستطيع ان تحقق في الحياة اشياء افضل . ونحن نحتاج في هذا الكفاح مبدأ دينيـاً اسمى نستطيع ان نلجأ اليه في طلب العون . ونحن نحتاج الى ان نذيب انفسنا في قوة اكبر ، نستطيع بالوحدة معها ان نغزو العالم ونسيطر عليه . والانسان يرمز الى هذه القوة على انها ذات شخصية ، وهـي في الحقيقة بالنسبة اليه ذات اوسع يستطيع ان يجعل ذاته جزءاً منها ، ويستطيع ان يسير سعيه في اتجاه واحد مع اهدافها وارادتها . والانسان متدين واع لتدينه اذا كان له هدف اخلاقي يربط نفسه به . وهو ان يتمسك بالافتراض بـأن الله يعمل معه ، فانه يستطيع ان يجعل العالم واسطة لنموه الروحي ، محققاً على هذا الشكل ذاك الافتراض ، وواجداً الله في الواقع .

وقد جسم المسيح في نظر رتشل اسمى تعبير عن هذا الظفر الاخلاقي .
وعلينا ان نجعل من ارادته التي تجسم هدف الله ارادتنا نحن . وعلينا نحن ايضاً

ان نعمل بدورنا من اجل تحقيق سلطان الهدف الالهي على الارض ــ من اجل مملكة الله . وبسعينا لتحقيق ظفر المحبة المسيحية على الارض نتحد في الهدف مع المسيح ومع الله ، وبذلك ندرك الحياة الابدية ــ ندركها الآن وهنا . فالله هو تلك القوة التي تحقق الظفر . ولما كنا نجد مثل هذا المبدأ والقوة في انجيل المسيح ، فهو إلهي بالنسبة لنا وهو الله . ان معنى معرفة الله هو العمل معه من اجل مملكته .

وهذا الموقف الاساسي مألوف في ايمان ماثيو ارنولد **Matthew Arnold** « بذلك الشيء الذي هو غير ذواتنا والذي يعمل من اجل الخير » . وقد اصبح واسع الانتشار اليوم «كالانجيل الاجتماعي للمسيحية ». فنحن في كفاحنا من اجل المملكة ، وفي جهادنا مع المسيح لنحقق حكم العدالة والمحبة ، نخلق الله بالحقيقة . ويصبح الدين ضرباً من الشوق الاخلاقي ، او الارادة الإلهية . وجميع مشاكل علاقة هذه الارادة بالطبيعة لا أهمية لها عندما تقارن مع الحقيقة الاساسية في انها تفعل وتستطيع ان تفعل بواسطة اهداف الانسان الاجتماعية .

وعند نهاية القرن كان لعدد من القادة الاجتماعيين وفي مقدمتهم راوشنبوش تأثير قوي في نشر هذه الفكرة عن اهداف الدين في امريكا . وقـد وحد معظم البروتستانت الاحرار ، من خلال اعمال تلامذة هؤلاء القادة ، بين المسيحية ذاتها وبين « ديانة المسيح » التي فسروها بأنها قوة من اجل تحقيق مجتمع قائم على الكرامة الفردية ، والاخاء الانساني ، والخدمة ،ومحبة الجنس البشري .

«كانت المسيحية نقية غير فاسدة حين عاشت كحقيقة إلهية في قلب يسوع المسيح . لكن هدفها كان يلخص في عقله بكلمة واحدة كبيرة : حكم الله . ومن اجل هذا كرس ذاته بالمعمودية . وهو ما اثار له التجارب التي جابهها في الصحراء . هذا هو مركز امثاله وتنبوأته . وهذا ما يفسر

المقاييس الاخلاقية التي وضعها في عظته على الجبل. فلقد كان حكم الله على الارض هو الذي التهم جميع قواه ، ومن اجله مات ، ومن اجله وعد بأن يعود. ان مملكة الله هي العقيدة الاولى في الايمان المسيحي واكثر عقيدة اساسية فيها. وهي ايضاً المثل الاجتماعي الاعلى الذي فقدته المسيحية. فلا يعتبر انسان مسيحياً بالمعنى الكامل للتلمذ الاصلي ، الا اذا جعل من مملكة الله الهدف المسيطر لحياته ؛ وليس من انسان مهيأ فكرياً لأن يفهم يسوع المسيح الا اذا فهم معنى مملكة الله. كانت حركة الاصلاح الديني في القرن السادس عشر احياء للاهوت بولس الرسول. اما حركة الاصلاح الديني اليوم فهي احياء لروح المسيح ذاته واهدافه » [11].

« ان مملكة الله مفهوم جماعي ، يتضمن مفهوم الحياة الانسانية بكاملها. وهي ليست قضية انقاذ ذرات بشرية ، بل انقاذ العضوية الاجتماعية. وهي ليست قضية ايصال افراد الى السماء ، وانما تحويل الحياة الارضية الى انسجام سماوي ... ذلك ما كان ايمان المسيح. فهل شاركه فيه اتباعه. والكنيسة لم تتمكن قط ان تبتعد تماماً عن روح المسيح الثورية. ومن العقائد الاساسية في المسيحية ان العالم خير في اساسه ولكنه فاسد عملياً ، وذلك لأن الله صنعه لكن الخطيئة تسيطر عليه الآن. ولو اراد انسان ان يكون مسيحياً لوجب عليه ان يقف ضد الاشياء كما هي عليه ، وان يحكم عليها باسم ذلك المفهوم الاسمى للحياة الذي كشف عنه المسيح. اما اذا كان الانسان قانعاً بالاشياء كما هي فقد انحاز الى الجانب الآخر. ولقد احست الكنيسة بعمق خلال عدة قرون ان المفهوم المسيحي للحياة والحياة الاجتماعية الواقعية يتنافيان ، بحيث ان اي انسان يريد ان يعيش الحياة المسيحية الاصلية مضطر لأن يترك العالم ويعيش في بيئة رهبانية. وقد اهملت البروتستانتية حياة الرهبانية واستقرت في العالم لتعيش فيه. واذا كان هذا يتضمن انها تقبل الشروط الحالية على انها نهائية وصالحة ، فان معناه اسكات صوت الاحتجاج المسيحي الذي نادت به واستسلامها « للعالم ». وهنالك امكانية

اخرى . فالمسيحية المتقشفة سمت العالم شراً واهملته . والانسانية تنتظـر مسيحية ثورية تسمي العالم شراً وتغيره ... وخلال الف وخمسمائة سنة فان اولئك الذين كانوا يرغبون ان يعيشوا حياة مسيحية صادقة أهملوا الحياة وانسحبوا من العالم الشرير ليعيشوا منعزلين . لكن مبدأ مثل هذا الانسحاب التقشفي قد مات في الحياة الحديثة . وهنالك ايضاً امكانيتان أخريان : فامـا ان تحكم الكنيسة على العالم وتحاول تغييره ، او ان تقبل العالم وتنسجم معه . وهي في الحالة الاخيرة تتنازل عن قداستها ورسالتها . اما الامكانية الاخرى فهي لم تمتحن قط حتى الآن بايمان كامل وعلى مستوى واسع . فجميع أمارات الله في التاريخ المعاصر وجميع دوافع روح المسيح في قلوبنا تلزمنا ان نقوم بالتجربة . وعلى هذا الاختيار يتوقف مستقبل الكنيسة »[١٢] .

وقد لخص برنارد شو هذا الانجيل الاجتماعي بكامله في كلمات واسعة الانتشار اقرها واستشهد بها تكراراً احرار المسيحيين اذ قال : « ان المشكلة الوحيدة في المسيحية هي انها لم تجرب قط حتى الآن » .

ما وراء التجديد والتحرر

ان التجديد كمحاولة لتفسير التقليد الديني بالاستناد الى الافكار السائدة والتجربة الاجتماعية هو دون ريب غير مستقر ودائم التغير . ولا شيء يبدو قديماً ممعناً في القدم بمقدار الاشياء التي كانت بالامس فقط جديدة . فالتسوية الدينية التي انتهى اليهـا جيل ما قبل الحرب والتي انتشرت في امريكا في العقد الاول الذي عقب الحرب — والتي تبدو الآن ساحقة البعد — لم تنج من الحاجة الى اعادة النظر والبناء . والحركة الحرة في البروتستانتية الالمانية التي انارت الطريق في القرن التاسع عشر تداعت بعد ١٩١٨ امام مجازفات اخرى في الايمان . ومما يرمز بما فيه الكفاية الى الحركة ان قائدها الاخير الكبير ارنست ترولتش Ernst Troeltsch مات جوعـاً . اما في امريكا فان التجديد البروتستانتي عندما اضطر للاقتصار على ما بـين

يديه من المصادر ، لم يظهر من منطقية الفكر الا قليلا . ولكنه اظهر حساسية بارزة حتّى بالنسبة لحركة غايتها التوسط – امام رياح المذاهب وتيارات الشعور . وتلاشي المذاهب المثالية في الجيل الاخير ازاح دعامة الفلسفة المتماسكة التي بالاستناد اليها صاغت المذاهب المثالية عقائدها الاساسية . وقد اتجه الاحرار المتيقظون بحماس ودون تمييز ودون ان يهملوا هذه الاعتقادات ، اتجهوا نحو أية نزعات في الفكر الحديث كان يرتجى منها ان تسد الحاجات العملية والعاطفية في الحياة الاخلاقية الدينية . فاندفعوا مثلاً صوب الصوفية ، ومختلف مذاهب التجربة الدينية ، وكل فلسفة جديدة بارزة ، من جيمس الى هوايتهد ، وعلم النفس الجديد ، والفيزياء الجديدة ، وخاصة نحو نصوص اولئك الكتاب الذين عمموها . وهي نصوص قد تبعث الطمأنينة الدينية وان تكن ملحدة لاهوتياً – وكانوا في احيان كثيرة يعتمدون هذه المصادر المتناقضة كلها في وقت واحد . وكانت النتيجة دون ريب مرضية ومساعدة ولكنها تمثل من الناحية الفكرية فوضى متفتحة . هكذا وجهت البروتستانتية الامريكية قواها الى عدد وفير من المشاريع الاجتماعية العملية . وفي اخلاصها العميق الصادق لامكان الحياة المشتركة والجهد التعاوني من اجل اقامة عالم افضل ابتعدت عن الاهتمام بالعقيدة واللاهوت . وليس من المستغرب ان يقنع قادتها بالصيغ الفكرية القديمة التي اعاد وضعها آباؤهم ودخلوا بواسطتها الى هذا العالم الحديث المكتظ .

وبصورة طبيعية فان هذا النقص في الوضوح الفكري اثار في العقول النقدية العزم على محاولة الذهاب الى ابعد من مثالية القرن التاسع عشر ، التي ما زال معظم الدين الحر يبرر ذاته بالاستناد اليها ، وعلى تبيان ايمانها المشترك مجدداً ، بشكل اكثر تماسكاً على ضوء الفلسفات العلمية المعاصرة . فالفلاسفة الطبيعيون من امثال م . س . اوتو M. C. Otto و ر . و. سيلارز R. W. Sellars وجون ديوي J. Dewey رسموا الخطوط الرئيسية لمثل هذه المحاولة . وحاولت جماعة من المعلمين الدينيين ، امثال إي . س . ايمز

E. S. Ames و أ. إي. هايدون A. E. Haydon ، وه. ن. ويمن H. N. Wieman ، ان تضع التفاصيل . ويختلف هؤلاء المفكرون فلسفياً في تفسيرهم الدقيق وتقديرهم للمفاهيم الدينية التقليدية كـ « الله » ، وفي اخلاصهم الحرفي لطريقة تجريبية في المعرفة الدينية ، او في استعدادهم لتقبل طرق خيالية رمزية في الفكر . وفوق هذا كله في ما اذا كانوا يحددون الدين باهتمامات الانسان الاجتماعية ، او ان يجعلوه شاملاً لعلاقات الانسان بمحيطه الطبيعي ايضاً — اي في ما اذا كانت فلسفتهم انسانية او اكثر وسعاً وطبيعية . ولكنهم جميعاً ينظرون للدين على انه اخلاص للمثل العليا التي تكتشف في التجربة البشرية ، ويعتمدون جميعاً على جهود الانسان وحدها بالاشتراك مع المـوارد الطبيعية في العالم من اجل اخراجها الى حيز الوجود .

يضع مثل هذا التفسير الاخلاص الاخلاقي للقيم الاجتماعية والاخلاقية على اساس فكري منطقي وفلسفي متماسك ومعقول . ويمثل ذلك الاتفاق الحقيقي مع العلم والفلسفات العلمية في الطبيعة والتجربة البشرية الذي استهدفته الديانة الحرة دائماً . وبذلك المعنى يمكن تسميته بحق نتيجتها الطبيعية . ولكن ثبت حتى الآن انه تفسير متطرف للتقليد المسيحي حتى بالنسبة للمتصلبين من الاحرار . وقد جرى تطبيقه الرئيسي العملي بين « الانسانيين الراديكاليين » من « الموحدين » Unitarians و « الكليين » Universalists . ومع انه قد يشير الى تركيب مستقبل بين المعرفة والامل فان دعوته قد اقتصرت حتى الآن على اولئك الذين تتميز اهتماماتهم بأنها فكرية وفلسفية فحسب . وما زال معظم الناس يريدون من الدين الحي اشياء أخرى غير الوضوح الفكري . وان ما يحس به بصورة اوسع بكثير هو الحاجة الى اعادة بناء ايمان الديانـة الحرة المركزي في الانسان وقواه الاخلاقية امام التداعي الحالي لأعز جهوده وآماله .

ولم يتلق ذلك الايمان تحدياً يذكر في امريكا الى ان كانت سنوات الازمة

الاقتصادية . واصبح الدين في نظر معظم البروتستانت المثقفين مثاليـة اخلاقية واجتماعية مريحة للطبقة الوسطى يرافقها تكريس كوني يضمن النجاح النهائي لجميع الحركات المتطلعة الى الامام . وذهب اصحاب النفوس الحساسة وخاصة بين الشباب من زعماء الدين ابعد من ذلك اذ جعلوا من الانجيل الاجتماعي معارضة شبه اشتراكية لما تتميز به الحضارة الرأسمالية من صفة « غير مسيحية » . وبعد انقضاء الحرب مباشرة ثم ثانية بعد ١٩٢٩ انضم تحت لواء هذه المسيحية الاشتراكية بشكل اكثر جذرية وبعاطفية مماثلة – عدد كبير من المخلصين والمناضلين . وكان اشهر زعمائها شيروود ايدي Sherwood Eddy وكيربي بيج Kirby Page وهاري . ف . وورد Harry F. Ward وجيروم ديفيس Jerome Davis ورينولد نيبور R. Niebuhr . واذا استثنينا الاخير فلم يحاول اي من هؤلاء المثاليين الاجتماعيين الرفيعي التفكير ان يضيف شيئاً يذكر الى الاسس النظرية الاولى في الانجيل الاجتماعي . واندفع معظمهم في مشاريع عملية وفي حركات اجتماعية علمانية ، كمنظمة العمال والكفاح من اجل السلام ، وايد بعضهم بحماس مآثر روسيا السوفياتية وما يرتجى منها . والحقيقة ان انقياد الكثير من الاحرار المخلصين بسهولة ومن غير نقد الى المطابقة بين ربح مثل هذه الاهداف الزمنية وتحقيق مملكة الله كان سبباً اساسياً لتزايد الاستياء من مثل هذا النوع من المسيحية المبتورة .

ومع تداعي الآمال المتفائلة في المانيا بعد عام ١٩١٨ بدأ رد الفعل تحت قيادة كارل بارث Karl Barth – وهو رجل فيه مسحة من نبوة ، وهو حر من حيث التدريب واشتراكي مسيحي . ففي موجة الخيبة واليأس التي عقبت الحرب ، وبوحي الخلاص الذي اكتشفته نفسا كيركيغارد ودوستويفسكي المعذبتان اكتشف من جديد الله المتعالي – إله كالفان – وكلمته التي تحرر الانسان – رسالة عجز الانسان في وجه العدالة العليا . فالله ليس الالوهية الكائنة في الانسان ، وهدف التفكير والكفاح الانسانيين ، بل هو القاضي

الصارم الذي يحكم على جميع الافعال الانسانية ، وعلى الفكر والاخلاق بكاملها ، وعلى جميع جهود الانسان الاجتماعية البالغة الاخلاص ، يحكم عليها بأنها غير كافية . فالأبدي يختلف الى ما لا نهاية عن جميع الاشياء الزمنية والانسانية . وكلمته تختلف تمام الاختلاف عن قراءتنا المضنية للتوراة ، توكيدية كانت او نقدية . ومع ذلك فهو في احدى تلك المتناقضات التي لا حل لها والتي تمثل اسمى حقيقة مسيحية — يتكلم في التوراة على انه هو الاله الحي .

وبارث نبي يؤكد للانسان الحديث وللحضارة الحديثة الاعتقاد بالخطيئة . فالانسان في ازمته يحتاج الندامة بخوف وارتعاد . والمسيحية الحرة التي قال بها اتباع رتشل Ritschl كانت التعبير عن البورجوازية المزدهرة في امبراطورية بسمارك . ومسيحية ترولتش Troeltsch اخلاق الحضارة الاقتصادية الجرمانية الجديدة المسرعة الى خرابها . والانسان لا يأمل ان « يتبع المسيح » او ان يحقق عالماً افضل بمجرد الاعتماد على جهوده الخاصة ، بل بوسع المسيحي ان يتبع بانتباه ما فعله الله .

ولم تستطع حتى القلة من تلامذته ان تقبل هذا الحكم القاسي على جميع الاعمال الانسانية حتى اعمال الفكر . وقد كان لثنائية اميل برونر Emil Brunner و « للاهوتيي الازمة » السويديين تأثير اكبر . غير ان هذا الحكم على اكتفاء الانسان بذاته يلائم هذه الازمنة التي يسيطر عليها الشعور بالخيبة كل الملاءمة ، فان من الواضح ان المظاهر الاجتماعية للطبيعة الاجتماعية المعاصرة ليست بالمسيحية او الالهية بحيث ان بعض اشكال « لاهوت الازمة » او الاستقامة الجديدة قد سيطرت لبضع سنين على البروتستانتية الاوروبية وادخلت في اللاهوت المتفائل البريطاني نغمة جديدة مفجعة .

ظهرت تباشير هذا المزاج في امريكا اثناء الازمة الاقتصادية واخذت تشتد وتقوى في قفزات سريعة في المدة الاخيرة . وكان من نتائجها ان بددت التفاؤل السهل الذي تميزت به الحركة الحرة المبكرة . ويجاري الكثيرون من الاحرار المعروفين هذا التغير مشددين على « واقعيتهم » في مجابهة مشكلة الشر . غير ان مدرسة بارث الاوروبية ما زالت غريبة بالنسبة للمزاج الامريكي . لكن فئة قليلة من زعماء الدين يقودهم رينولد نيبور، والاشتراكي المسيحي الالماني السابق بول تيللتشر ، قد بلوروا بدورهم هذا الاستياء المتزايد من الحركة الحرة العاطفية الاصلية على اساس نظرة مماثلة في نظرتها الفاجعية التشاؤمية الى المجتمع الحديث ، وتشديد مماثل ايضاً على تعالي الله غير المشروط . والملاحظ ان الكثيرين من الاساقفة والمعلمين المفكرين « يتجهون لاهوتياً الى اليمين وسياسياً الى اليسار » .

هاجمت هذه الحركة المكافحة التي عقبت حركة التجديد الحركة الحرة القديمة في اضعف نقاطها ، اي في ايمانها الساذج بالانسان وفي مقدرته ان يحقق مملكة الله على الارض باعتماده على جهد اخلاقي جماعي . وهي تمثل في الحقيقة احدى اهتزازات رقاص الساعة في تراوحه بين الانسانية المسيحية والتشاؤم المسيحي بالخير الكامن في الانسان . وتتركز رؤياها على الطبيعة البشرية اي على كبرياء الانسان وضعفه . وهي تعلن بصورة خاصة عن التباين الابدي بين المثل الاعلى المسيحي لمجتمع كامل المحبة ، وبين ما يكمن في كل جهد اجتماعي تقوم به جماعات انسانية ، من اكراه وتصرف غير اخلاقي ، ومن اهواء لا مفر منها ولجوء الى القوة الوحشية . ولما كان لديها الكثير من الشواهد ، فهي لا تشهد فقط على خطايا الاشكال الفاسدة نسبياً في الحياة الجماعية — كالرأسمالية والقومية — بل وايضاً على خطايا تلك الحركات الصالحة نسبياً والتي استهدفت تغيير هاتيك الاشكال وتحسينها .

ان الفساد الذي يصيب الاحسن لهو ، في الحقيقة اسوأ الامور ، واسوأ الخطايا هي القناعة بما في اي هدف انساني محدود من خير . ويبلغ هـذا علوه وعمقه عندما ينصب الدين ذاته نوعاً من مثل انساني اعلى ، نوعاً من الاصلاح الاجتماعي او اليوتوبيا ، او من احد اشكال الوجـود الممكنة ، ويجعله نهاية للشوق والاخلاص . اما الديانة الصحيحة فتحكم على مثل هذا التناهي المكتفي بذاته ، ومثل هذا العيش « الشيطاني » والدين « الشيطاني » على ضوء المتعالي غير المشروط . واللامتناهي هو على الدوام وراء الفهم والاكتناه الانسانيين ، ووراء كل امكانية في الوجود ، ومع ذلك فهو ينادي العقل الانساني على الدوام ملوحاً اليه بالوصول الى ما لا يستطيع فهمه وادراكه . وهدف الدين هو بالضبط هذا الكفاح الابدي من اجل رؤيا الكمال ، وهذا التبرم إلهي ، وهو اقوى عند الفشل والكبت منه عند النجاح الشيطاني . وعند رؤيا الحق اللامشروط يضع الناس الامور النسبية التاريخية في موضعها الصحيح في اطار المطلق ، ويحققون من الموضوعية والحياد ما يمكنهم من نقد حدود كل هدف متناه ، ويجبرهم ان يعملوا جاهدين من اجل ذلك الذي هو نسبياً افضل ، ومع ذلك يمدهم بحقيقة مؤيدة تسمو بهم فوق عاديات الزمان ، عندما يحكم على الجهود بالفشل والخيبة حتى لتفسد عين فضائل القديسين بفعل القوة . فالتـاريخ ليس مشهداً للتقدم . بل ان كل زيادة في المعرفة الانسانية تجلب معها المزيد من الشر وامكانية المزيد من الخير في آن واحد . اما المثل الاعلى المسيحي فصالح على الدوام ، لكنـه لا يدرك قط . وليس بوسعنا ان نقول الى أي حد يمكن للمجتمع ان يقترب منه . لكن جل ما نستطيع ادراكه هو مجرد الاقتراب منه .

وهذه الرؤيا لحالة الانسان بالرغم من ادعائها « بالواقعية » ، هي بشكل واضح تعبير عاطفي عن مزاج حالي ، بقدر ما كان الايمان السابق بالامكانيات الالهية في الانسان تعبيراً عاطفياً عن مزاج آخر . فالخيبة التي يغذيها النفور من اوهام سابقة لا يمكن ان تعطي الانسان حقيقة موضوعية . وفوق هذا

كله فان هذه الردة الى مفهوم اوغسطين في الطبيعة البشرية لتكتفي برموز فجة لبعض مظاهر السلوك الانساني تحت شروط تاريخية معينة . وهي لا تعنى الا قليلاً بالعمل الشاق في سبيل التحليل الادق الذي قد يكشف عن بعض الاسباب — وعن الدواء . ومع ذلك فان فيها حرية سليمة من الانغماس العاطفي تلائم مزاج العصر ، وهي لا تتعامى عن الحقائق الاشد أذى — وانما تتعامى عن الحقائق الزاهية المشجعة . وهي بتشديدها على نسبية جميع القيم والمثل العليا الانسانية ، وبنقدها العنيف لجميع القيم الاخلاقية المطلقة المزعومة ، تشمل الشيء الكثير من حكمة فلسفاتنا العلمية في التجربة البشرية . وفي تفسيرها للمذاهب المسيحية لا تفسيراً حرفياً ولكن كأساطير ذات قيمـة رمزية ، فانها لا تؤكد شيئاً قد ترفضه مثل هذه الفلسفات . والواقع ان نيبور يقر ثلاثة مفاهيم للطبيعة البشرية : الطبيعي ، والانساني الحر ، والمسيحي . وهو اذ يرفض الثاني فانه يحدد الثالث على انه مفهوم طبيعي ولكن مع رؤيا الازلي . وهو مفهوم قريب من مفهوم النقاد الطبيعيين للديانة الحرة الذين سبقت الاشارة اليهم .

ومع ذلك فان هذه الرؤيا للحياة التي شرحها كل من تيللتشر ونيبور بما فيها من كفاح لا متناه وراء هدف لا يدرك ، هي جوهر التشاؤم الرومانطيقي بالذات . وجذورها متأصلة في نزعة لا عقلية نهائية فكرية وعملية معاً . واساطير الدين تعابير رمزية ولكنها تعابير عن حقائق متعالية تبلغ من التسامي بحيث ان العلم والعقل الانسانيين يعجزان عن الاحاطة بها . فالنقاش العقلي عاجز عن الاحاطة بالله والقدر الانساني . ولا يستطيع الواحد منا ان يتحدث عن مثل هذه المواضيع الا في مناقضات « جدلية » ، بحيث ان اي شيء يقوله الانسان يكون صحيحاً وغير صحيح لأن نقيضه يمكن ايضاً ان يقال . والواقع ان هؤلاء الرومانطيقيين لا يثقون بأية دعوة عقلية . فالهوى والمصلحة الذاتية يجب ان يقابلا لا بالتربية والتنوير ولكن بالاعتقاد والايمان ، وفي النهاية بمجرد القوة التي تستطيع وحدها ان تحسم المشاكل الاجتماعية . وكما

هي الحالة دائماً فان ثقة البشر بأنهم مع كونهم بشراً فهم يمتلكون معرفة المقاييس المطلقة التي جعلت بحق للملائكة ، مهما كانت غامضة ومتناقضة ، هذه الثقة تكاد أن تجعل الناس يسلمون بما يفترض من حتمية تصرفهم كالشيطان . ولا شك ان رؤى هؤلاء الرواد الدينية الاصلية التي تدفع التجدد الى ما وراء حدوده الانسانية ستصبح عنصراً مقوماً . ولكن مجرى الديانة الامريكية بكاملها اذا لم يكن مقدراً له الانتكاس الحاد ، فانه يصعب تصوره معبراً عن نفسه لمدة طويلة بمثل هذا الشكل اللاعقلي التشاؤمي من الرومانطيقية . وما زلنا ننتظر تعبيراً لمزاج الازمنة الاكثر تعقلاً والاقل عاطفية والاوفر ذكاء .

تأثير التغيرات الدينية على الكنائس

ان محاولة اعادة تفسير التقليد المسيحي في عالم علم الصناعة الحديث تبعث نموذجين رئيسيين من التعبير الديني : الاتجاه الطبيعي الجمالي والديانة الاجتماعية ، وكان ذلك مصحوباً حيناً وغير مصحوب حيناً آخر ، بالنغمات الدينية الرئيسية في التعالية . وكان النموذجان يتحدان معاً في بعض الاحيان ، الا ان التأكيد يوضع عادة على هذا الاتجاه او ذاك . ونتج عن مثل هذه الافكار التجددية في البروتستانتية اعادة تنظيم صفوف الفرق الدينيــة . فالفواصل الطائفية التقليدية التي قامت في القديم عــلى جدل ومفارقات لاهوتية قد امحت في الواقع بزوال الاهتمام اللاهوتي الذي اوجدها . واذا استمرت مختلف الطوائف في وجودها فما ذلك إلا لاسباب تاريخية بالدرجة الاولى . والانقسام الحقيقي في البروتستانتية هو بين فلسفات الفرق « الاساسية » و « المجددة » . وبين « المحافظة الاجتماعية » و « الراديكالية الاجتماعية » . وعلى ذلك يوجد تيار متنام يدعو الى اتحاد الكنيسة على اساس قبول برامج عملية مشتركة اكثر من اعتقادات لاهوتية مشتركة . ونجد مختلف الكنائس البروتستانتية في اكثر من بلد وقرية توحد مواردها وتوجهها كلها الى

الكنائس التي تقلل من اهمية اعتقادات الفرق ، وكثيراً ما يجري هذا بنتيجة الضغط الاقتصادي . ويلح الكثيرون على انشاء اتحاد عضوي بين مختلف مؤسسات الكنائس الوطنية البروتستانتية لتصبح اقدر على القيام بالواجب المسيحي المشترك في هذه الازمنة المضطربة . والاتحاد الطائفي البارز الذي سبق وتحقق هو الذي تم في كندا بين فرقة الميثودست والكنيسة المشيخية وفرقة القائلين بنظام استقلال الكنائس . وهنالك اتحادات أخرى ما زالت قيد الدرس .

اما كبت « التجديد » في الكاثوليكية فقد غير اتجاه روح التوفيق مع العالم الحديث في الكنيسة دون ان يقضي على هذه الروح . وهي ترمي من وراء تشبثها الناشط بنقد عقلي وبتركيب عقلي من الافكار الحديثة ، الى سد حاجة يزداد شعور الناس اليها في هذا العصر . وقد اعارت في الواقع انتباهاً مجدداً الى برنامجها الاجتماعي المسيحي في معالجة المشاكل الحديثة . وفي كل بلد اوروبي تقريباً يضم الحزب الكاثوليكي او الاكليريكي عدداً كبيراً من الذين انضووا تحت لواء الكاثوليكية الاجتماعية وبرامجها المعينة في الاصلاح الاجتماعي . وقد اثارت المعارضة لصفوف الايمان الاجتماعي الجديدة تشديداً ايجابياً على الحل الكاثوليكي . ويبدو هذا في الحقيقة اساس الاتفاق الوحيد بين كافة الجماعات الدينية في العالم الغربي اليوم . واذا كان الحلم بمسيحية متحدة من جديد ، وهو الذي يملأ اكثر من نفس مخلصة اليوم في وجه هجمات العالم الحديث سيتحقق في يوم من الايام ، فسيتم ذلك على الاغلب من خلال مثل هذا الجهد المشترك في كرمة الرب . امـــا اذا كان الناس سيتحدون مع الجماليين الدينيين حول رموز مشتركة لمفاهيم عقلية مختلفة تتراوح بين العقيدة القويمة المرتفعة فوق الطبيعة ، والموقف الانساني ، والطبيعة الواقعية ، او ما اذا كانت مثل هذه المحاولة ستهمل صراحة ، ويوضع برنامج اجتماعي مشترك يصبح هو الرابطة الجامعة ، فان النزعات الحديثة تبدو وكأنها تقرب بين اعضاء كل من الجماعات الدينية الرئيسية ،

الكاثوليك والبروتستانت الاساسيين ، والمجدديـــن ، والمؤسسات الدينيةالحرة .

ان المؤالفة الدينية للعالم المتنامي ما زالت بعيدة عن الاكتمال . ونتيجة ازمتنا الاجتماعية ما زالت في الميزان . والمزاج التشاؤمي الحالي سيزداد قوة دون ريب في الخصومات المريرة الآتية في المستقبل القريب . وسيبحث الكثيرون عن ملجأ في حيز من الامن المطلق فوق العراك ، واجدين قوة عاطفية وخلاصاً فردياً في امتلاك كلمة الله عن ثقة ، او في التبصر في المتعالي اللامحدود . وسيكون هنالك كثير من الاهتمام الديني بمشكلة المؤالفة مع ما في التحول الاجتماعي من توتر وخشونة ، وبتحقيق الاستقرار العاطفي وسط التغير . اما الخطر فهو في ان لا ينجم عن هذا المطالب الاصيل سوى مجرد ايجاد ملجأ وعزاء دينيين .

الا انه ما دام الناس يستشعرون العواطف الدينية والاشواق الدينية ، فمن الواضح ان شكلاً من التعبير المنظم عن الحياة الدينية سيجد المكان لنفسه . وما دام الناس يعيشون في العالم ، وما دام لهم ايمان بالعقل والعلم ، فمن المنتظر ان يحاولوا ان ينسقوا وان يركبوا بشكل من الاشكال بين معرفتهم وبين شوقهم . وفي عصر من الخصومة الاجتماعية فان مثل هذا التركيب قد يتخذ شكلاً اجتماعياً في اساسه . وانه لمما يرجى ان لا تهمل جميع تبصرات الماضي وقيمه ، ليقوم مكانها نوع جديد من ايمان جديد ، فج ، غير ناضج وغير منتقد وعلماني . ولكن اذا أعطيت جماهير الناس فرصة لانماء قواهم العقلية والروحية الكامنة ، اي اذا قيض لبيئة ديمقراطية ان تخرج الى حيز الوجود ابداً ، فسليم ان نتوقع على الاقل انها ستتضمن حياة دينية عــلى اساس طبيعي ، حيث المعرفة العلمية والاحساس الجمالي والشوق الاخلاقي تلتحم في كل واحد . واذا تحقق ابداً مثل هذا الوضع ، فحينئذ ، وحينئذ فقط يحقق العالم الحديث وحدة روحية يمكن مقارنتها بأسمى ما وصل اليه الانصهار الفكري الروحي في القرن الثالث عشر .

المصـــادر

1. Dogmatic Decrees of the Vatican Council concerning the Catholic Faith and the Church of Christ, 1870, in P. Schaff, Creeds of Christendom, II.
2. The Papal Syllabus of Errors, 1864, in the same.
3. Father George Tyrrell, The Programme of Modernism, ch. 5.
4. Ibid., Encyclical Letter Pascendi Gregis of Pius X, 149.
5. Ibid., 215.
6. Ibid., 220.
7. George Tyrrell, Lex Orandi, Introduction.
8. Schleiermacher, quoted in A.C. McGiffert, Rise of Modern Religious Ideas, 203.
9. Ibid., 205.
10. G. Santayana, Reason in Religion, 11, 13.
11. Walter Rauschenbusch, Christianizing the Social Order, ch. II.
12. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, 65, 90, 342.

المـــراجع

الكاثوليكية

Joseph McCaffrey, Hist. of the Catholic Church in the 19th Cent.;

W. Barry. Thy Papacy and Modern Times; Camb. Mod. Hist., XI, xxv; Michael Williams and Julia Kernan, The Catholic Church in Action; the Catholic Encyclopedia is a mine of material.

الرسائل البابوية

On the Immaculate Conception, The Syllabus of Errors, Dogmatic Decrees of the Vatican Council concerning the Christian Faith and the Church of Christ, in P. Schaff, Creeds of Christendom, II. Rerum Novarum in F. Nitti, Catholic Socialism.

التجدد

G. Weill, Hist. du catholicisme libéral en France, 1828-1908; The Programme of Modernism, containing Pascendi gregis; P. Sabatier, Modernism. A. Loisy, The Gospel and the Church, My Duel with the Vatican, La Religion. G. Tyrrell, Lex Credendi, Lex Orandi, A Much-Abused Letter. A. Fogazzaro, The Saint.

التومائية الجديدة

E. Gilson, Spirit of Medieval Phil., Unity of Phil. Experience; J. Maritain, Freedom in the Modern World, Degrees of Knowledge, True Humanism; M.C. D'Arcy, Thomas Aquinas, Nature of Belief.

البرامج الاجتماعية

F. Nitti, Catholic Socialism; P.T. Moon, The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France; G. Metlake, Christian Social Reform: von Ketteler, G.P. McEntee, The Social Catholic Movement in G. Britain; J.A. Ryan, A Better Economic Order.

العالم البروتستانتي

J.T. Shotwell, The Rel. Revolution of To-day; E. Troeltsch, Protestantism and Progress; H. P. Douglass and E. de S. Brunner, The Prot. Church as a Social Institution; C.S. Braden, Varieties of Amer. Rel.; Randall and Randall, Rel. and the Modern World. A.C. McGiffert, Rise of Mod. Rel. Ideas; E. C. Moore, Christ. Thought since Kant; O. Pfleiderer, Ges. d. Religionsphil.; Wellhausen, etc., Ges. der christl. Rel.; J. Hunt, Rel. Thought in England in the 19th Cent.; J. Tulloch, Movements of Rel. Thought in Britain during the 19th Cent.; Benn, English Rationalism. E.A. Burtt, Types of Rel. Philosophy; G.B. Smith, ed., Rel. Thought in the Last Quarter-Cent.; Wieman and Meland, Amer. Phils. of Rel.; W.M. Horton, Cont. British Theol.; E. Boutroux, Science and Rel. in Cont. Phil.; P. Sabatier, L'Orientation religieuse de la France actuelle.

استمرار القديم

A.D. White, H. of the Warfare of Science with Theology; T. Huxley, Science and Hebrew Tradition, Life and Letters.

حركة اوكسفورد

F. W. Cornish, H. of the Ch. of England in the 19th Cent.; R. W. Church, The Oxford Movement; J. H. Newman, Apologia pro sua Vita, Development of Chr. Doctrine; lives by W. Ward, G.G. Atkins; W. G. Peck, Soc. Implications of the Ox. Movement.

الحركة البروتستانتية الأساسية

S. G. Cole, Hist. of Fundamentalism; J. G. Machen, Christianity and Liberalism, what is Faith? F. L. Patton, Fundamental Christianity.

نقد التقليد . نقد التوراة

E. R. Trattner, Unravelling the Book of Books; J. E. Carpenter, The Bible in the 19th Cent. Introductions to the Old Testament by G. F. Moore, J. A. Bewer, J. Moffatt, S.R. Driver; A. Duff, H. of Old Test. Criticism; T. K. Cheyne, Founders of Old Test. Criticism. Intro. to the New Test. by J. Moffatt. E. C. Moore; F. C. Conybeare, Myth, Magic, and Morals, Hist. of New Test. Criticism; A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, eine Ges. d. Leben-Jesu Forschung. See Ch. III.

الأسلوب السيكولوجي

W. James, Varieties of Religious Experience; psychologies of religion, by E. D. Starbuck, J. H. Leuba, G. A. Coe, J. B. Pratt, R. H. Thouless, W. B. Selbie, J. C. Flower, K. R. Stolz. R. Otto, Idea of the Holy; S. Freud, Future of an Illusion; E. D. Martin, Mystery of Religion; H. M. Kallen, Why Religion? G. van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation.

الأسلوب الاجتماعي والانثروبولوجي

H. L. Friess and H. W. Schneider, Rel. in Various Cultures; C. Kirkpatrick, Rel. in Human Affairs. E. Durkheim, Elementary Forms of the Rel. Life; H. Bergson, Two Sources of Morality and Religion. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie; J. Wach, Einf, in die Religionssoz. R. Lowie, Primitive Religion; P. Radin, Primitive Religions. V. F. Calverton, Passing of the Gods.

الديانة الحرة . الأساس الفلسفي

See Romanticism, Ch. XVI esp. Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel. A. Ritschl, Justification and Atonement. In England, John Caird, Int. to the Phil. of Rel.; E. Caird, Evolution of Rel.; T.H. Green, Works, esp. «Faith» and «The Witness of God»; R.L. Nettleship, Life of Green; see Mrs. H. Ward, Robert Elsmere. Benjamin Jowett, Life, by E. Abott and L. Campbell.

الكتّاب الذين عمموا الفلسفة الألمانية

In England, Carlyle; M. Arnold, Literature and Dogma, St. Paul and Prot.; A. N. Fairbairn, Phil. of the Christ. Rel.; J. Martineau, Seat of Authority in Rel., Study of Rel. In America, Emerson, Theodore Parker, Discourse of Rel., Sermons of Theism, and H. Bushnell, The Spirit in Man, Nature and the Supernatural, God in Christ, early introduced idealistic ideas. Evolutionary immanence spread from John Fiske, The Destiny of Man Viewed in the Light of his Origins (1884), The Idea of God as Affected by Mod. Knowledge, and Through Nature to God. See W. H. Drummond, Ascent of Man; B. P. Bowne, Immanence fo God, Theism, Personalism. It was given wide hearing by Lyman Abbott, Evol. of Christianity, Theology of an Evolutionist, Christianity and the Social Problem; Washington Gladden, How Much is Left of the Old Doctrines ? H. C. King, Reconstruction in Theol., Theol. and the Social Consciousness, gave it a Ritschlian emphasis; W. N. Clarke, Outline of Christ. Theol., grounded it in religious experience. M. J. Savage, The Passing and the Permanent in Rel., T. R. Slicer, The Great Affirmations of Rel., Unitarians.

الإيمان الحر

A. Harnack, What is Christianity ?; W. Herrmann, Communion of the Christian with God; A. Sabatier, Rels. of Authority and the Rel. of the Spirit. A. C. McGiffert, Christ. as Hist. and Faith; G. B. Foster, Christ. in its Modern Expression, The Finality of the Christ. Rel.; W. A. Brown, Beliefs that Matter, God at Work; Shailer Mathews, Faith of a Modernist; H. E. Fosdick, As I See Rel.; W. Lawrence, Fifty Years; K. Lake, Rel. of Yesterday and Tomorrow.

الاتجاه الكوني الإلهي

A. N. Whitehead, Religion in the Making, Process and Reality; A.S. Eddington, Science and the Unseen World; J. E. Boodin, Cosmic Evolution, God; W.P. Montague, Belief Unbound, Ways of Being; E.W. Barnes, Scientific Theory and Rel.

التجدد المعاصر

F. R. Tennant, Phil. Theology; W. Temple, Nature, Man, and God; J. Baillie, Interp. of Rel.; A. E. Taylor, Faith of a Moralist. E.S. Brightman, Personality and Rel., Phil. of Rel.; D.C. Macintosh, Theology as an Empirical Science, Religious Realism; W.M. Horton, Theism and the Mod. Mood, Theism and the Scientific Spirit, Realistic Theol.; J.S. Bixler, Rel. for Free Minds.

الاتجاه الجمالي

Schleiermacher, Speeches on Rel., Der christliche Glaube; Selbie, Schleiermacher; Cross, The Theol. of Schl. J.R. Seeley, Natural Religion. A. Comte, Positive Politics. E. Renan, Life of Jesus. Etudes d'Hist. Rel. G. Santayana, Reason in Religion, Poetry and Religion, Winds of Doctrine. B. Brownell, Earth is Enough.

الاتجاه الأخلاقي والاجتماعي

A. Garvie, The Ritschlian Theol.; G. B. Stevens, Christ. Doctrine of Salvation. The social gospel enunciated in W. H. Fremantle, The World as the Subject of Redemption (1885). W. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, Christianizing the Social Order, A Theol. for the Social Gospel. Harry F. Ward, The New Social Order, Our Economic Morality, Which Way Religion? R. Niebuhr, Does Civilization Need Religion ? E. B. Chaffee, The Prot. Churches and the Industrial Crisis; C. C. Morrison, Soc. Gospel and the Christ. Cultus; W.M. Horton, Realistic Theol.; J. Bennett, Social Salvation. See also Felix Adler, Ethical Phil. of Life, Reconst. of the Spiritual Ideal.

ما وراء « التجدد » : الاتجاهان الانساني والطبيعي

E. A. Burtt, Rel. in an Age of Science; H.E. Barnes, Twilight of Christianity; J. H. Leuba, God or Man? R. W. Sellars, Rel. Coming of

Age; M.C. Otto, Things and Ideals, The Human Enterprise; A.E. Haydon, Quest of the Ages; C.W. Reese, Humanist Religion. E.S. Ames, Religion; John Dewey, Quest for Certainty, Common Faith; H.N. Wieman, Rel. Experience and Scientific Method, (with W. M. Horton) Growth of Religion; H.A. Bosley, Quest for Rel. Certainty.

الأرثوذكسية الجديدة

Karl Barth, The Word of God and the Word of Man, The Doctrine of the Word of God, The Knowledge of God and the Service of God; studies by W. Pauck. P.H. Monsma, R. B. Hoyle. E. Brunner, Phil. of Rel., Man in Revolt, The Divine Imperative; N.F.S. Ferré, Swedish Contribs. to Mod. Theol.; A. Schweitzer, Decay and Restoration of Civilization, Christianity and the Religions of the World; N. Berdyaev, Fate of Man in the Modern World. Paul Tillich, Kairos, Das Dämonische, The Rel. Situation, The Kingdom of God and History, The Interp. of Hist. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, Reflections on the End of an Era, An Interp. of the Christ. Ethic, Beyond Tragedy, Gifford Lectures. H.R. Niebuhr, etc., The Church against the World.

٢١ ردفعل الفلسفة للمذهبين الميكانيكي والطبيعي في العالم المتنامي

سبقت الاشارة الى ان فلسفة الحياة الاساسية التي قد يعتنقها انسان . فتصبغ تفكيره وتهديه الى اكتشاف ما هو ذو قيمة رئيسية في الحياة . قد اضحت ، منذ قرن من الزمن . تعتبر مسألة فردية شخصية بالدرجة الاولى . ولم يعد بالامكان ان يقال ما كان يمكن قوله في القرون الوسطى ثم في عصر التنوير — من ان جميع الافراد المفكرين يشتركون في نظرة واحدة عن الكون ، وفي حكم واحد على مقومات الحياة الفاضلة . وواقع الامر اليوم ان كل مؤالفة فكرية كبيرة توصل اليها مفكرون بارزون ، بعد الآلام والجهد ، استنفذت جهود اجيال كاملة ، ليستطيع الانسان بواسطتها ان يكيف نفسه مع كامل محيطه ، لها اليوم أتباع كثيرون . والحقيقة ان العصر الحاضر هو الوريث الفلسفي للماضي بكامله . لكن شيئاً واحداً يظل ملكاً مشاعاً ونقطة ارتكاز يجب ان ينطلق منها كل تفكير حول هذه المشاكل النهائية في الحياة الانسانية . وهو ان كل فلسفة معاصرة اليوم يجب ان تعترف بشكل او بآخر بوجود الكتلة الكبيرة من المعرفة العلمية المتراكمة عن الانسان والكون الذي يجد نفسه فيه . ولا شك ان بين الناس من لا يقر بالعلم الا لمحاربته او للتعالي عنه . بينما يمجده آخرون ويقدسونه . ولكن سواء أقبل العلم بحماس كلي ، او نحي الى مكان غير ذي اهمية ، او رفض وأنكر كل الانكار ، فان كل مفكر يأمل ان يجد الاتباع الكثيرين لانجيل

الخلاص الذي يتقدم به . مضطر لأن يبتدىء من صورة العالم التي يمكن جمع عناصرها من النظرات الجزئية المتعددة لمختلف العلوم . ونقطة الابتداء التي ينطلق منها الناس هي المعرفة العلمية المشتركة . ولا أمل في ان يتفقوا على هدف الايمان الاجتماعي الشامل الصادق . الا اذا اتفقوا على طريقة علمية مشتركة في البحث .

ان فلسفة القرن التاسع عشر هي بالدرجة الاولى قصة ردود الفعل المختلفة لهذا العلم الجديد . الا ان من الممكن نشوء تكتلات جديدة لا سيما وان أوجه النظر الحديثة تشير نحو التكتل الاقتصادي . ولكن العلم الذي أدى بصورة قسرية في البدء الى اعادة النظر في انواع الايمان الرومانطيقي كان علماً ثورياً . وعند ابتداء القرن كانت جميع الاهتمامات والقيم الانسانية مرتبطة بنظرة عالمية ترتكز حول الانسان ، وقد نالت من هذه النظرة اهميتها الكونية . لكن تقدم العلم كان يهدم أسس هذه النظرة باستمرار وبشكل اكيد ، فيجعل الدعائم اللاهوتية القديمة للمثل الانسانية العليا عاجزة عن الثبات . وعلى ذلك بقيت المشكلة الدينية حتى نهاية القرن هي نقطة الابتداء لمعظم الفلسفة ، وبقيت المشكلة المميزة للعصر هي مشكلة الصراع القديم بين الايمان التقليدي والمعرفة الجديدة . كيف يستطيع الناس ان يدافعوا عن ايمانهم الديني ضد علم معاد ؟ او كيف يجدون ايماناً جديداً لا يحتاج لمثل هذا الدفاع ؟ وقد وقف في احد الصفين المدافعون عما في التقليد من آمال واشواق ، ووقف في الصف الآخر المنكرون المحاربون . وجرب معظم المفكرين اجراء تسوية . الا انه لا يمكن القول بأن النجاح التام حالف اياً من تلك . وبينما كان الامل هو النغمة الرئيسية في فلسفة القرن الثامن عشر ، فان القرن التاسع عشر عبر في فلسفته على الاقل اما عن الخيبة او عن التشاؤم ، أو حاول اثارة الصفير والضجيج ليحافظ من وراء ذلك على شجاعته ورباطة جأشه . لكنه كان من المبكر جداً ان يتحقق الناس انهم وهم يقومون بالمؤالفة بين القيم الانسانية الثمينة

في تراثهم وبين عالم العلم الجديد انما يواجهون في الحقيقة من جديد مهمة اعادة بناء تراثهم التقليدي .

لم يكن رد الفعل العاطفي للعالم العلمي ككل بالمشكلة الوحيدة التي دفعت الناس نحو الفلسفة . فالعلم ذاته كان يغير صفته بسرعة . فهو بتأثير عميق من نقده الرومانطيقيين كان يصبح أدق واغنى ومتبيناً للمرة الاولى طريقة تجريبية صادقة . فكيف كان على الناس ان يفهموا هذا النوع من العلــم الجديد؟ وكيف كان لهم ان يفسروا متضمنات فكرة التطور والموقف البيولوجي ؟ وكيف بوسعهم ان يدركوا الآن اهمية الثورة في النظرية الفيزيائية ؟ وهنا نموذج من مشكلة فلسفية ستستمر ما دام العلم ينمو ويغير طرقه . وكان معظم فلاسفة التطور منهمكين يبحثون في مجرى التطور عن ايمان ديني جديد . يحل محل الله وعنايته الإلهية بحيث انهم قصروا عن البحث الجدي في المتضمنات الحقيقية للتطور وعلم الحياة . فقد قبلوا فكرة التطور وتوسعوا فيها لانها بدت تساعدهم في مشكلتهم الاساسية وهي مشكلة التوصل الى تسوية دينية . لكن القرن التاسع عشر وضع ايضاً تحليلات فلسفية جديدة لطبيعة العلم ذاته ووظيفته وهي السلف المباشر لمذاهبنا الطبيعية المعاصرة . ومنها اخذنا اداة الفهم النقدي للعلم وبها تستعين فلسفاتنا التي تغلب عليها التقنية في معالجة المفاهيم الجديدة في نظريتي النسبية والقنطامية .

واذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قد انهمكوا الى هذا الحد محاولين اجراء المؤالفة بين معتقدات الناس الدينية والاخلاقية وبين عالم العلم التطوري الجديد فلماذا لم يهتموا الى نفس الحد بالمؤالفة الأصعب مع المجتمع الصناعي ؟ ولماذا لم تكن القضايا الاجتماعية لا الدينية هي ذات الاهمية المركزية كما تبدو لنا اليوم ؟ واذا قارنا هذا القرن بالقرن الثامن عشر حين سيطرت الاهتمامات السياسية حتى على العلم ، وكان للفلسفات العقلية والتجريبية المميزة مثل تلك العلاقة المباشرة بالقضايا الاجتماعية ، فانه لمن المدهش

حقاً ان نرى ضآلة تأثير التغيرات الاقتصادية العميقة على الفكر الفلسفي . لقد كان للناس بالطبع فلسفات اجتماعية ، ولونت الاعتبارات الاجتماعية اعتناق اوجه النظر العامة . ولكن الناس اتجهوا على الاغلب صوب الفلسفات القديمة من اجل التوجيه العملي ، لا الى الاناجيل التطورية الجديدة . وقد وجدت حركة الاحرار فلسفتها الرسمية في المذهب النفعي وهو امتـــداد للمدرسة التجريبية في القرن الثامن عشر ، بينما وجد الاتجاه الجماعي في شكليه المحافظ والجماعي ان المثالية تلائمه خاصة بأحد اشكالها من العقلية الهيجلية .

ولكن النظرات الاجتماعية في ذلك العصر المرتضى لم تكن على وجه العموم ذات صلة مباشرة بالمشاكل الدينية الرئيسية . وكانت تعـــابيرها الفلسفية في افضل ما وصلت اليه رسائل غير صالحة من اجل معالجة مشاكل العصر الصناعي المعقدة . فقد كانت المذاهب الفلسفية الثلاثة الاكثر شيوعاً في ذلك العصر وهي مذاهب اوغست كونت وهربرت سبنسر وكارل ماركس ، تنادي ببرامج اجتماعية متباينة كل التباين ، فأوغست كونت بشر بالحكم الاستبدادي المستنير كما عرف في النظام القديم . وسبنسر قال بفردية رجل الاعمال . ونادى ماركس بالاشتراكية الصناعية . لكن الثلاثة اتفقوا على المشكلة اللاهبة بقبول العلم . ووقف كل منهم في فرنسا وانجلترا والمـــانيا كالشارح الكبير للجواب السلبي على المشكلة الدينية — او بالاحرى كالمحاول ايجاد ايمان ديني في العلم ذاته معتبرين التطور عناية جديدة تعمل لصالح الانسان .

ولم تحل المشاكل الاجتماعية التي اثارتها الصورة الصناعية محل المشاكل الدينية باعتبارها الحافز الرئيسي للفكر الفلسفي الا في العقود الاخيرة . ولا يدهش من هذا سوى اولئك الذين ينسون ان الفلسفة هي بالدرجة الاولى وسيلة للنقد ، وواسطة للهجوم على التقليد او الدفاع عنه او اعادة بنائه .

ولا يبتدىء اهتمامها بمشكلة ما الا عندما يكون الصراع الحاد حول هذه المشكلة قد نشب فعلاً . وقد بدا حتى الجيل الاخير ان المجتمع الصناعي يطلب فرصة للنمو والتوسع اكثر من النقد . وان اضطرابه المستمر في هذه الايام هو الذي جعل امر تنظيمه المشكلة الفكرية المركزية في الايام الاخيرة . وبما ان المشكلة الكونية الدينية ــ المقابلة لمشكلة الفهم الفلسفي لطبيعة الدين ووظيفته ــ لم تعد المشكلة الفلسفية المسيطرة ، وبما ان الفلاسفة يقبلون الموقف الطبيعي الى حد بعيد ، فقد اخذ التصنيع أخيراً يؤثر على الفلسفة تأثيراً جدياً . واخذ مركز الاهتمام ينتقل من مشاكل القرن التاسع عشر الكونية الى المشاكل الانسانية والاجتماعية في الحضارة الصناعية . ومن الواضح ان القضايا الاجتماعية لا الدينية هي التي ستكون في المستقبل اساس الانقسامات الفلسفية . وقد اتسعت المهمة من المؤالفة للعلم الى المؤالفة الاوسع مع جميع التغيرات في الثقافة والمؤسسات وهي التغيرات التي فرضت علينا من جراء ولائنا للتكنيك .

لكن هذا الانتقال لن يتسنى له ان يتحقق الا بعد ان يستقر السلام بين الناس وبين الصورة العلمية للعالم . وقد كان هذا بذاته عملاً جباراً . ويظل تحقيقه المأثرة الفلسفية البارزة في العصر .

تعميم صورة العالم الميكانيكي بالاستناد الى العلم

ماذا كانت تلك الصورة التي قال العلم انه يعطيها ؟ ان فكرة التطور ، وهي اكثر المفاهيم جدة وثورية في العلم ، جاءت لتبقى كرمز للايمان العلمي . الا انه لم يكن لها في الحقيقة اهمية في فرض ذلك الايمان توازي اهمية العمل الصبور في وضع التفسير الميكانيكي وتفصيله . ولم يحدث التفسير الميكانيكي نفس المقدار من الهزة لانه كان معروفاً في العالم منــذ ايام ديكارت . وكان العلم يتقدم ويملأ التفاصيل في الصورة الديكارتية . وفي عقد ١٨٦٠ كانت النتائج التي توصل اليها العلم مدهشة بحيث انه لم

يعد بالامكان تجاهلها . فالعقائد الاساسية في الايمان العلمي اخذت تساعد الآن على تنظيم مقدار كبير من الحقائق التي لا يمكن انكارها . ولقد اخذت هذه الحقائق في القرن التاسع عشر شكل تعميمات جارفة : حفظ الطاقة ، قوانين التحريك الحرورية ، الانتقاء الطبيعي ، النظرية الميكانيكية في الحياة ، وفوق ذلك كله القول بوجود جبرية ميكانيكية قاطعة . والحقـــائق التي اكتشفتها المختبرات لم تكن بعد قد بلغت الكثرة التي يعجز الى جانبها اي تعميم عن ان يحيط بها كلها . ولم يكن الانهيار الذي منيت به النظرية الفيزيائية التقليدية قد وقع بعد . واما الفكرة القائلة بأن مثل هذه التعميمات ان هي الا مبادىء اساسية في البحث العلمي . او وسائل لتوجيه اكثر منها قوانين للكون ، فلم يكن لها الا تأييد قليل بعد . والاطار النيوتوني لم يكن قد حطم بعد . واما اكثر الافتراضات المبنية عـــلى التأمل ، والتي أهملت او عدلت في أيامنا هذه فقد استخدمت لاكمال النظرة الكونية العلمية . وأخذ المؤمنون الذين احسوا بالصدمة يشعرون بأن عليهم التفاهم مع هذه العقائد والافتراضات واطارها الجديد .

وهذه النظرة الكونية العلمية التي عرفت في نهاية القرن كانت بالطبع ايماناً يمكننا ان نصفه بأنه ضرب من التشبث . فالصورة القاتمة سحرت آباءنا . فقد احبوا ان يصوروا العناصر الغريبة بصورة مظلمة غاية الظلام ، وكانوا يشعرون باللذة حين يقفون مرتعدين امامها . فقد اثارت الرعب لأنهم تخلوا قبل قليل عن العطف الدافىء المنبعث عن التقليد المسيحي وعن تفاؤل العقائد الرومانطيقية . واعتقد الكثيرون بها لأنها كانت مـــرعبة مريعة وفاخروا بشجاعتهم في مجابهة الحقائق . وهرب اكثر هؤلاء منها كما يهربون من كابوس واستخدموها كنقطة انطلاق للبحث عن ايمان على اي حال . الا ان القليل من ارادة الايمان كان يكفي للتأكيد بأنها لم تكن تشكل قصـــة الكون بكاملها . بل من الواضح تماماً انها كانت عملاً توكيدياً فحسب وافصاحاً خيالياً عن اشد نزعات الانسان سوداوية . اما اليوم فقد تلاشى

ذلك « العالم الغريب » . والافتراضات التأملية لفيزياء القرن التاسع عشر التي بنيت عليها تداعت أمام افتراضات اكثر دهشة وان تكن اقل عداء لمصالح الانسان . وقد أبطلت مذاهبنا الطبيعية المستحدثة ذلك الانفصال بين الانسان والطبيعة .

لقد سبق ان قدمنا صورة عن العالم الميكانيكي المتطور الذي عرفه الجيل الاخير . رسمها قلم اناطول فرانس البارع من اجل اظهار التباين الواضح مع عالم القرون الوسطى . وفيما يلي صورة أخرى خطتها يد ذلك المحافظ الريبي اللورد بلفور . قال :

« لم يعد الانسان . قدر ما بوسع العلم الطبيعي بذاته ان يعلمنا . العلة الغائية للكون ووريث جميع العصور الذي هبط من السماء . فوجوده بالذات وجود عرضي . وقصته حقبة موجزة وانتقالية في حياة كوكب من احقر الكواكب. اما الاسباب التي اتحدت بادىء ذي بدء فحولت مركباً عضوياً ميتاً الى حياة تحدد منها الانسان فلا يعرف العلم في الحقيقة عنها شيئاً حتى الآن . ويكفي القول بأنه قد نشأ على التدريج وبعد كفاح طويل من بدايات كالجوع والمرض والقتل المتقابل وهي كلها المرضعات التي نهل منها اسياد الخليقة المقبلين — نشأ جنس له من الضمير ما يكفي لأن يجعله يحس بأنه منحط ، وذكاء يكفي لأن يجعله يعرف انه تافه لا أهمية له . فاذا استعرضنا الماضي وجدنا ان تاريخه قد جبل بالدماء والدموع . والاخطاء التي لا حيلة فيها . والثورات المتوحشة . والاستسلام الابله . والآمال الفارغة . واذا حاولنا ان نستشف المستقبل علمنا انه بعد مقدار من الزمن ، طويل اذا قورن بالحياة الفردية ، ولكنه قصير بالحقيقة اذا قورن بتقسيمات الزمن الذي ندرسه في ابحاثنا ، فان قوى نظامنا ستتدهور ، ومجد الشمس سيخبو ، وتقف الارض قائمة جامدة ، فلا تحتمل ذلك الجنس الذي ازعج وحدتها خلال لحظة عابرة . ولا بد للانسان من ان يوارى في الحفرة وتمحى كل

افكاره . والوعي القلق الذي قطع السكون السائد فوق الكون في هذه الزاوية المظلمة سيسكن . ولن تعرف المادة ذاتها بعد ذلك . اما « الصروح الشامخة التي لا تفنى » و « الاعمال الخالدة » ، والموت ذاته ، والحب الذي هو اقوى من الموت ، فستكون كأنها لم تكن قط . ولن يكون اي شيء في الوجود افضل او اسوأ بالرغم من الكفاح والعبقرية والاخلاص والآلام التي بذلها الانسان خلال اجيال لا حصر لها »[1] .

ولا يعتقد اللورد بلفور ان هذه هي القصة الاخيرة . اما برتراند رسل فيعتقد ذلك .

« اما أن يكون الانسان نتاج علل لم يكن لها اي علم بالغاية التي ستدركها ، وان يكون اصله ونموه وآماله ومخاوفه وحبه واعتقاداته نتيجة تركيبات عرضية بين الذرات ، وان لا تستطيع النار ولا البطولة ولا قوة الفكر والشعور ان تحفظ حياة فرد وراء القبر ، وان يقدر لجميع جهاد العصور وللاخلاص كله ، والوحي بأكمله ، ولاشراق نور العبقرية البشرية ، الفناء عند موت النظام الشمسي الواسع ، وان لا يكون مفر للهيكل الذي بنته مآثر الانسان من ان يدفن تحت انقاض كون سيتهدم — فتلك أمور ان لم نقل بأنها غير قابلة للجدل فانها تكاد تكون اكيدة بحيث ان أية فلسفة ترفضها لا تستطيع ان تثبت . ولن يمكن بعد اليوم بناء مسكن للنفس الا من ضمن هذه الحقائق فقط ، وعلى اساس متين من اليأس الذي لا يتراجع »[2] .

وليست هذه الصور على وجه التأكيد سوى تعبيرات عن امزجة لا عن حقائق علمية . وان جميع التنبؤات المظلمة التي تمت خلال بعض العقود الاخيرة ، والتي اكدت فناء الشمس النهائي مستنتجة ذلك من القانون الثاني في التحريك الحروري ، قد اصابتها رجة اليمة إثر اكتشاف الفعالية الاشعاعية ، والتفكير بأن الكون الذي وجد منذ الازل كان لا بد له ان يصل الى مثل هذه النهاية المفجعة لو كانت هي هدفه النهائي . ولكن

بقطع النظر عن التفكير بهذا الموت الكوني النهائي : فان الصورة التي يقدمها العلم عن الانسان وقدره هي مختلفة تماماً عن آماله السابقة المبكرة بحيث انها تدعوه لأن يقف ويفكر . اتجه للفلكي وسيجيب :

« قد يكون الكون ذاته وحدة صغيرة أخرى بين عدد من العوالم الاخرى . واذا توقفنا عند هذه النقطة عن التفكير ، فما ذلك لعدم وجود مجال ابعد للتفكير . ولكن لاننا تجاوزنا كثيراً بالفعل آخر خيط من البينة المحسوسة التي تستطيع اجهزتنا ان تمدنا بها . ويخيم ظلام كامل مطلق في « الما وراء » ... واذا لم نتأكد من اي شيء آخر فانا متأكدون على الأقل من اننا كلما قطعنا مسافة ابعد ، بدا الانسان مطموساً وعديم الاهمية . وتبرز ايضاً ثلاث نقاط : اولاً يظل اتساق « القانون » الطبيعي مطلقاً في هذه المناطق اللامتناهية في الكبر قدر اتساقه في عالمنا الخاص ذي الابعاد الانسانية . ثانياً لا نستطيع ان نلمس اي اثر لهدف في اي جزء من اجزاء الكون الواسع الذي كشفته اكبر مراصدنا . ثالثاً هذه الكرة الجديدة الكبيرة من التجربة لا تعطي اصغر اثر لدليل على وجود أية قوة روحية . ولسنا نجد شيئاً سوى ابعاد لا يمكن تخيلها من الزمان والمكان ، تتحرك فيها اجسام وفقاً لقوانين ثابتة باتجاه اهداف تقررها الصدفة وليس لها أية علاقة مهما صغرت بحاجات الانسان ومنفعته » [٣] .

ولنذهب الآن الى عالم النفس او عالم الحياة فيجيب ان الانسان هو عضوية فيزيائية كيماوية معقدة ، تحدر من مادة طينية او لزجة . وجميع ما عنده من آماله واشواقه ، وحبه ومخاوفه ، وجميع تضحياته ومعرفته ، هي نتيجة قوانين خاصة تسير بموجبها التفاعلات الكيماوية التي تؤدي بالنتيجة الى سلوكه . ولنتجه الى الفيزيائي وهو الذي يبحث عن هذه الوحدات الاساسية التي يتألف منها الانسان وكونه بكاملها فيجيب :

« ان الغوص على اسرار تركيب الذرة فتح امامنا عالماً جديداً واسعاً

من الظواهر ، لم يكن احد فيما مضى ليشك حتى في وجوده ، وهو يختلف اختلافاً كبيراً عن جميع انواع الظواهر التي عرفناها من قبل . ومع ذلك نجد في هذا المحيط الجديد من المعرفة ان بديهيات المذهب المادي لا يمكن دحضها اليوم كما لم يكن ممكناً دحضها من قبـــل . فالالكترونات ونواة الذرات المحملة بشحنة كهربائية موجبة لها قوانينها التي لا تتغير ، وهي تعطي امثلة جديدة على العلاقة الثابتة الضرورية بين العلة والنتيجة . بل لا نرى حين نقترب من أسس الوجود بالذات مـــا يشير الى غاية في اساس الكون كما لا نجد مثل هذه الاشارات في اي مكان آخر . هنالك انسجام ونظام دون ريب . وهذا ينشأ عن كلية القانون الطبيعي . وهما نفس الانسجام والنظام اللذان يسودان في الكتل المادية الكبرى في الكون . حتى اذا كان الكون يحث الخطى نحو مصير محتوم من الفناء النهائي فليس ما يشير الى وجود غاية هنالك . ان الساعة تحث الخطى ايضاً ـ ولكن لا عن قصد سابق ـ ولا بسبب ما نفهمه نحن من الغاية . وأخيراً ليس في هذا الحقل الجديد من الاكتشاف مكان لأية قوة روحية مهما كان نوعها . ونحن نعرف ما هو اساس المادة بالتفصيل ، فهو ليس بالروح بل القوة وهي عامل ذو صفة موضوعية تماماً ومكمنها قائم على الصعيد المادي لا الصعيد الروحي ... وعلاوة على ذلك فان شيئاً واحداً هو الاكيد ، مهما يكن الشيء الذي يمكن ان تنحل المادة اليه في النتيجة ، فمن الاكيد انها لا تنحل الى روح . ولم يقل بمثل هذه الامكانية حتى ابعد المغرقين في التأمل في العلم » [٤] .

وعلى ذلك اذا اتبع الفيلسوف المعاصر مبادىء البحث العلمي ومناهجه فانه اذا ما وضع الانسان جانباً ، لن يتوصل الى اي شيء في الوجود يبدو منه اي اهتمام قلبي بمصالح الانسان واشواقه . وليس في ما تكتشفه مراصدنا ومجاهرنا ، مهما بعد نطاقها ، اي أثر لأي شيء يشبه الانسان او أي صديق وراء الحوادث ، او أي اله يرعى ، او أي مبدأ يضمن للانسان النجـــاح في كفاحه وسعيه . وبقدر ما تستطيع عين العلم ان تبصر ، فان الانسان

وحيد . وحيد اطلاقاً في كون ليس ظهوره فيه بالذات سوى نوع من عارض كوني . واذا كانت هذه هي الحقيقة بالذات فكيف احس الانسان نفسه منذ ان كان حتى اليوم . وبأشكال مختلفة ، انه في هـذا الكون يعيش في بيته وموطنه . وانه الطفل الذي تسترعاه قوى الطبيعة بعينها الساهرة . وابن الله الذي يشمله الأب بمحبته ورعايته ؟ وللعالم حتى على هذا السؤال جواب محطم . فاتجه الآن الى العالم في علم نشأة الانسان تجده يجيب :

« انه من الاهمية بمكان ان نتحقق في هذه القضية ان ما يسمى اعتقاد ليس بالحقيقة حكماً فكرياً قدر ما هو شوق ونزوع في الطبيعة بكاملها . وقد اخذ العلماء في السنين الاخيرة فقط يتأكدون من السيطرة الهائلة لتلك القوى في الانسان الذي يكون بحالته الطبيعية غير واع لها . وليس بوسعنا ان نفلت بسهولة من قبضة هذه القوى العمياء الكامنة في الخفاء . والحقيقة انني عندما اجد المذهب الفلسفي تلو المذهب الفلسفي يقع في هذا الاعتقاد الموهوم بوجود صديق وراء الحوادث . وعندما اجد انني انا نفسي لا استطيع ان احجم عن مثل هذا الاعتقاد الا لفترة معينة وبعد جهد . يبدو لي اننا ربما نكون هنا ايضاً واقعين تحت سلطة غريزة لا يمكن استئصالها . نحن حيوانات جماعية ، وكذلك كان اجدادنا لأجيال لا يمكن حصرها . وليس بوسعنا الا ان ننظر الى العالم كما تفعل الحيوانات الجماعية . فنحن نراه بمنظار الانسانية والمشاركة . ولقد اظهر لنا الباحثون في الحيوانات التي يجري تأليفها كيف ان عادات مخلوق جماعي ، اذا فصل عن باقي قطيعه ، تتخذ في ألوف من التفاصيل اشكالاً معتمدة على القطيع الذي لم يعد له اي وجود — القطيع الذي يحاول الكلب ان يشم طريق العودة اليه وهو يسير . القطيع الذي ينبح طالباً النجدة منه كلما هدده خطر مداهم . انه هذا الجوع الابدي الكامن في الحيوان الجماعي للقطيع من اصدقائه الذين لم يعد لهم وجود . لمن الامور الغريبة المؤثرة . وقد يجوز ، بل من الممكن جداً ان يكون تلهفنا نحن الى ذلك الصديق وراء الحوادث ، وشوقنا اليه واعتقادنا الغريزي

الذي لا يكاد يمكن استئصاله به . راجعة في الاصل الى تلهف حيوان جماعي شاعر بالوحدة في نفسه . ساع لأن يجد قطيعه او قائد قطيعه في الفضاء اللامتناهي وراء النجوم ، طالما انها . بدون ريب . لا تستند الى العقل او الملاحظة »[٥] .

لقد ذهب الصديق وها هو الانسان وحده في كون بارد غريب .

« ذاك سبب الألم : وهو انه بالرغم مما نراه ، وسط اعاصير الكون الهائلة ، من شواطىء مرصعة ، ومن ضفاف انهار أخاذة ، يخيم الغيم فوقها متباطىء في سيره قبل ان يتلاشى . كما يتباطأ العالم الذي نعيش فيه لنبتهج فيه ونفرح ، فعندما تختفي هذه الأشياء الفانية ، لن يبقى شيء على الاطلاق ، يمثل تلك الميزات الخاصة ، تلك العناصر القيمة التي احاطتها هالة القدسية والتبجيل . بل ستموت وتمحى . وستمحى تماماً من حيز الوجود ودائرته بالذات ، دون صدى ، ودون ذكرى ، ودون أي تأثير على أي شيء سيأتي بعد ، ويعنى بمثل هذه المثل العليا . وهذا الخراب النهائي المحتم ، وهذه المأساة هي من كنه المادية العلمية كما نفهمها اليوم . فالقوى الدنيا لا العليا هي القوى الابدية . وهي القوى التي ستعيش حتى النهاية ضمن دورة التطور الوحيدة التي نراها على وجه التأكيد »[٦] .

وبالطبع لا يستطيع عالم ان يزعم انه اثبت ان هذه هي القصة بكاملها ، او ان من غير الجائز ان يكون البناء الضخم الذي شيده الانسان لروحه ، بأسسه القائمة على الله ، وجدرانه من العناية الالهية المحبة ، وقممه العالية من الخلود الانساني ـ قائماً في مكان لا تستطيع اجهزته ان تصل اليه . وقد توجد في الجهة الثانية من القمر المدينة السماوية حقاً ، بأبوابها المذهبة وجدرانها المرصعة باللآلىء وقبابها الرخامية . وقد يكون القديسون هنالك مجتمعين في المجد يرتلون اناشيدهم التي لا تنتهي للأب الابدي الجالس على عرشه . الا انه فيما يختص بالعالم ، ليس هنالك من دليل واحد على

ان في الأمر كله شيئاً سوى كونه اضغاث احلام . وقصوراً زاهية مرسومة في السحاب . وقد اصبح يعلم بأن لدى الانسان ملكة لصنع الاساطير ، فقوي عنده الشك بأن يكون الامر كله من صنع هذه الملكة . فاذا استمر الانسان اليوم . على ما كان عند آبائــه من معتقد . فانه لا يستطيع ان يبرر ذلك الا بالايمان . وبالايمان وحده . والى جانب بناء المعرفة العلمية القوي ، يبدو مثل هذا الايمان ، بل لا يمكن الا ان يبدو . قصبة رقيقة لا تستطيع ان تحتمل هذا الثقل المائل من الآمال . وكلما زادت معرفة الانسان بنفسه وبكونه اتجه الى التقليل من الثقة بهذا الايمان الذي لا يدعمه شيء . واذا كان عنده الايمان ، فهو ايمان على أي حال ، ايمان بوسعه ان يزحزح الجبال ، ايمان اقوى من المعرفة ، واقوى من العقل واقوى من الحياة ذاتها .

وقد بدا هذا الأمر واضحاً للناس في منتصف القرن الماضي حتى انهم كانوا مقتنعين انه لا بد من اعتباره الحقيقة الاساسية التي لا يمكن حلهـــا الى ما هو ابسط منها . فعلى مثل هذا الاساس الثابت دون غيره يستطيعون ان يبنوا مسكناً للروح الانسانية ، ولا أمل لهم في تحقيق ما قدر لهم تحقيقه من الحياة الصالحة ، الا في عالم رسمت حدوده على هذا الشكل . اما اولئك الذين لم يكونوا على استعداد لأن يركنوا الى الاعتقادات التقليدية ، اولئك الذين احسوا ان واجب العقل الانساني والذكاء الانساني ان يعملا من اجل قدرهما وخلاصهما ، فقد جابهوا المشكلة الكبرى وتساءلوا عمّ يستطيع الانسان ان يفعل ازاءها ؟ وما هي الامكانيات في مثل هذا العالم ؟ ويمكننا ان نميز ثلاثة نماذج عامة من الاجوبة ، وهي تشكل فيما بينها مجموع الفلسفات الحديثة . اذ عندما احس الناس بالهزة الباردة من جراء هذا التأكيد كان رد الفعل الاول خيبة ويأساً . فهم لمّا كانوا يذكرون آمالهم الماضية ، كانوا يكثرون البكاء على احلامهم الضائعة او يلتجئون الى البرج العاجي للفن حيث تتمكن النفس ولو لفترة على الاقل ، من ان تعيش وسط الجمال . او كانوا يقولون بأن هذه الصورة غير وافية ولا صحة الا لبعض اجزائها .

او انها لا تنطبق على الحقيقة . فانسحبوا يفتشون عن الكمال في موضع آخر ، ووجدوا في انواع من تركيب المثالية الفلسفية عزاء عن فراغ عالم العلم . اما من كانت نفوسهم اقوى ممن عجزوا عن تصور الانسان وحيداً في قفار الكون العاصفة الموحشة . فانهم اتجهوا بشوق يدعو الى الرثاء الى المجرى والهدف الكبير الذي بدا ان العلم يتركه وحده في العالم . فأخذ التطور بالنسبة اليهم مكان العناية الالهية . ولما فكروا ان الانسان هو على أي حال نتاج القوى الكونية ، فقد سعوا ليجدوا في عبادة التطور وتأليهه ، وفي القبول الشديد بأهداف الطبيعة والفرح بها . مثلاً أعلى جديراً بالحياة الانسانية . وضمانة على ان في مقدرة الانسان اذا تبنى اهداف القوة الكونية . ان يظفر ايضاً مع مجرى الطبيعة . وقامت فئة ثالثة مكونة من الجيل الذي لم يعد يقدس آمال الماضي الغالية — ولم يكن ، بالتالي ، قد ذاق معنى الخيبة قط . فنظر حوله الى العالم الذي صوره العلم ، فلم يره عالماً غريباً . ولم ير فيه انسياقاً كبيراً يجب تمجيده لأنه يحقق المثل العليا التي يتمسك بها الانسان . بل اعتبره المشهد الطبيعي للحياة الانسانية والكفاح الانساني ، ومسكناً يتمكن الانسان فيه من تحقيق اهدافه الانسانية وان يخضع المواد التي أعطيت له وفقاً لارادته . وان مختلف ردود الافعال للعالم الغريب — وهي التشاؤم التام ، والتحدي البروميثي **Promethean** للطبيعة ، والانسحاب الى ايمان مثالي وراء عالم العلم وفوقه ، وصفوف الايمان التطوري بالمجرى الكوني ، والتقدم والتطور الخلاق ومذهب الذرائع واعادة تقدير القيم ، والاتجاه الطبيعي على اساس من فلسفة بيكون او فلسفات الاغريق ، ان هذه جميعاً هي أهم المذاهب الفلسفية في العالم الحديث ، بالاضافة الى مذاهب قديمة كالتومائية ، استمرت في وجودها دون كبير تأثير بوجهة النظر العلمية . اما جماهير الجنس البشري التي لم تنل الراحة . ولم ترد ان تتبع أية نظرة الى نتائجها المنطقية ، فقد تبنت في كثير أو قليل من النجاح ، اقساماً من بعض هذه المذاهب او من جميعها ، جامعة بينها وبين اي من

الاعتقادات التقليدية التي امكن التمسك بها . لكن كل انسان يعيش في العالم الحديث ، مهما كانت اعتقاداته الفكرية ، قد تأثر بفكرة اساسية واحدة : وهي انه أياً كان قدر الانسان الاخير ، فلا بد له ان يعيش حياته على هذه الارض ، وخلاصه يتم من خلال عمله عليها ، وبالمواد التي تضعها تحت تصرفه . ان جميع المذاهب الفلسفية الحديثة هي دنيوية لا أخروية ، تؤكد هذا العالم لا العالم الآخر ، وهي انسانية في تشديدها ، واجتماعية في مثلها العليا .

الخيبة — التشاؤم في وجه العالم الغريب

وتولد مواقف كثيرة من الخيبة الاولى من عالم العلم الميكانيكي ومن الاعتقاد بأنه لا مكان في الكون لمصالح الانسان الصحيحة ومثله العليا . فقد انتشرت في بادىء الأمر موجة من التشاؤم غمرت اصحاب النفوس الرقيقة . ووقف أناس مثل ماثيو أرنولد M. Arnold على شاطىء بحر الايمان الذي :

كان يوماً زاخراً ومحيطاً بشاطىء الارض

كالعقد المشدودة في حبل زاه ،

لكنني لا اسمع الآن سوى

زمجرته الكئيبة ، المتباعدة منذ وقت طويل ،

المنسحبة امـــام انفاس

الليل ، هابطة الى الحافة القاتمة ،

والى قفار العالم العارية[٧] .

ومثل تنسون Tennyson ، الذي ذرع هضاب دوفر في صراع عقلي أليم حول مشكلة الحياة الأخرى ، وأخذ يصرخ قائلاً « ان لم يكن هنالك من خلود فسأرمي بنفسي الى البحر » . والتأرجح الطويل الذي عاناه هذا الشاعر العظيم ، ذلك التأرجح الذي يضايق القارىء الحديث — كان يعبر عن كنه الكفاح الذي اختبره الكثيرون حين اخذت الاعتقادات

التقليدية تتداعى .

أية عذوبة أن يكون لنا ايمان مشترك
وان نهزأ معاً من الموت
انها لسعادة مثلثة ان نعود
كالطفل المطمئن في خفته .
ايتها الحياة التعبة . ايهـــا الموت التعب
ايها العقل والقلب اللذان غمرهما الحزن
ايتها الحالة المتأرجحة اللعينة ![8]

وقد اجتاز العالم مع تنسون في قصيدة « الذكرى » In Memoriam مرحلة طويلة من المرارة والألم ،

ما زلنا نثق ان الخير بشكل ما
سيكون الهدف النهائي للشر .
ولآلام الطبيعة ، وخطايا الارادة
ومساوىء الشك ، وبقع الدماء ...
تبصر . اننا لا نعرف شيئاً .
ولا يسعني الا ان أثق بأن الخير سيأتي ،
اخيراً — ومن بعيد — اخيراً وللجميع .
وكل شتاء سيتحول الى ربيع
هذا هو حلمي ولكن ما انا ؟
طفل يبكي في الليل
طفل يبكي من اجل النور .

ولا لغة له غير البكاء .
فهل الله والطبيعة يتصارعان اذن ؟
بحيث ان الطبيعة تسبب مثل هذه الاحلام الشريرة .
وهي تبدو كبيرة العناية بالنوع
قليلة العناية بحياة الفرد ...
اني اترنح حيث كنت امشي بثبات
واذا وقعت مع حملي من الهموم ،
على درج معبد العالم الكبير
الذي يؤدي من خلال الظلام الى الله ،
فانني امد يدي ايمانٍ ضعيفتين واتحسس ،
فوق الغبار والعصف ،
لمن احس انه سيد الجميع
واثق وثوقاً ضعيفاً بالأمل الاوسع[٩].
وبدا التطور للناس في اول الأمر يأساً مملا :
لسنا مجرد لدائن طينية صيغت بمهارة .
وهب اثبت العلم اننا كذلك ، ولكن
ما اهمية العلم للناس ،
بل على الاقل لي ؟ انا لست باقياً
وليقم ذلك الانسان الذي يفوقني في الحكمة والذي سيوجد
بعد اليوم ، منذ طفولته ، بتكوين

افعاله على مثال القرد العظيم ،

اما انا فقد ولدت لغير هذا [١٠].

ويلخص كلاو Clough خيبة القرن التاسع عشر هذه :

ان نصرف في الآلام عدداً لا حصر له من السنين

مرة بعد مرة ثم ايضاً بعد مرة .

جاهدين لأن نحل في العقل والقلب

مشكلة وجودنا هنا ،

وان نجمع الحقائق من بعيد ومن قريب

للعقل من اجل توضيحها

واذا ما عرفنا المزيد ، فاننا نبدو

حتى النفس الأخير خائفين ،

من استخلاص نتيجة لم يتم نضجها ،

هل هذا هو الموضوع والغاية والقانون

والغاية من وجودنا هنا؟ [١١]

كان اليأس الرواقي وحده هو الذي حفز مثل هذه العقول على ان تستمر في كفاحها :

انه لمما يقوي نفسي ان تعرف

بالرغم من فنائي ، بأن تلك هي الحقيقة .

لا تقل ان الكفاح لا ينفع

وان الجهد والجراح لا يجديان ،

وان العدو لا يتغافى ولا يسقط في يده ،

وان الاشياء ستظل كما كانت دائماً .

فاذا كانت الآمال خادعة فقد تكون المخاوف كاذبة .

وقد يكون مختبئاً في الدخان البعيد .

رفاق لك حتى في هذه اللحظة يطاردون مجنحات الشر ،

ولولا سوء ما فعلت ، ربما كانوا المتصرين[١٢].

ولربما كان في كتاب طومسون Thomson « مدينة الليل المرعب » City of Dreadful Night اعمق تعبير عن هذا التشاؤم في وجه العالم الغريب ،

لم اعط الفرصة من قبل ابداً

فالماضي بالنسبة الي فارغ وابكم ،

وفرصتي هذه لن تتكرر ابداً ابداً ،

واللانهاية المقبلة بالنسبة الي فراغ في فراغ .

وهذه الفرصة الوحيدة قضي عليها منذ ولادتي

سخرية ووهم : انفاسي

في الحياة الانسانية النبيلة على هذه الارض

تعذبني حتى اتشوق للموت الذي لا معنى له [١٣] .

ونجد التعبير الفلسفي عن هذا التشاؤم امام انعدام الغاية في الطبيعة ، وعبث كل جهد انساني عند شوبنهاور . فجوهر الطبيعة والحياة في نظره هو تلك الحركة القلقة ، العمياء البكماء ، تلك القوة اللاعقلية التي من تحسساتها نتج العالم وكل ما يعيش فيه . وهذه القوة الكونية — وهي عديمة المعنى لحد أنها لا تستحق اسم « الفعل » — دعاها شوبنهاور « الارادة »

ووجد في ذات طبيعتها الهزيمة الضرورية المحتمة لكل سعي انساني من اجل السعادة . قال :

«كل ارادة تنشأ عن حاجة ، اي عن نقص ، اي عن الم . ويضع التحقيق حداً لهذا . ولكن هناك عشر رغائب على الاقل لم تتحقق مقابل كل رغبة واحدة تحققت . وعلاوة على ذلك فالشوق يدوم طويلاً والمطالب لا نهاية لها ، بينما اشباعها قصير ومتناه . لكن الاشباع المتناهي ذاتـــه هو ظاهري فحسب . فاذا تحققت رغبة فانها تفسح مجالاً لرغبة أخرى . والواحدة خطأ معترف به بينما الثانية خطأ لم يدرك بعد . ان السرور الدائم الذي لا يزول لا يستطيع اي امر تنزع نحوه الارادة ان يعطيه . بل هو كالحسنة التي تعطى للفقير فتبقي على حياته اليوم ولكن تزيد في عذابه غداً ... وعلى ذلك فما دامت عقولنا مملوءة الارادة ، وما دمنا فريسة لضغط الرغائب بما فيها من آمال ومخاوف لا تنتهي ، وما دمنا مجرد تبع للارادة فلن نجد السعادة او السلام الدائمين . وسواء لحقنا او هربنا ، وسواء خشينا الرجس او سعينا للاستمتاع ، فالامر واحد في جوهره : العناية بالمطالب الدائمة للارادة مهما كان الشكل الذي تملأ العقل به وتحركه . ولكن لا يمكن ان تقوم حياة مزدهرة دون سلام . وهكذا ... فكيان الطبيعة الداخلي هو كفاح لا راحة فيه ولا توقف ، كفاح وارادة يمكن تشبيههما بظمأ لا يروى قط . ولكن لما كانت الحاجة والنقص وبالتالي الألم ، اساس كل ارادة فان طبيعة الحيوان الاعجم والانسان هي في الاصل وفي ماهيتها بالذات خاضعة للألم . ومن جهة ثانية فانها ان حرمت من الرغبات بواسطة الاشباع السهل فان مثل هذا الفراغ والضجر يملأ القلب بحيث يصبح الوجود عبئاً ثقيلاً لا يمكن تحمله . وهكذا فالحياة تتراوح كرقاص الساعة من الالم الى الضجر ومن الضجر الى الألم ... والحياة بحر مليء بالصخور والدوامات التي يتجنبها الانسان بأعظم الحذر والاهتمام ، بالرغم من معرفته انه حتى لو نجح باجتيازها بالاستعانة بجميع جهوده وكامل مهارته ، فانه يقترب اكثر فأكثر عند

كل زاوية من تحطيم السفينة الكامل المحتم الاكبر . من الموت . وهكذا فبين الرغبة وبين تحقيقها تنقضي الحياة الانسانية بكاملها . فطبيعة الرغبة الألم . وادراكها الشبع . والغاية هي وهم والامتلاك يقضي على السحر . وتعرض الرغبة او الحاجة ذاتها بشكل جديد ، وعندما لا تفعل ذلك يعقبها الحزن والفراغ والضجر . والصراع ضد اي من هذه هو مؤلم قدر ايلامه ضد الحاجة . كل كائن حي ومجرى حياته انما هو حلم آخر صغير للروح اللامتناهية في الطبيعة : ارادة الحياة المتشبثة . وهو مجرد شكل عابر ترسمه الطبيعة دون اي انتباه في صفحاتها اللامتناهية ، وتتيح له البقاء لـوقت قصير يزول بعدها في العدم ، ثم تقضي عليه لتفسح مجالاً لآخرين »[١٤].

ويستطيع الانسان ان يجد في الفن والعلم وفي اخلاصه لغيره من المعذبين في الارض تعزية موقتة من نسيان الذات . لكن هذه الواحات لا تستحق في افضل اشكالها الألم المبذول من اجل الوصول اليها .

« لو نحن شبهنا الحياة بطريق لا بد لنا من اجتيازه دون توقف ــ طريق تتقد النيران على جوانبه مع بضعة مواضع باردة هنا وهناك ، عند ذلك فان من غلب على امره بالاوهام يجد تعزية في المواضع الباردة التي يقف عليها الآن او التي يراها قريبة منه ، ويأخذ في اجتياز الشوط . اما الذي يرى الوهم ويعرف الكل على حقيقته ، فهو غير قادر ابداً على مثل هذه التعزية . فهو يبصر نفسه في جميع الامكنة في وقت واحد وينسحب »[١٥] .

والدواء الوحيد هو التقشف واخضاع الجسد والروح في سبيل تهدئة كفاح الارادة الذي لا يتوقف .

« فلو نحن حولنا انظارنا من حالتنا المعوزة المرتبكة ، الى اولئك الذين تغلبوا على العالم ، فاننا نرى عند ذلك عوضاً عن الكفاح والجهد اللذين لا فائدة منهما ، وعوضاً عن الامل الذي لا يشبع قط ولا يموت قط ، الذي يشكل حياة الانسان الراغب المريد ، نرى ذلك السلام الذي هو ابعد من

الفهم ، وذلك الهدوء الروحي الكامل ، وتلك الراحة العميقة ، وتلك الثقة التي لا تلين ، وتلك الرزانة ، وهي الأمور التي يشكل مجرد انعكاسها في الهيأة البشرية —كما مثلها— رافائيل او كوريجيو Correggio — انجيلا كاملاً ثابتاً . اذ تبقى هنا المعرفة وحدها اما الارادة فتمحي ... وما يبقى بعد ابطال الارادة هو لا شيء على التأكيد بالنسبة لاولئك الذين تملأ نفوسهم الرغائب . اما بالنسبة لاولئك الذين انكرت الارادة فيهم ذاتها ، فان هذا العالم الذي يبدو حقيقياً ، بجميع شموسه ومجراته هو لا شيء »[١٦].

ان مثل هذا التشاؤم الكوني مألوف لدى القراء الانجليز في صفحات توماس هاردي T. Hardy :

ما شأن الارادة الكامنة واهدافها ؟
انها تعمل دون وعي كما تعمل الآن ،
الاعيب ابدية تتم في مناسبات
والتي نسجت نماذجها من اشكال جميلة متكررة
تبدو في ذاتها الهدف الشارد الأوحد لتلك الارادة
لا نتيجتها .
أتبقى هكذا ؟ اتبقى هكذا ؟
دائمة اللاوعي !
حس آلي
لا يتساءل لماذا والى اين
فليكن المحتم كما كان في القديم
ومع انه على هذا الشكل فلا نجرؤ ان نقول ذلك .

ايه ايها الحلول الذي لا فكر له

حين تخرج جميع الاشياء الى حيز الوجود
فأنت تبني بيتك في المكان — ولماذا ؟
ايها المجرد عن الحب والبغض — والذي لا يقيم وزناً
للعين المتسامحة الرقيقة
ما هو النغم الذي يرقص عليه هذا الكون الفسيح
اما انا فلا استطيع الجواب . لكنني اعرف
انه جميل بعواطفنا الرؤوفة ان تغني على هذا الشكل
مديح الاحلام والشيء القاتم المظلم
الذي يدير دفة هذه الرواية البطيئة .
وكما تساءل يوناني مرة فسأتساءل انا ايضاً .
من يدري اذا كان المشهد كله صحيحاً
او وهم من الآلهة (ارادة
الدعابة) التي ارادت تحقيق بعض الفوضى ؟
ويرن السؤال اولا كما رن أخيراً
عن سعي الارادة الطويل :
لم المحرك الاول
ولم الكلي القدرة
ابداً يستحث خطانا ويقيس دائماً رنة الاشياء العديمة النغم [١٧].

البحث عن العزاء في الفن والجمال

كان البرج العاجي للفن هو وحده ملجأ وعزاء للكثيرين الذين بدا لهم

ان العلم يثبت التفاهة الذاتية في الوجود وعدم جدوى كل كفاح . وفي تميز الجمال وسط المسرحية العارضة فقط — يستطيع الانسان ان يجد ما يجعل لوجوده قيمة ويرتفع به فوق العجماوات ، ما دامت الاعمال تعلو عن قوتنا وما دام علينا أن نعمل بما تأمرنا به القوانين الابدية في الطبيعة . فقد بدا للكثير من النفوس اليائسة خلال الاجيال القليلة الماضية ان آمال الانسان لا تستطيع ان ترتكز الا على عالم الجمال المثالي . وقيل بأن تقديس الجمال هو الطريق الطبيعية للحياة في هذا العالم الغريب . قال وولتر باتر Walter Pater في دستور عقيدته الجديد :

« في حياتنا صفة واحدة من صفات اللهيب على الاقل ، وهي انهـــا تتكون من اتفاق يتجدد دقيقة بعد أخرى ، لقوى لا بد لها ان تتفرق آجلا او عاجلا كل في طريقها ... كل لحظة ينمو شكل جديد كامل الوجه او اليد . وبعض الانغام على الهضاب او البحر هي افضل من الاخرى . ان بعض امزجة الهوى او التبصر او التهييج الفكري تظهر حقيقية بشكل لا يقاوم وذات جاذبية بالنسبة الينا — ولكن لتلك اللحظة فقط . ليست ثمار التجربة هي الغاية ، ولكن الغاية هي التجربة ذاتها . ان عدداً محصوراً من النبضات يعطى لنا من حياة متنوعة دراما بحد ذاتها . فكيف نستطيع ان نرى كل ما في هذه النبضات وهو لايرى إلا بأدق الحواس ؟ وكيف نستطيع ان نمر بسرعة فائقة من نقطة الى نقطة ثانية وان نكون حاضرين دائماً في النقطة المركزية حيث يتحد اكبر عدد من القوى الحيوية في قوتها الخالصة ؟ ان نحترق دائماً مع هذا اللهيب القاسي الشبيه بالجواهر ، وان نحتفظ بهذه النشوة ذلك هو النجاح في الحياة ... فان لم نميز كل لحظة المواقف المؤثرة فيمن حولنا ، وان لم نلمح من خلال مواهبهم اللامعة ، التبعثر المفجع في جهودهم ، وهم يغذون السير ، فاننا نكون في هذا النهار القصير من الجليد والشمس كمن نام قبل المساء . وبهذا الحس بروعة تجربتنا وبقصرها المرعب ، فاننا اذ نجمع كل كياننا في جهد واحد يائس لأن نرى ونلمس لا نكاد نجـــد

الوقت لوضع النظريات عن الاشياء التي نراها ونلمسها ... نحن جميعاً محكوم علينا كما يقول فكتور هيجو : نحن كلنا محكومون بالموت ولكن مع نوع من تأجيل الحكم الى اجل غير مسمى : فلنا فترة راحة لن يرانا بعدها المكان الذي نعيش فيه . بعضنا يصرف هذه الفترة تائهاً ، وبعضنا يقضيها بالاهواء العالية ، اما احكم الجميع – على الاقل بين « اطفال هذا العالم » فيقضونها بالفن والغناء . لأن حظنا الوحيد هو في توسيع تلك الفترة ، وفي زيادة النبضات الى اقصى حد ممكن ، في الوقت المعطى لنا . وقد تعطينا المشاعر الكبيرة ، ونشوة الحب وحزنه ، ومختلف اشكال الفعالية المتحمسة ، المتجردة عن المصلحة ، والتي تأتي بصورة طبيعية للكثيرين منا – قد تعطينا هذه حساً متسارعاً بالحياة . ولكن كن متأكداً انها المشاعر وحدها هي التي تعطيك هذه الثمرة من الوعي المتسارع المتنوع . وان الهوى الشعري ، ورغبة الجمال ، ومحبة الفن من اجل ذاته ، فيها اكبر قسط من هذه الحكمة . لأن الفن يأتي اليك واعداً بصراحة ان لا يعطيك شيئاً سوى اعلى ميزة لدقائقك العابرة ، ولا يأتي اليك الا من اجل هاتيك الدقائق »[١٨].

وبشر ارنست رينان في فرنسا بالانجيل ذاته لفناني زمنه وشعرائه .

« ان الصدفة التي تحمل اللؤلؤة تبدو افضل صورة للكون ولدرجة الشعور التي قد نفترضها في الاشياء . ففي قاع اللجة تخلق جراثيم مجهولة عقلاً لا يتلقى من اعضائه الا معونة قليلة ، وله مع ذلك مقدرة هائلة على ادراك اهدافه . فنتيجة لسبب ما ، ولنقل انه مرض يصيب هذا الحي الذي يعتبر كوناً صغيراً ، فانه يفرز افرازات ذات جمال مثالي يقدرها الناس كما يقدرون الذهب الرفيع . وحياة الكون العامة هي مثل حياة تلك الصدفة ، مبهمة ، غامضة ، متفردة باضطرابها ، وبالتالي بطيئة . الألم يخلق الروح والحركة الفكرية والاخلاقية . وان مرض العالم او اذا شئت الحقيقة فقل ان لؤلؤة العالم – التي هي الروح – هي الهدف والعلة الغائية وآخر نتائج العالم الذي

نعيش فيه والمعها من غير شك ».

« ان حكم الاشياء هنا على الارض هو في قبضة قوى تختلف عن العلم والعقل. ولا يستطيع المفكر ان يدعي في ادارة اعمال الكوكب الذي يعيش عليه سوى حق ضعيف غاية الضعف، ولما كان قانعاً بقسمته فهو يقبل عجزه دون اسف. ولما كان متفرجاً في الكون، فهو يعلم ان العالم لا يخصه الا كموضوع للدراسة فحسب. وحتى لو استطاع اصلاحه، فلربما وجده من الغرابة بحيث يفقد كل رغبة في مثل هذا الاصلاح »[١٩].

ان فيلسوف هذا الاتجاه الجمالي الطبيعي اليوم هو سانتيانا. فهو يرى ان عقل الانسان ونفسه وجميع اشواقهما ليست سوى صرخة انشادية في عالم من المادة العمياء التي لا تعرف الرحمة. وليس الشعور ذاته الا كقوس قزح يرتسم على الينبوع فتنبعث عنه الاشعاعات الجميلة. لكن نقاط الماء ترتفع وتهبط بنظام آلي، دون اي اعتبار لرغبات العقل. فجانب الحكمة اذن هو قيام الانسان بدور الناقد العارف.

عذبة هي الأيام التي نتجول فيها دون أمل
على طريق تيه الحياة الذي رصفته الاقدام
دون نفاد صبر من اعاقة الصخر الحاد،
او أسى من المنحدر الهاوي السريع.
ما علة هذا الفضول الغريزي في ان نتلمس
في الغبار المظلم، لمعان جوهرة لا معنى له؟
لمَ هذا التقى المتكبر الذي يجرؤ ان يصلي
من اجل عالم اوسع مما تتسع له السماء؟
وداعاً يا حملي الثقيل! لن اتحمل بعد اليوم

الحمل الطائش من لهفة ايماني اليائس ،
وَلأدُسِ الجنس الكسول بأقدام غير مكتَرثة .
وليضع غيري على رأسه تاج الزيتون
اما تاجي فأنْ اهزأ من حماسة المتسابق
باستغراب لطيف وبضحكة عذبة[20] .

ومن لا يسعى لتمييز الفترات الذهبية في الحياة ، فيدخل العراك بكل قلبه يشبه الغشيم في المسرحية .

ان شبابنا أشبه بمُشاهِد المسرحية الغشيم
الذي يصرخ عالياً من خوف ساذج بسيط
ويلعن الشرير ، ويرتجف في المعمعة ،
ويبكي امام نعش الفتاة المغطى بالاكاليل .
ولكن عندما يألف المسرحية المتغيرة ،
فانه لا يعود الى الخوف من السكين الحادة ،
لكن قلبه الذي ادّبته روءيا الرعب ،
يتأمل في احزان حياته المعكوسة امامه كما في مرآة .
وانا الذي تعلمت هذا الامر ايضاً . ألاحظ الفن المتحرك ،
الذي يرسمه كل هذا السحر . والألم العنيف ،
الذي يروي قصة القلب الانساني
في فترة كاذبة ، كتلك التي يتوهمها الشعراء .
أبتسمُ واحفظ ضمن الطرس المطوي ،
كل ما يحفز الاهواء في هذا العالم المتمايل تيها[21] .

هذا الاتجاه في تقديس الجمال مهما بلغ من الرقة ، ليس شيئاً سوى نوع من الحكمة التي تتضمنها الصيحة القديمة « لنأكل ولنشرب لأننا غداً مائتون » . وهذه الابيقورية سواء أصدرت عن العالم الناقد او العامل المتواضع الكادح كل يوم ، او رجل الاعمال الذي لا يتعب ، قد تغلغلت بعمق في روح هذه الايام . ويمكن القول ان جميع المذاهب الفلسفية الحديثة من الاشتراكية الى تقديس النجاح في الاعمال ، ليست سوى توسع في وسائل الاكل والشرب والمرح بأفضل طريقة ممكنة . واذا اقررنا ذلك ام لم نقره فالعصر الحديث يتفق اتفاقاً اساسياً مع عمر الخيام الذي سيطر على مخيلة الجيل الماضي ، وهو القائل :

فارتشف ريق العناقيد بيد   ما تقاسي من تباريح الكمد
لا تؤجل فرصة اليوم لغد   وامصابي من غد ان اقبلا
ورفاتي هامة تعوي بقاع

فقصدت الجام استندي فمه   بفمي استل سراً اعجمه
عن رحيق الخلد قال الجام مه   قد ابى ظعن الردى ان يقفلا
فادرها قبل ان ينعاك ناع[22] (*)

وربما كان ابلغ ما وصلت اليه مثل هذه الابيقورية الحكيمة المتسامحة التي ما زالت نعي الشوق الانساني المفجع ، في صفحات اناتول فرانس . فالحياة في نظره لا معنى لها ايضاً .

« انها تشبه معملاً كبيراً للفخار حيث يصنع احدهم جميع انواع الآنية لغايات مجهولة ، وحيث يكسر الكثير منها في القوالب فتطرح كفخار رديء دون ان تستعمل ابداً . وتستعمل الاخرى لغايات عقيمة او شنيعة . اما الاواني فنحن[23]. ان سر القدر يحيط بنا تمام الاحاطة في ظلاله

(*) من ترجمة محمد السباعي .

القوية ، وانه لمن الضروري ان نتجنب التفكير بكامله ان كان لنا ان لا نحقد على عقم الحياة المفجع . هنالك ، وفي الجهل المطلق لعلة وجودنا ، تكمن جذور حزننا واشمئزازنا[24] . والجهل هو الشرط الضروري ، لا اقول للسعادة ، بل للوجود ذاته . ولو كنا نعرف كل شيء لما امكننا ان نتحمل الحياة ساعة واحدة . ان العواطف التي تجعلها عذبة ، او على الاقل محتملة في نظرنا ، تنشأ عن كذبة وتغذي ذاتها من الاوهام »[25] .

ولكن حتى الخيبة تصبح مقبولة مع الحكمة :

« السخرية والشفقة ناصحان : اولاهما بالابتسام تجعل الحياة مستحبة . والثانية تجعلها بالبكاء مقدسة . اما السخرية التي آتي بها فليست قاسيــة . فهي لا تسخر بالحب او بالجمال . وكما ان المؤمنين الذين ادركوا درجة عالية من الجمال الخلقي يتذوقون افراح الزهد . هكذا الرجل الحكيم . فهو لما كان مقتنعاً ان كل ما يحيط بنا مجرد ظواهر وخدعة ، فانه يتمثل بهذه الكآبة الفلسفية ويفقد ذاته في لذائذ يأس هادىء »[26] .

التحدي البروميثي للعالم الميكانيكي

ومع ذلك فان مثل هذا الزهد ، وقبول العالم الغريب لم يكن رد الفعل الوحيد للكون العلمي . فارادة الحياة والكفاح عميقة الجذور في الطبيعــة البشرية بحيث لا يمكن تهدئتها الى الأبد بتأمل الجمال الانساني والطيش الانساني . اما النفوس الاكثر شجاعة فقد صرّت اسنانها . واستناداً الى الشجاعة والبأس دون سواهما اخذت على عاتقها مهمة بروميثيوس في تحدي الكون وجميع اعماله . فاذا كانت ولادة الانسان قد تمت في الطين والغبار ، فهو يستطيع بالرغم من ذلك ان يبني لنفسه سماء ، وحتى اذا فشل فحسبه ان يكون قد كافح بمثل هذا النبل . فلنخض اذن غمار معركة عنيفة :

انه لمن الأفضل ان نكون قد حاربنا وخسرنا .

من ان لا نحارب على الاطلاق [٢٧].

وقد اعتقد كثيرون ان جوهر الانسانية كامن في الواجب الذي يفرضه الانسان على نفسه من خلق حياة لائقة ، بالرغم من ان جميع قوى الطبيعة تهوي بلا رحمة على الانسان ومساعيه . وقد عبر هاكسلي ، وهو من اكبر المعممين لمذهب داروِن ، عن هذه العقيدة في البطولة في مقال شهير عنوانه « التطور والاخلاق » Evolution and Ethics ،حيث شبه الحضارة بحديقة خلقها الانسان وسط غابة مقفرة ، ولن يستطيع ان يمنع الاشواك والطفيليات التي تتيح الطبيعة لها الحياة ، من ان تكتسح الحديقة وتقضي عليها الا ببذل العناية الفائقة . وعلى هذا يجب ان يتجه جهد الانسان بكامله لمقاومة قوى الطبيعة ولتوجيهها لخدمة اهدافه . ولا تشترك مقاييس الانسان للخير والشر مع مجرى الطبيعة في شيء . فهي اكتشافات او مآثر حققها هو وحده في هذا الكون .

« قد يعلمنا التطور الكوني كيف ان النزعات الصالحة والشريرة في الانسان يمكن ان تكون قد نشأت . لكنه في حد ذاته اعجز اليوم منه في اي وقت مضى عن ان يقدم اي سبب لتفسير كيف ان ما نسميه الخير يفضل على ما نسميه الشر » [٢٨] .

وقد يظهر الانسان على مسرح الحياة خلال كفاحه من اجل الوجود . وجوهر الحضارة هي ان تقضي على ذلك الصراع بين الناس .

« ان ممارسة ما هو افضل اخلاقياً – وهو ما نسميه خيراً وفضيلة – يتضمن نوعاً من السلوك يعارض من جميع الوجوه ما يؤدي للنجاح في الصراع الكوني من اجل الوجود . فهو يتطلب الضبط عوضاً عن فرض الذات دون اي وازع ، ويتطلب احترام الغير بل ومساعدتهم ، عوضاً عن القذف بالمنافسين جانباً ودوسهم بالاقدام . وتأثيره موجه لا الى بقاء الانسب قدر ما هو موجه الى تنسيب اكبر عدد ممكن للبقاء . وهو ينبذ نظرية الجلادين في الوجود ...

اما القوانين والقواعد الاخلاقية فهي موضوعة للحد من فعل المجرى الكوني . ولتذكير الفرد بواجبه ازاء المجتمع . اذ انه ان لم يكن مديناً لهذا المجتمع بوجوده ذاته . وذلك بفضل ما يقدمه من حماية وتأثير ، فهو على الاقل مدين له بأن حياته اصبحت شيئاً يعلو عن الوحشية والهمجية ... ولنفهم بما لا يقبل شكاً ، ان التطور الاخلاقي في المجتمع لا يعتمد على تقليد فعل المجرى الكوني ، ولا على التهرب منه ، بل على محاربته . قد يبدو تبجحاً ان نضع الكون الاصغر ضد الكون الاكبر ، وان نطلب من الانسان اخضاع الطبيعة من اجل اهدافه السامية . لكنني اجرؤ على الاعتقاد بأن الفارق الفكري الكبير بين العصور القديمة وعصرنا ، هو في الاساس المتين الذي كسبناه لأملنا في ان يلاقي هذا السعي بعض النجاح . ان تاريخ الحضارة يفصل الخطوات التي نجح الناس بالاستناد اليها في بناء عالم اصطناعي وسط الكون الكبير . وقد يكون الانسان قصبة هشة ، كما يقول باسكال Pascal . لكنه قصبة مفكرة . ففيه مخزون من الطاقة الفاعلة بذكاء ، وهي تشبه الى حد كبير الطاقة التي تملأ الكون بحيث انها قادرة على التأثـير في المجرى الكوني وتعديله . وهذا القزم يخضع الجبار لارادته ، بفضل ما عنده من ذكاء »[29] .

ويعبر ماثيو ارنولد عن العاطفة ذاتها اذ يقول :

« اتنسجم مع الطبيعة ؟ » ايها الاحمق الذي لا يعرف الراحة ،

من يعلمك بحرارة ما وجب ان يكون بالنسبة اليك ،

اذا كان صحيحاً ، آخر المستحيلات

ان تكون كالطبيعة قوياً . وكالطبيعة بارداً

فاعلم ان الانسان يمتلك كل ما عند الطبيعة ، بل اكثر منها ،

وفي ذلك « الاكثر » مصدر امله للخير .

فالطبيعة قاسية والانسان يشمئز من الدماء .

والطبيعة عنيدة . والانسان بطبعه يعبد

والطبيعة متقلبة . والانسان يحتاج الراحة ،

الطبيعة لا تتغاضى عن دين ولا تخشى قبرا .

والانسان معتدل وهو مبارك ان كان ضميره سليما .

والانسان عليه ان يبدأ فيعرف هذا الذي تنتهي الطبيعة اليــه .

والصداقة لا يمكن ان تقوم بين الطبيعة والانسان بسرعة .

ايها الاحمق . ان لم تستطع ان تتخطاها فستظل عبدها [٣٠] .

واكثر المفكرين قرباً من روح بروميثيوس هو برتراند رسل الذي يعترف في « عبادة الرجل الحر » A Free Man's Worship .

« ليس عالم الواقع في النهاية بالعالم الصالح . وفي اخضاع حكمنا له عنصر من العبودية يجب ان تتطهر منه افكارنا . لأنه من الخير في جميع الاشياء ان نمجد كرامة الانسان ابان تحرره قدر الامكان من طغيان قوة لا انسانية . وعندما نتحقق ان القوة فاسدة الى حد كبير ، وان الانسان ، بمعرفته للخير والشر ، ليس سوى ذرة لا حول لها في عالم لا اثر فيه لمثل هذه المعرفة ، فاننا نجابه من جديد بالخيار : هل نعبد القوة او هل نعبد الخير ؟ هل يكون الهنا موجوداً وشريراً ، ام سنقر انه من خلق ضميرنا ؟ »

« اذا اعتبرت حياة الانسان من الخارج فهي مجرد شيء صغير عندما تقارن بقوى الطبيعة . والعبد مقهور على عبادة الزمن والقدر والموت ، لأنها اكبر من اي شيء يجده في ذاته ، ولأن جميع افكاره هي حول اشياء تفترسها هذه الأمور . ولكنها مهما كانت كبيرة ، فاكبر منها تفكيرنا بها بشكل كبير ، واحساسنا ببهائها المجرد عن الهوى . ومثل هذه الافكار تجعلنا رجالاً احراراً . فلا ننحني بعد امام الخضوع الشرقي المحتوم ، لكننا نمتصه ونجعله جزءاً

منا . اما ان نهمل الكفاح من اجل السعادة الخاصة . وان ننبذ كل تعطش للرغبات الموقتة ، وان نتحرق بلهفة من اجل الاشياء الخالدة — هذا هو التحرر ، وهذه هي عبادة الانسان الحر . وهذا التحرر ناجم عن التأمل في القدر ، لأن القدر ذاته يخضع للعقل الذي لا يترك لنار الزمن المطهرة ، شيئاً تطهره . حياة الانسان قصيرة عديمة القوة . وعليه وعلى جنسه يقع الخراب البطيء الأكيد أسود قاسياً . فالمادة الكلية القدرة تسير في طريقها بلا هوادة ، عمياء عن الخير والشر غير عابئة بالخراب . ولما كان الانسان محكوماً عليه ان يفقد اليوم اعز ما لديه ، وان يعبر في الغد هو ذاته بوابة الظلام ، فلا يبقى امامه قبل ان يحل الاجل ، الا ان يقدس الافكار العذبة التي تشرف يومه القصير . وهو اذ يحتقر المخاوف الذليلة التي يحسها عبد القدر ، فانه يرفع عبادته في المحراب الذي بنته يداه . واذ لا تخيفه مملكة الصدفة فانــه يحتفظ بعقله حراً من ضغط العبودية التي تحكم حياته الخارجية فيتحدى بكبرياء القوى الكاسحة التي تتسامح لحظة امام معرفته وحكمه ليحمل وحده الاطلس التعب المتمرد ، اي العالم الذي صاغته مثله العليا بالرغم من دوس القوة اللاواعية »[٣١].

الهرب من العالم الغريب الى المثالية الفلسفية

قبل امثال هؤلاء الافراد الصورة العلمية للعالم الغريب واعتبروها صحيحة في معظمها ، لكن الكثيرين لم يكونوا على استعداد لأن يهملوا بسهولة اعتقاداتهم وآمالهم التقليدية . بل اتجهوا الى تلك النظريات التي وضعها الرومانطيقيون لتجنب العلم النيوتوني ، وللتعرض لطريقته العلمية العقلية ، ولوضع بعض المبادىء الاخرى في تفسير حقيقة العالم . وقد اكتسبت عدة مذاهب فلسفية مثالية شعبية واسعة خلال العصر . وبدت وكأنها الدرع الفكري الوحيد لاثبات ان العلم لا يروي القصة بكاملها ، وان العالم في موضع ما وبشكل ما ، هو شبيه بالانسان وانه يعمل لما يعمل الانسان من اجله ، ويعنى بالاشياء

التي يعنى بها . وعلى ذلك فان اولئك الذين لم يكونوا على استعداد للتنازل عما هو غال بالنسبة اليهم ، ولا راغبين في الوقت ذاته بالاعتماد على مجرد الايمان الأعمى او السلطة والتقليد ، امسكوا بشغف بأهداب المثالية كدعامة وكقوة . وقد كان للمثالي ككانط هذه الافضلية من حيث موقفه : فهو يستطيع ان يقر بحرية ان كل شيء يكتشفه العالم هو صحيح ضمن نطاقه ، لكنه كان يمتلك في الوقت ذاته طريقة يثبت فيها ان عالم العلم هو مجرد عالم ظاهر ، حين يوجد وراءه ، وتحته ، وفي ارجائه العالم الحقيقي وهو شيء مختلف تماماً . وليس العالم الحقيقي ميكانيكياً ، او فعلاً اعمى لا هدف له . بل هو روحي واخلاقي وضامن لنتائج جهود الانسان . وقد وجد كثير من الناس راحة في مثل هذا المذهب . واصبحت الفلسفة مثالية في اونها لحد انها اخذت تعتبر في نظر الكثيرين حتى يومنا هذا ، طريقة لاقامة الدليل على وجود الله والحرية والخلود في وجه الادلة العلمية السلبية . وكانت مثل هذه المثالية بمجملها —كما اشرنا بصدد البحث عن الحركة الرومانطيقية— قوة محافظة من الناحيتين الاجتماعية والدينية . فقد سعت ان تثبت ان الله حتماً موجود ، مع ان العلم لا يستطيع ان يجده ، وان المجتمع يخدم اسمى الغايات بالرغم من انه لا يبدو كذلك . وقد سيطرت في السنوات الاخيرة من القرن الماضي انماط مختلفة من الكانطية الجديدة على الفكر الالماني . وفي انجلترا استخدم شكل معتدل لمذهب هيجل من اجل الدفاع عن الاتجاه الديني والاجتماعي المحافظ . بينما درست المثالية في اميركا في جميع المدارس والكليات اللاهوتية وأصبحت ما دعي بـ « الاتجاه اللطيف في الفلسفة الامريكية » .

وكما أشرنا من قبل فان الايمان بالطرق العلمية عندما يستبدل بـايمان بالعقل التأملي ، غير الخاضع لرقابة عالم التجربة ، او ايمان بالايمان وحده ، فان مثل هذا العقل التأملي ومثل هذا الايمان يستطيعان التوصل لأية نتائج مرغوبة . وعلى ذلك حين توافق المثالية على اهمال العلم باعتباره « تجريباً

فحسب » ، او « نسبياً وظواهرياً فقط » ، فهي من جهة ثانية قد اختلفت كثيراً حول ما اعتبرته عالماً حقيقياً . فالمولعون بالمنطق والتماسك الفكري ، مثل ف .هـ. برادلي F. H. Bradley تابعوا العالم دون هوادة بالديالكتيك الى ان اختفى في تيه من التناقضات المنطقية ، فأصبح كالهواء ولم يخلف وراءه سوى شبح شاحب للمطلق يهمهم دون توقف : « ان جميع الاشياء تصبح كاملة فيّ ، وفيّ يتبين ان كل شر ضروري لخيري » . ووجد آخرون العالم الحقيقي اكثر بهجة ، وانه مكان لا يخلو من جوهر ، فهو يشبه بوجه ما الفصل الاخير في رواية حيث يفسر كل شيء ويبرر : فالبطل والبطلة يجتمعان بعد محن قاسية ويتضح ان الوغد لم يكن وغداً على الاطلاق وانما هو والد البطل يحاول ان ينمي أخلاق ابنه بوضع الصعوبات في طريقه . ويعبر عن هذا بمصطلح فلسفي في القول التالي : « ان الحقيقة المعروفة بالتجربة ليست شيئاً كائناً فحسب او يمتلك مجرد الوجود . لكنها تشكل كموجود ملموس جزءاً من نظام ثابت من العلاقات والقيم » ٣٢ .

وعمم كل من كارلايل وامرسون هذه النظرات المثالية خلال القرن الاخير . قال كارلايل متغنياً : « وعلى ذلك فأنت ترى ان هذا الكون الجميل هو في اصغر اقسامه مدينة الله المرصعة بالنجوم : فخلال كل نجمة ، وكل عشب ، وخاصة خلال كل نفس حية ، يشع مجد الإله الحاضر . لكن الطبيعة وهي الرداء الزمني لله ، تكشف عنه للحكيم وتخفيه عن الأحمق »٣٣ . وكتب امرسون واثقاً مما يقول : « نحن نعيش بالتتابع ، وفي اقسام ، واجزاء ، وجزيئيات . وفي هذه الاثناء فان في الانسان نفس الكل . السكوت الحكيم ، والجمال الكلي ، اللذين يتصل بهما كل جزء وجزيء على السواء ، الواحد الابدي . وهذه القدرة العميقة التي نعيش فيها ، والتي نستطيع جميعاً التوصل الى غبطتها ، ليست فقط كافية لذاتها وكاملة كل ساعاتها ، لكنها فعل الرؤيا والشيء الذي يرى ، الشاهد والمشهد ، الذات والموضوع ، كلها شيء واحد . نحن نرى العالم قطعة فقطعة : الشمس و القمر والحيوان والشجرة .

لكن الكل الذي تكون هذه الاشياء اقسامه اللامعة هو النفس » ٣٤.

هنا تفاؤل مطلق يقابل تشاؤم من شعروا بالخيبة. وكان له اتباعه العديدون وما زالوا حتى اليوم. فالكون ليس إلهياً فحسب، لكنه كامل هنا الآن، لو استطعنا ان نفهمه فهماً صحيحاً.

« وعلى اساس النظرة التي قبلناها هنا فان التناهي والالم والشر هي صفات ذاتية للحقيقة وتتصل بناحية منها ذات اثر حتى على الكمال... لو عرفنا كل شيء واستطعنا ان نحس كل شيء، لوجب ان نرى وان نحس معنى التناهي والالم والشر، وكيف انها تلعب دوراً في الكمال ذاته » ٣٥.

ولو طبقنا هذا القول على مثل اعلى اجتماعي فمعناه ان علينا ان نفهم كيف ان هذا هو افضل العوالم الممكنة.

« التيار الاجتماعي هو اكبر من اية معادلة يضعها اي انسان. وما يجب ان نفكر فيه هو كيف تعمل السببية وكيف نستطيع ان نرمي بأنفسنا فيها بالاتفاق مع القوى الحقيقية السائدة اليوم... وسنتذكر كما قال كاتب كبير « ما هو العالم وما نحن ». وسنحاول فهمه والتعاون معه لا اعادة قولبته. وسنبحث عن اعمق ما فيه عارفين اننا سنجد هنالك قوة تتجاوب مع اعمق ما في نفوسنا. واننا اذ نأخذ هذه الاشياء دليلاً لنا وقياساً فسنعمل دائماً في اتجاه يكون عملياً وصالحاً في وقت واحد » ٣٦.

ويبدو للكثيرين ان مثل هذا القبول للشر بجملته واعتباره ضرورياً وبالتالي جزءاً مقبولاً من الكمال – هو خرق للضمير الاخلاقي اعظم مما في النظرية المماثلة التي ازدهرت بين اتباع فرقة « العلم المسيحي » والفرق المماثلة التي تنكر وجود الشر اصلاً.

على انه لا بد من الاشارة ، انصافاً لمثل هذه المثالية، الى انها ليست بالضرورة تبريراً للوجود بالجملة. فقد اعتقد فخته ان الحقيقة هي

الارادة الاخلاقية المكافحة للتغلب على الشر . ويقوم خلاص الانسان في ان يزج نفسه بكامل جوارحه وسط الحرب التي لا تنتهي . ونجد في ايامنا هذه جوزيا رويس Josiah Royce وهو ذو حس اخلاقي عميق ورثه عن اسلافه المتطهرين ، يجمع بين الايمان بمبدأ روحي في الكون والادراك العميق للشرور المتناهية فيه :

« ان تركيباً اصيلاً من التفاؤل وما يعارضه من التشاؤم ومثالية روحية لا تنكر واقعية الشر وخطورته ، وديناً يتطلع قدماً الى يوم الرب كشيء عظيم جداً وبالتالي في غاية الخطورة ، ويقبل الحياة كشيء ذي قيمة الى حد مفجع — ذلك ما نحتاجه ... اذا وجدت في نفسي غريزة شريرة فانني اجد ما هو معتبر في ذاته كريهاً محزناً ومريعاً ، شيء اذا نظر اليه في حد ذاته وجد انه لا يشكل في الظاهر قسماً من نظام صالح . فاذا تساهلت ازاء هـــذه الغريزة ، واذا قلت انها مجرد مهجع للخطيئة ، واذا وصفت شرها بأنــه مجرد وهم فتفاؤلي الخلقي يصبح عندئذ معرضاً للادانة . ولكـــن لنفترض انني قاومت هذه الغريزة الشريرة ، وكرهتها ، وتغلبت عليها ، ففي هذه الدقيقة من الكراهية والقهر والتغلب اجعلها قسماً من خيري الاخلاقي الاوسع . فتبرير وجود غريزتي الشريرة يأتي بالضبط في لحظة كراهيتي لها وتغلبي عليها . وانكار الشر وقهره يجعله قسماً من الارادة الصالحة ... هنالك عناصر في العالم الصالح لو نظر اليها بصرف النظر عن غيرها ، لحكم بأنها يجب ان لا تكون فيه ، لانها بذاتها بغيضة ، وموسف وجودها ، ومستحقة للغضب . ومع ذلك فهي تصبح قسماً من عالم الخير بقدر ما هي مكروهة ومنكرة ، ومقهورة ومخضعة . ليس العالم الصالح عالماً بريئاً . وهو لا يتجاهل الشر بل يحتويه وما زال يقهره »[٣٧] .

لكن مثل هذه المثالية لم تعد بأي شكل من الاشكال واسعة الانتشار قدر ما كانت في الجيل الماضي . فالرجال الذين اختبروا أولى رعشات الارتماء

في العالم الغريب البارد قد قضوا . ولا يشعر خلفاؤهم ان من واجبهم تبرير ايمانهم العزيز ضد العلم . ويجب ان نبحث عن مختلف انواع ايماننا اليوم لا وراء هذا العالم الطبيعي بل فيه . وقد نشأ هذا الجيل في عالم التطور وهو يحس براحة تامة فيه . وبوسعه ان يستأنف سعيه دون الهرب الى حيز آخر يلتجىء اليه ، الا ان المثالية اكدت اشياء عظيمة القيمة . واذا اتبع موقفها بروح علمية ومن غير تحيز ديني فانه يؤدي مباشرة الى ميتافيزياء طبيعية . فقد وجدت العالم قابلاً لأن يعقل مرة أخرى ، ووجدت ان له تركيباً منطقياً يمكن للعقل ان يحيط به . ولم تكن بين « المثالية الموضوعية » والمذاهب الواقعية المنطقية الوظيفية المعاصرة سوى خطوة سهلة . وقد تمسكت المثالية ايضاً بواقعية القيم وموضوعيتها ، وكان التحسس القوي بالقيم دائماً اقوى نقطة فيها . وجميع هذه المواقف اساسية في مذاهبنا الطبيعية الموسعة .

تعظيم العالم المتنامي

حاول الناس بمختلف هذه الطرق ان يؤالفوا انفسهم مع رؤيا العالم الغريب . لكن هذه الرؤيا لم تكن كابوساً بالنسبة للناس جميعاً ، بل بدت للكثيرين مذهباً حقيقياً من الامل والرجاء . فأما الذين شعروا بالخيبة فقد تراخت نفوسهم لأن الطبيعة لم تعد تقدم لهم ما كانوا يطلبون . واما اصحاب النفوس القوية فقد كانوا على استعداد لأن يأخذوا ما يقدمه العالم وان يتبنوه . فاذا كانت قوى الطبيعة مختلفة عما كان مظنوناً ، واذا كانت التيارات الكونية تفعل من اجل غايات غير الغايات التقليدية ، فما علينا الا ان نعيد النظر في مثلنا العليا ، وان نوجد انسجاماً بينها وبين قوى الطبيعة وامكانياتها . لقد عبد الناس في الماضي خالق الكون الساهر عليه وهم يجهلون اهدافه الصحيحة . لكن هذه قد اكتشفت اخيراً وبوسع الانسان ان يأخذ مكانه الصحيح في عجلة التطور ، بدلاً من ان يستمر بمعارضته للاكتساح الكوني للاشياء ، بأفكاره الصغيرة .

الايمان بحتمية التقدم

كان من الطبيعي ان يعتقد الاحرار الذين لا حد لايمانهم بالتقدم ، ان في التطور ضمانة كونية للكمال الانساني . وقد تعامت عن هذا اقلية منهم كغلادستون ، بينما قبله آخرون كتنسون بعد الكثير من الكفاح . وانشدوا :

اله واحد . قانون واحد ، عنصر واحد
وحادث الهي واحد بعيد .
تتحرك نحوه الخليقة بكاملها [٣٨].

وآخرون ايضاً كسبنسر وجدوا عقيدتهم الاولى في التقدم تلقى التأييد والقوة في اكتشافات دارون . وقد اعتقد سبنسر ان اللذة الانسانية هي في النهاية الشيء الذي له قيمة في الحياة ، وان مجتمعاً يمثل حداً اعلى من الحياة والنمو لكل واحد من اعضائه ، سيحتوي اكبر قسط ممكن من اللذة — وذلك هو المجتمع المنظم على اساس التنافس الحر و « دعه يعمل » والمبادهة الفردية . وكان التطور بالنسبة اليه يعني ان المجرى الكوني بكامله يعمل من اجل تحقيق مثل هذا المجتمع . وسيكون تطور المجتمع المقبل ، بموجب القانون الكوني الكبير في التطور ، باتجاه مؤالفة اكثر فأكثر اكتمالاً بين المؤسسات الانسانية والبيئة الطبيعية والبيولوجية للانسان ، وبين لذة كل انسان وآخر .

« يجب ان نستنتج من قوانين الحياة ان الانضباط الاجتماعي الذي لا يتوقف سوف يكيف الطبيعة البشرية بحيث يسعى المرء عفوياً وراء اللذائذ المستحبة الى اقصى حد ملائم للفرد وللمجموع . ولن يتعدى نطاق الافعال الغيرية الرغبة في اللذائذ الغيرية ... يمكن تصور الكائن الاجتماعي المثالي مكوناً بحيث ان افعاله العفوية تتلاءم مع الشروط المفروضة من قبل بالمحيط الاجتماعي المشكل بدوره من غيره من مثل هذه الكائنات المثالية » [٣٩] .

وسينشأ مثل هذا المجتمع تاماً في النهاية وسيكون بحكم الواقع كاملاً ».

وقد رحب سبنسر بفعل المجرى الكوني لأنه قرأ فيه تحقيقاً للمجتمع الفردي الذي كان ينشده. وقد وافق كارل ماركس عليه من اجل علة مماثلة. لكن ماركس فسر القانون الكوني بشكل يختلف نوعاً ما عن سبنسر. فالمجتمع كان في نظره يتقدم لا باتجاه الفردية بل باتجاه التعاون الجماعي والاشتراكية. اما الاشتراكية القويمة او « العلمية » التي نشأت عن ماركس فقد مجدت الكون الميكانيكي والتطور لأنها اعتقدت انها كانت تحقق بصورة حتمية يوم الثورة — يوم يستولي العمال على ادوات الانتاج ويديرونها من اجل مصالحهم الخاصة. اما ماركس الذي كانت فكرته عن التطور مادية وهيجلية اكثر منها بيولوجية فقد رأى في مجرى التطور كفـــاح الطبقات المتتابع من اجل السيطرة والتوجيه، وختم تخطيطه للتطور الاجتماعي الماضي بالامل التوكيدي :

« ان تطور الصناعة الحديثة يهدم تحت اقدامها ذات الأسس التي على اساسها تنتج البورجوازية وتمتلك الانتاج. فما تنتجه البورجوازية اذن، هو فوق اي شيء آخر حفارو قبرها. فسقوطها ونجاح البروليتاريا امران محتمان على السواء »[٤٠].

ان اهمية هذه الحقيقة في ان كلا من سبنسر الفردي وماركس الجماعي وجد في التطور ما يدعم مثله، هي في انها الضوء الذي يرينا كيف استطاع الناس اقناع انفسهم ان عالم الميكانيك المتنامي لم يكن شراً بل خيراً، وان الاعتقاد به لا يؤدي الى اليأس بل بالاحرى الى الامل اللامتناهي.

الثقة بالتطور الخلاق

اخذ الناس بعد مضي جيل، يدركون ان قبول عالم العلم والموافقة على اهدافه يتضمن لا مطابقة تلك الاهداف مع مفاهيمهم السابقة الخاصة، بل البحث عن غايات واهداف جديدة وذلك بالتوسع في تحليل فعل المجرى

ذاته . وتوصل عدد من المفكرين الى القول : ان الغاية الوحيدة التي يكشف عنها مجرى الطبيعة بالواقع هي التغير والنمو ذاتهما . وعلى ذلك جعلوا من النمو مثلهم الاعلى . فالعالم عملية من النمو ونمو مستمر صوب التنوع والتعدد . ومن هنا كان غنى الحياة ، ومضاعفة صورها وامكانياتها قانون الطبيعة وهدف الانسان معاً ، الحياة هي بذاتها المبرر لوجودها . وان عالماً ينتج التنوع الغني الذي نراه محيطاً بنا ، ويعد بمستقبل اكثر تنوعاً وغنى للمجتمع البشري ، يجب ان يكون خيراً في ذاته . فالطبيعة لا تتوقف عن انتاج الجدة والتنوع . والتطور بكلمة واحدة تطور خلاق ، والانسان الواقف على القمة يمتلك في ذكائه اكبر عامل خلاق في العالم . فليعش اذن ، وليفعل ، ولينتج ، وليخلق . وهو بوقف نفسه على العمل من اجل العمل ، والنمو من اجل المزيد من النمو ، ليصبح في الحال طبيعياً وانسانياً وإلهياً الى ابعد حد ممكن . تتفق مثل هذه الفلسفة اتفاقاً تاماً مع فعالية المجتمع الصناعي الحديث التي لا تفتر ولا تتوقف . ومثلها الاعلى هو ذلك المظهر من مظاهر العالم الغربي الحديث الذي يميز هذا العالم عن القرون الوسطى وعن الحضارات القديمة في الشرق . فالناس يسعون وراء الانتاج ، والقوة والتوسع ، والنمو ، بأشكال مختلفة . ثم ان نفس كلمة « الاعمال » التي تصف احسن وصف المثل الاعلى الاجتماعي في الغرب تكشف عن اعماق هذا العالم . فالغربيون يحبون اكثر من اي شيء آخر ان ينهمكوا في اعمالهم ، وقليلاً ما يتساءلون عن اهداف تلك الفعالية . فنوع من الاعمال يؤدي الى الآخر حتى يصل الانسان او المجتمع الى المستقبل المجيد . ويمكن القول ان جميع الحركات الروحية الكبرى في التاريخ الغربي ، كالانبعاث والرومانطيقية ، قد تضمنت شكلاً من هذه الروح الفاوستية القلقة الدائمة الكفاح ، والتي تختلف اختلافاً كبيراً عن التناهي اليوناني والآمال المرسومة في القرون الوسطى . والأدب الحديث طافح بهذه النغمة . ثم ان الحرية وفرح الحياة ، والتعبير الذاتي ، والنمو الذاتي ، وامتلاء الحياة والتقدم — هذه هي الانغام السائدة في عصرنا .

وجاءت فكرة التطور فقوت من هذا الاتجاه الطبيعي في النفس الغربية. فبيير جنت Peer Gynt (وهو بطل احدى مسرحيات ابسن Ibsen الرئيسية) ينشد في نشوته :

هذه هي الحياة ! كل عضو فيها ينمو قوياً كرب
يضرب عالياً بذراعيه ويقفز في الهواء
ليحطم ، ويقلب ، ويوقف التيار المندفع
ان تضرب ! وتقتلع الشجرة الباسقة من جذورها
هذه هي الحياة ! انها تقسي الانسان وتسمو به للعلاء[٤١]

وقد عبر شاعر التطور غويو Guyau احسن تعبير عن غنى الحياة وخصبها كمثل اعلى صالح في ذاته حين قال :

« للحياة وجهان : غذاء وتمثل من جهة ، وانتاج وخصب من جهة ثانية ، وكلما اكتسبت ، وجب عليها العطاء : فذلك قانونها ... والحياة كاللهيب لا تبقى الا باعطاء شيء من جوهرها . ويصح هذا في العقل كما يصح في الجسد . ويستحيل ان تحصر العقل في ذاته كما يستحيل ان تحصر اللهيب : فهو قد اعد لينبعث منه الضياء . ان ذات قوة التوسع هذه تكمن في عواطفنا ايضاً . فلا بد لنا من ان نقتسم افراحنا ، ولا بد لنا من ان نقتسم احزاننا ... وفي طبيعتنا ان نكون اجتماعيين . ونحن لا نكفي انفسنا بأنفسنا . فلدينا من الدموع اكثر مما نحتاج لأحزاننا . ولدينا معين من الفرح يفوق حاجتنا الى السعادة . وعلينا ان نخرج للآخرين ، وان نتكاثر بالمشاركة في الفكر والشعور ... الحياة خصب وبالمقابل فالخصب حياة في اغنى ما تصل اليه ، انه الوجود الحقيقي . هنالك قسط من الكرم لا يمكن فصله عن الوجود ، نموت بدونه ، وتجف حياتنا الداخلية . يجب ان نزدهر . والاخلاق ، والترفع عن المصالح ، هو ازدهار الحياة الانسانية ...

فالمثل الاعلى لا يعارض العالم بالحقيقة ولكنه بكل بساطة يفوقه : وهو وافكارنا شيء واحد في اعماقه ؛ ينشأ من الطبيعة ، ولكنه يستبقها . متنبئاً بالتقدم المستمر وممهداً له . فالمثل الاعلى والواقع الحي يلتئمان في الحياة . لأن الحياة بمجموعها ، هي كائنة ؛ وصائرة في وقت واحد . ومن يتحدث عن الحياة فانما يتحدث عن التطور » [٤٢] .

وقد اعتنق جون ديوي John Dewey هذا المثل الاعلى في النمو ولكن بشكل آخر .

« اننا نعتبر ان للنمو غاية ولا نعتبره هو الغاية ... وبالحقيقة ليس من شيء يبدو والنمو نسبياً ازاءه سوى المزيد من النمو ... ونجد في اي فئة اجتماعية مهما كانت ، حتى في عصابة اللصوص ، نوعاً من المصلحة المشتركة ونوعاً من التفاعل والتعاون مع فئات أخرى . ومن هاتين الظاهرتين نستشف مقياسنا . ما مدى التعدد والتنوع في المصالح المشتركة عن وعي ؟ وما مدى الحرية والكمال في التفاعل مع اشكال التجمع الاخرى ؟... والثاني لا يعني تفاعلاً اكثر حرية بين الفئات الاجتماعية فحسب ، بل تغيراً في العادة الاجتماعية — بمؤالفتها المستمرة لمجابهة الاوضاع الجديدة الناشئة عن التفاعل المختلف ... ونقاط الاتصال هذه ، التي هي اكثر تنوعاً واختلافاً ، تشير الى تنوع اكثر في الحوافز التي يجب على الفرد ان يستجيب لها . وعلى ذلك فهي تدفع الى الفعل . وهي تضمن تحرر تلك القوى التي تبقى مكبوتة ما دامت حوافز العمل جزئية » [٤٣] .

ويعبر ج . ه . تافتس J. H. Tufts عن هذا الموقف بقوله :

« يتضمن التقدم الاجتماعي تشكيل مثل عليا افضل ، واعتناق مثل هذه المثل العليا كمقاييس حقيقية وهادية للحياة . واذا كانت نظرتنا صحيحة ، فنحن لا نستطيع ان نبني مثلاً عليا افضل بالاعتماد على الاستنتاج المنطقي ، او بمجرد التبصر في طبيعة الاشياء — اذا كنا نعني بهذا الاشياء كما هي ،

بل يجب بالاحرى ان نبتدىء من الاعتقاد بأن الحياة الاخلاقية هي مجرى يتضمن الحياة الطبيعية المادية ، والتفاعل الاجتماعي ، والذكاء الذي يقيس ويبني . وسنسعى لأن نقوي كلاً من هذه العوامل مؤمنين بأننا بذلك قادرون في الاغلب ، على اعادة بناء مقاييسنا والتوصل الى خير اكمل » [٤٤] .

لكن اكمل تعبير عن هذا المثل الاعلى في النمو من اجل النمو هـــو فلسفة التطور الخلاق ، التي تبنى فيها برغسون هذه الفكرة الجوهرية في العلم الحديث وخلق منها رومانطيقية جديدة . ان العالم ذاته مجرى من النمو اللامتناهي في الزمن . والتطور ليس مجرد مجرى آلي ، لكنه الحياة ذاتها ، حياة كونية تضم كل شيء . وهو ابداً ودائماً يؤدي الى اسمى الخير ، لأن فيه اسمى العفوية ، واسمى الحياة والنمو .

« لنتصور وعاء ممتلئاً بالبخار في ضغط عال ، وهنا وهناك شقوق في جوانبه ينفذ البخار منها . فالبخار الذي يقذف في الهواء يتقطر كله تقريباً في نقاط صغيرة تعود فتسقط . وهذا التقطر وهذا السقوط يمثلان ببساطة خسارة شيء ويمثلان انقطاعاً ونقصاً . لكن قسماً صغيراً من التيار البخاري يبقى بضع ثوان دون ان يتكاثف . فهو يقوم بجهد من اجل رفع النقاط التي تتساقط . واعظم ما ينجح به هو ان يؤخر سقوطها . هكذا تندفع من خزان الحياة الواسع تيارات دون انقطاع ، وكلما هبط واحد منها الى الوراء فهو عالم . وتطور الاصناف الحية وسط هذا العالم يمثل ما يتبقى من الاتجاه الاصلي للنافورة ، مضافاً اليه اندفاع معاكس مستمر يسير في اتجاه مضاد لاتجاه المادة ... هنالك مركز تندفع العوالم منه كما تندفع الصواريخ في عرض للالعاب النارية — شريطة ان لا نتخيل هذا المركز شيئاً بل اندفاعاً مستمراً في القذف . والله المحدد على هذا الشكل ليس شيئاً مصنوعاً وجاهزاً على الاطلاق بل هو حياة لا توقف فيها ، وفعل وحرية . والخليقة المتصورة على هذا الشكل ليست سراً . فنحن نختبرها بأنفسنا عندما نفعل بحرية ... وتبدو الحياة بكاملها من وجهة نظرنا كموجة عاتية تبتدىء من مركز فتنتشر

للخارج ، ثم تتوقف عند كامل محيط الدائرة تقريباً وتتحول الى اهتزازات : وفي نقطة واحدة فقط كسر الحاجز ، وسار الاندفاع بحرية . وهذه هي الحرية التي يسجلها الشكل الانساني . فلقد حتم على الشعور ان يتوقف في كل مكان الا في الانسان . وفي الانسان وحده تابع الشعور طريقه . فالانسان اذن يتابع الحركة الحيوية الى ما لا نهاية ، مع انه لا يجر معه كل ما تحمله الحياة في ذاتها ... » .

« وعلى ذلك يستمر التيار في مسيره ماراً خلال الاجيال الانسانية ، مجزئاً ذاته الى افراد . وهذا التجزؤ كان غامضاً ولم يكن ليصبح واضحاً بدون المادة . وهكذا فالانفس تخلق باستمرار وهي مع ذلك سبق فوجدت بمعنى من المعاني . وهي ليست شيئاً سوى السواقي الصغيرة التي يتقسم فيها نهر الحياة الكبير ، متدفقاً في جسم الانسانية . ان مثل هذه النظرية تمنحنا المزيد من القوة لنفعل ولنعيش . اذ بوجودها نشعر اننا لم نعد منعزلين في الانسانية ، ولا تبدو الانسانية منعزلة في الطبيعة التي تسيطر عليها . وكما ان اصغر ذرة من التراب مرتبطة بنظامنا الشمسي بكامله ، ومنجذبة معه في تلك الحركة الهابطة غير المنقسمة التي هي المادة ذاتها ، هكذا كل العضويات من ادناها الى ارفعها ، ومن الاصول الاولى للحياة الى الزمن الذي نعيش فيه ، وفي جميع الازمنة والامكنة ، انما تعطي دليلاً على اندفاع واحد هو عكس حركة المادة ، وهو اندفاع ، في حد ذاته ، غير قابل للتجزؤ . فجميع الاشياء الحية تشد ازر بعضها بعضاً . وجميعها تستسلم الى الدفعة الهائلة نفسها . فيأخذ الحيوان مكانه على العشب ، ويطغى الانسان على الحيوان ، وتشكل الانسانية بكاملها ، جيشاً واحداً كبيراً في الزمان والمكان ، يسير الى جانب كل واحد منا وامامه ووراءه في هجوم قاهر قادر على ان يقهر كل مقاومة ، وان يزيل كل عقبة ، ولربما حتى الموت » ٤٥ .

وكان بين عظماء المفكرين في الجيل الماضي مفكر واحد ، تمثل حقيقة مفهوم التطور الجديد ، فلم يكن مرتاحاً الى المذاهب التي حشرت المثل العليا التقليدية الموروثة عن الماضي بين اهداف هذا التطور ، او التي اقتبست عنه فكرة هدف للنمو غامض وعديم الشكل ، وهي فكرة يسهل استخدامها في تفسيرات لا حصر لهـا ، اذ ان العقل المغلوب على امره امام العادة يرى ان النمو يتجه نحو ما يحس بغريزته انه خير ، وذلك المفكر هــو فريدريك نيتشه . فقد ادرك نيتشه اننا اذا كنا جادين في قولنا بأن التطور يقدم مقياساً اخلاقياً للحياة فعلينا ان نضع مجموعة كاملة جديدة من القيم المحددة . فالاهداف التقليدية الموروثة عن المسيحية لا يمكــن ان تستمر بدون تغير في عالم اليوم المتنامي . ويجب ان نتقدم الى ابعد مــن مقاييسنا الماضية في الخير والشر ، وان نعيد تقييم جميع القيم . فما كان خيراً في العالم الذي تحكمه العناية الالهية من اجل خلاص كل نفس بشرية ، لم يعد خيراً على الاطلاق بالنسبة للعقل المتحرر الذي يشاهد ما في التطور من كفاح مرير ، وما فيه من تنازع عنيف لايجاد نمــاذج اعلى للحياة . فمثلنا العليا يجب ان تؤالف مع ما اكتشف من ظروف جديدة لتحقيقها . واذا كنا نريد ان نحقق على هذه الارض جنساً انبل من الناس ، ومجتمعاً اقدر على مجابهة قوى الطبيعة وعلى تحقيق حياة افضل واجدر ، فعلينا ان نهمل دساتير الماضي الضعيفة اللينة وما فيها من تمجيد للخضوع والضعف . وعلينا ان نكافح وان نحارب من اجل المستقبل ، وان نكون اقوياء ، واذا ما دعت الحاجة فلنكن قساة غلاظ القلوب ، لئلا تتغلب علينا الــقوى الاخرى في الصراع الكوني . وليس بوسعنا ان نكتفي بالحلم الكسول بأن تقوم بصورة آلية وبمجرد التغير ، ومجرد الجدة ، ومجرد الاستسلام للغريزة ، حياة انسانية نبيلة . بل تحتاج هذه المهمة الى ارادة حديدية ، وتوجيه ذاتي صارم ، والا لن يتمكن الانسان قط ان يرتفع ليصبح إلهاً ، بل بالعكس

سيتراجع الى مستوى حياة النحلة والنملة وهي حياة خامدة رتيبة. وعلينا ان نؤالف انفسنا ، لا الى محيطنا الحالي كما تفعل الحشرات العمياء ، وانما الى الشروط اللازمة لتحقيق المزيد من النجاح والسيطرة على الطبيعة .

وقد اهمل نيتشه لوحده في عصره تقريباً المنهاج المسيحي في الحياة الانسانية فضلاً عن المنهاج المسيحي في الكون . وقال بأن الاخلاق المسيحية لا تصلح الا للعبيد الذين يرتضون بأن يعيشوا للحاضر وحده . اما الرجل الحر الذي قرر ان يجعل المستقبل افضل من الحاضر ، فانه يرى ان الانسان لن يصل الى علو جديد من النبل الا بأشد التأكيد الذاتي ضد الضعيف ، وبارادة القوة الصارمة المعتمدة على ذاتها . وعلى ذلك اخذ نيتشه على عاتقه محاربة كامل التقليد الاخلاقي في العالم الغربي . فاصبح بأصدق معنى ممكن عدو المسيح . وكان طبيعياً ان يساء فهمه ، وكان طبيعياً ايضاً ان يبدو لمعاصريه ان مثاليته الملتهبة واخلاصه للمستقبل هما مجرد تبرير الوحشية لا الشرط الضروري لالوهية المستقبل . ومع ذلك فمثله العليا تتفق بمقدار كاف مع الفكر الكامن في العصر الحديث مهما تظاهر بخدمة الفضائل المسيحية وتجسمها في الديمقراطية الحديثة ليضفي بذلك على افكاره اهمية كبرى .

ابتدأ نيتشه من فلسفة شوبنهاور ، ولم يستطع ان يحرر نفسه من سيطرة الصورة القاتمة التي وضعها ذلك المفكر عن الطبيعة والحياة . وبدا العالم له حتى اللحظة الاخيرة ، مشهداً من صراع لا ينتهي ، ومن تأكيد لا يتوقف ، لارادة الحياة . وتقوم اصالته على رفضه ان يهرب باشمئزاز من ذلك الصراع ، مؤمناً بشجاعة انه لا بد من ان توجد في الصراع ذاته ، القيم الدائمة للحاضر والامل بالعلو في المستقبل . قال معلناً « انني أبشر بالسوبرمن » ، ولن يأتي السوبرمن بالتخلي عن القتال ، بل بأن يقذف الانسان نفسه وسط النضال في حماس كلي . وعلى جيش الانسانية ان يتزود ويتناول السيف والدرع ويمشي

قدماً الى المستقبل المجيد دون ان يعبأ بأنات الجرحى وصياح الواجفين.
اما فضائل الانسانية فيجب ان تكون فضائل المحارب والبطل ، فان ارض الميعاد لن تكتسب يوماً بالشفقة الرقيقة وبالتواضع والمحبة. وعلينا ان نقدم الولاء الخالص الكلي للمستقبل : لا للماضي ولا للحاضر ، مهما كانت التضحية.
الحياة لا معنى لهـا بالنسبة للمتشائم وهو يفضل انطفاءها بأسرع وقت.
والحياة لا معنى لها ايضاً بالنسبة للمتفائل ، لانه واثق من تحقق مثله الاعلى.
واما نيتشه فيراها صلبة وقاسية ومفجعة. لكنه وجد في ذات مأساتها فرحاً سامياً. ان نحارب وان نخسر امام الصعاب الكبيرة وان نربح من اجـل اولادنا. تلك هي امثولة الطبيعة وافعالها. كتب يقول :

« ان انساناً مثلي انهمك خلال زمن طويل باهتمام غريب مفكراً بأقسى نتائج التشاؤم ، لا بد له في الغالب من ان يتجه ببصره اثناء هذا الاهتمام بالذات ، ودون ان يقصد ذلك – صوب المثل الاعلى المقابل : صوب المثل الأعلى لمن هم أكثر الناس سيطرة ، وأكثرهم حياة وإقداماً ، صوب من لا يكتفي بأن يألف الاشياء كما هي وكما كانت ، ويؤالف نفسه معها ، بل يطلب المزيد منها : بما هي عليه وبما كانت عليه ، صارخاً دون شبع « هل من مزيد » لا لحياته وحدها بل للمشهد كله وللرواية بكاملها »[٤٦].

واذا كانت الحياة مفجعة فلها على الاقل هدف انساني : يقول عـلى لسان زرادشت :

« انني آتيكم بهدف – انني ابشركم بالسوبرمن. الانسان شيء يجب ان نتغلب عليه. فماذا فعلتم من اجل التغلب عليه ؟ ان جميع الاشياء التي سبقتكم انتجت شيئاً ابعد من ذواتها ، فهل ترغبون ان تكونوا جزر هذا الطوفان الكبير ؟ ام تراكم تفضلون العودة الى الحيوان بدلاً من ان ترتفعوا فوق الانسان ؟ ما هو القرد ازاء الانسان ؟ أضحوكة او عار مر ؟ هكذا سيكون الانسان بالنسبة للانسان الاسمى ، السوبرمن ، اضحوكة وعاراً مراً. لقد

اجتزتم الطريق من الدودة الى الانسان وما زال فيكم الكثير من الدودة... تيقظوا انني ابشركم بالسوبرمن. السوبرمن هو معنى الارض »[47].

فاذا شرعنا بالعمل على تحقيق السوبرمن. ذلك الجنس الاعلى من البشر، فعلينا ان نطارح كل رأفة وكل شفقة. ونجد الفرح في النضال وفي فضائل البطولة. يقول زرادشت « انني اجلس وحولي لوائح محطمة من القانون. وحولي ايضاً لوائح جديدة قد حضرت نصف تحضير »[48]. والمحبة المسيحية هي اخلاق العبيد. ودستور خضوع، وضعف. ومرض. لقد فرضها العالم الحديث حتى على الاقوياء من رجاله فكبت بها قوتهم: وكل مزيد من القوة في المستقبل. واذا كانت الحياة حرباً من اجل الجنس المقبل. فلا بد من تغيير معنى الخير والشر.

« ما هو الخير ؟ انه كل ما يزيد في الانسان شعور القوة. ورغبة القوة، والقوة ذاتها. ما هو الشر ؟ هو كل ما يأتي من الضعف. ما هي السعادة ؟ هي الشعور بأن قوتنا تنمو وان عقبة قد قهرت وذللت. لا القناعة بل المزيد من القوة. لا السلام العام بل الحرب. لا الفضيلة بل العنف. الضعيف وغير المجدي يجب ان يداسا، ذلك هو المبدأ الاول من مبادىء محبتنا للانسانية. وعلى الانسان ان يمد يد المساعدة من اجل هذه الغاية. ما الذي يؤذي اكثر من اية رذيلة ؟ الشفقة على احوال الضعفاء وغير النافعين. المسيحية »[49].

اساء الكثيرون فهم نيتشه. وظنوا انه كان يؤله الجشع التجاري، والقومية والوطنية المحاربتين، والقتال بين بلد وبلد. وما كان ابعد هذا كله عن فكره. فقد كان يكره الصناعي ورجل الدولة والقائد العسكري اكثر من اي شيء آخر. وكان يعتقد ان الوطنية والتوسع القومي التجاري اسوأ الشرور، فلن يزهو المستقبل بها ويزدهر. فاذا تحقق السوبرمن في المستقبل فان اولادنا الذين سيتفوقون علينا كثيراً. بفضل كفاحنا. سيكونون

الانفس الحرة التي تعرف وتخلق وتعيش. هنالك يقع وطننا الصحيح. فليهمل رجال اليوم احترابا تهم الدائمة، وليعملوا معاً من اجل ارستقراطية المستقبل الصحيحة، تلك الارستقراطية التي ستعم العالم كله وتكون زهرة الانسانية بالذات. «ولننصب انفسنا دون خوف اوروبيين صحيحين، ونعمل جادين من اجل مزج الأمم ببعضها البعض» [٥٠]. وعلى هذا الشكل وحده سيعرف العالم في العصور المقبلة عصبة مختارة من الأبطال الذين يستطيعون بامتيازهم، ان يبرروا كفاح الانسانية الذي لا ينتهي. وسيكونون مجتمعاً من آلهة كالابطال الذين اثاروا اهواء نيتشه الكبيرة: سيغفريد فاغنر، وبرانْد ايسن، وفوق هؤلاء جميعاً غوته الكوني الكبير والمفكر الارستقراطي.

واذا كانت الحياة تقدم للرجل القومي هذا الوعد فهي جديرة بكل ثمن يدفع من اجلها. فالى المعركة.. الى الامام. قالت الهند وشوبنهاور وجميع الخائبين: «ما دمنا مربوطين بعجلة الاشياء فلنستسلم». وصاح نيتشه بشجاعة «ما دمنا مربوطين بعجلة الاشياء فلنكافح» [٥١].

«الشجاعة افضل القاتلين، فهي تقتل حتى الشفقة. والآن فان الشفقة هي الهاوية العميقة: عميقة قدر ما يستطيع المرء ان يرى في الحياة. وفي الألم مثل ما فيها من العمق. لكن الشجاعة افضل القاتلين. الشجاعة التي تقبض على ناصية الاشياء. الشجاعة التي تحكم حتى على الموت بالموت لانها تقول للحياة: أتلك كانت حياة؟ فالى الامام اذن! مرة أخرى!» [٥٢].

المذهب الطبيعي الجديد

كان معنى قبول الحياة والتطور لنيتشه ان توجه امكانياتهما لاستثمارها في كفاح رومانطيقي من اجل أيام مقبلة افضل، وان يجد الانسان في ذلك الكفاح بالذات الحماس القوي من اجل الحياة. واحس مفكرو هذه الايام

ـ وهم اقل اندفاعاً واكثر روية ـ ان بوسع الانسان ان يحقق في العـالم الذي يكشف عنه العلم اليوم . حياة جماعية وفردية كريمة بالاعتماد على العقل . يجب ان لا يبكي من عالم العلم ، او يرفض . او يمجد بصورة عمياء . بل يجب ان يقبل بجميع فرائضه ، ووعوده باعتدال . ولكن بأمل دائم التجدد . باعتباره المسرح الطبيعي الذي لا بد من ان تعاش الحياة الانسانية فيه ، اذا قيض لها ان تعاش على الاطلاق ـ وباعتباره المادة التي يستطيع الانسان ان يبني منها بعرقه ودمائه مسكناً انسانياً . واذا كان الانسان قسماً ذاتياً من الطبيعة ونتاج فعاليتها فحياته اذن حياة طبيعية ، في تفاعل مرير او مثمر مع قوى الطبيعة الآمرة . فمصالحه الحيوية ومثله العليا هي مـن الثمرات الطبيعية للطبيعة التي اوجدتها ، قدر ما هي حماقاته الاجرامية واهواءه الفظة . وفي وسعه ان يوجه تلك القوى الى منفعته بواسطة الهبة التي منحته الطبيعة اياها وهي الذكاء ؛ وانه لحمق ايضاً ان نظن الانسان طفل الآلهة المدلل ، او ان نظنه منبوذاً شريداً تائهاً على أرض لا تقدم له شيئاً يعينه على تحقيق ما يسعى اليه . والمذهب الطبيعي السليم يزيل الحاجة الى مثل هـذا الخيار . فالطبيعة تسمح لنا بأن نعمل ونكافح ، وليست غريبة عن مثلنا العليا وقيمنا . وهذه المثل والقيم ليست أضغاث احلام ، بل تقوم جذورها في ذات الاحوال التي تفرضها الطبيعة ـ بما في ذلك الطبيعة الانسانية . وهذا مذهب يمكن ان يكون بديلاً للثقة المطمئنة التي يحس بها من يؤمن بقوى فوق الطبيعة ، مع تأكيد اناني ان القوى الانسانية محكوم عليها بالخيبة والفشل المبكرين ، ولليأس المقعد الذي يحس به « الملحد الاخلاقي » الذي لا يرى امكانية الكمال للاشياء كما هي ، ولا يرى في الطبيعة والطبيعـة الانسانية قيماً مستترة يستطيع الكفاح البشري ان يحققها .

ما هي مشاكل المذاهب الفلسفية التي تقبل بمعنى ما هـذا الموقف الطبيعي ؟ اولاً ايجاد فلسفة صالحة في الطبيعة والعلم الطبيعي تستعين بكل ما تعلمناه عنهما في جيلنا . فالطبيعة التي تكون الحياة الانسانية والتجربة

الانسانية اجزاء متماسكة منها ، تختلف كثيراً عن « العالم الغريب » الميكانيكي الذي عرفه القرن التاسع عشر : وهي طبيعة لا تتعارض مع علم الفيزياء بعدما دخل عليه كثير من الصفاء والتغيير . فلقد عفا ذلك العالم الغريب . والمذاهب الفلسفية الطبيعية اليوم لا صلة لها بتلك المسوخ التي بنيت على تحليل تبسيطي وعلى العقائد الميكانيكية المستمدة من علم الفيزياء في حداثته ، والتي سميت بالفلسفة الطبيعية قبل جيل . والعلم الذي هو في جوهره منهج إنساني للبحث ، وفن منظم في موسسات يستعين به المجتمع في حل مشاكله ، يختلف اختلافاً شاسعاً عن نظرة الناس السابقة الى المجهود العلمي عندما كانوا يعتبرونه ببساطة مجرد اكتشاف لقوانين الطبيعة .

ثانياً : هنالك مشكلة التوصل الى فلسفة صالحة للمجتمع الصناعي ، لا بد ان تكون فلسفة في التغير الثقافي . لأن التغير الثقافي هو في المجتمع الصناعي ، التحدي الاخير للفكر الفلسفي ، والمضمون النهائي لتفكيرنا وموضوع هذا التفكير بكامله . ونحن في امس الحاجة الى ادراك ، والى موقف فكري ، واسلوب فكري – تحل محل المواقف العاطفية السائدة اليوم . وهذا يقتضي بحثاً في امكانيات الحضارة الصناعية – اي توضيحاً لمضمون الحياة الصالحة في عصر تقني – وصياغة ونقداً لوسائل التوجيه الاجتماعي . واكبر حاجاتنا الفكرية اليوم هي فلسفة تجريبية اصيلة تصلح كقاعدة وكحافز ، فلسفة تشدد على البحث والتحري في المواد التي يتكون منها مجتمعنا فعلاً ، سواء كانت تقنية او انسانية . فماذا نستطيع ان نفعل وما هي الوسائل ؟ وما هي العقبات ؟ وايها يصعب ازالتها فيتوجب اذن قبولها ؟ وايها يمكن السيطرة عليها بسهولة ؟ وتدعو مثل هذه الفلسفة بصورة خاصة الى اتخاذ موقف تجريبي تجاه مشكلة تأمين مساعدة الناس وتعاونهم في فعل ما يجب ان يفعل . وفي تحديد ما يمكن للناس ان ينجزوه ووسائل حملهم على انجازه . وقد ننظر الى هذه المشكلة السياسية الكلية الأهمية على انها بذاتها موضوع للبحث العلمي والاختراع التقني . ومن العبث ان نحول ما هو مشكلة فكرية

الى مجرد صراع ، وخاصة في امريكا حيث يعطينا التخلف عن اوروبا ، والحرية من الضغط الذي لا يحتمل ، فرصة لتعلم الدروس المرة من اختبارات اوروبا . مثل هذه الفلسفة قد تبشر بصبر المجرب العلمي . المستعد لأن يجرب مرة بعد أخرى . دون ان يثبطه الفشل في مرات قليلة . ودون ان يتطلب حل المشاكل في ليلة واحدة . وتكون لمثل هذه الفلسفة ، شأنها بذلك شأن كل اختبار اصيل ، الشجاعة لأن تفعل ، والايمان بالذكاء ، والارادة من اجل الكفاح بذكاء اذا اقتضت الحاجة ، لتتمكن من القيام بوظيفتها .

والمشكلة الدينية ما زالت قائمة ، ولكن في شكل متغير هو المؤالفة بين قيم المذاهب الفلسفية في التجربة البشرية ، والتقاليد الثقافية الكبرى والديانات التي اوضحتها وعبرت عنها ، وبين المعرفة النقدية الناشئة عن مذاهبنا العلمية الطبيعية . فقد استمرت الرومانطيقية حتى بين الفيزيائيين ، لأن المذاهب الطبيعية كانت ضعيفة وفقيرة حتى الآن . حيث فشلت ان تضم عناصر هامة في التجربة . والى ان ينشأ بيننا مذهب طبيعي غني قدر غنى الفلسفات المثالية ، لأنه يفسح مكاناً لرؤاها ، فستحتفظ الرومانطيقية بشكل من الاشكال بدعواها الخالدة بالرجوع الى ثروة التجربة الخيالية وتنوعها . ولربما كان بوسعنا ان نتطلع الى الامام كقسم من هذه المؤالفة الى تقارب اكثر بين الفكرين الغربي والشرقي .

فلسفات جديدة في الطبيعة والعلم

ان ايجاد فلسفة ملائمة في الطبيعة والعلم لمن الأمور التي تنال اهتماماً رئيسياً في ايامنا هذه لأننا نعيش وسط اكبر ثورة علمية اساسية منذ القرن السابع عشر . فالمفاهيم والمناهج المتضمنة في الطرق الفعلية للعلوم قد تغيرت تغيراً اساسياً ، ومعرفتنا السيكولوجية والاجتماعية بطرق العلم ووظيفته هي شاملة لحد أن ذات مفاهيم العقل والتجربة وعلائقهما ، التي بنيت عليها الفلسفة الحديثة بكاملها لم تعد قادرة على الصمود . فالفلسفات الطبيعية المعاصرة

تبدو منقسمة على قضايا تقنية ، وفي النهاية ، في السؤال عن العلم الذي يعتمد لتقديم المقولات والمناهج الاساسية . فالفلسفات التي تبدأ بالفيزياء والرياضيات تعتبر ان التركيب المنطقي للمعرفة العلمية هو الشيء الاساسي . وتلك التي تبتدىء من علمي الحيــاة والنفس والعلوم الاجتماعية ، تشدد على المضمون الأبعد لمجرى البحث الذي من ضمنه يمكننا ان نتميز ذلك التركيب .

ومع ذلك يبدو ان الجانبين اخذا يقتربان من بعضهما البعض ، فالمفاهيم التي توسع فيها فلاسفة الفيزياء الرياضية كهوايتهد Whitehead مثلا ، اخذت تقترب من مفاهيم علم الحياة وعلوم الانسان . والفيزياء اليوم ، وهي تقف وجهاً لوجه امام عالمها من الطاقة الاشعاعية ، توحي بالافكار الجديدة . ولكن هذه الافكار بدورها تجد تطبيقاً لها في علوم الانسان . فهنالك اولاً الاعتناق الشائع لفكرة الزمن كمقولة اساسية . ونجد اليوم ان كلاً من الفيزياء وعلوم الانسان تأخذ الزمن والمجرى الزمني بصورة جدية . وقد توصلت الفلسفات البيولوجية والاجتماعية الى مفاهيم زمنية تشتقها الفيزياء الآن من موضوعها الخاص . والتشديد القديم في الفيزياء على « البنيان » وفي علم الحياة على الفعالية والمجرى يتوحدان الآن في تركيب جديد من كليهما . وهناك ميل لاستعمال مصطلحات جديدة – يصفها الكثيرون بأنها منطق جديد – وهي الاستمرار الزماني المكاني ، والحوادث ، والمجاري ، والفاعليات بدلاً من الاشياء او الجواهر . وقد ذهبت علاقة الموضوع بالمحمول وحل محلها السلاسل الوظيفية والنسب المتبادلة .

ثانياً ، هناك تشديد شائع على التركيب النظامي ، وعلى الوحدات والنماذج العضوية التي يمكن ان نتميز ضمنها افعالاً ابسط . لقد وجــدت تلك العناصر بالتحليل ، وعندما وجدت اكتشف انها تفعل منذ البدء في نظام مرتبط بعضه ببعض . وقد تقفينا آثار هذا التغير في الفيزياء وعلمي الحياة والنفس . وفي كل حالة اخذت مفاهيم الحقل او العضوية او الوضع تحتل

اهمية اساسية .

ثالثاً . هناك تشديد على المعرفة او العلم باعتبار انه هو ذاته فعالية ومجرى – وبالنهاية طريقة للفعل منظمة في موسسات . ولم تعد معطيات العلم احساسات منفصلة ابداً ، بل هي قياسات . وفعاليات تمت ، تعتمد على انظمة زمانية مكانية معقدة ، من العلاقات المتبادلة ومناهج القياس . والعلم يتضمن الخلق واختراع بنيان نظرية مطولة واستخدامها . والمعرفة لم تعد تعتبر انها الرؤيا المباشرة سواء أكانت فكرية او حسية ، بل هي تتوسط وتوثر ، لا بماهيتها او قيمتها – مع ان الناس ما زالوا يعتبرون المعرفة خيراً – وانما في طبيعتها وصفاتها . ويؤيد هذا المفهوم الوظيفي علم النفس ؛ وتاريخ العلم ، وكل تحليل لاسلوب البحث العلمي وللطريقة التعليـة في تكوين الفرضيات والنظريات العلمية . اما من ناحية الفعل او الفلسفات الوظيفية ، فقد توسع ديوي بهذا الأمر على اوضح شكل ممكن . واما من ناحية البنيان فان اصحاب المذهب المنطقي الوضعي المعتمدين على المعادلات الرياضية واساليب الفيزياء قد توصلوا الى نفس النتيجة .

اما المشكلة الرئيسية العلمية التي ما زالت متروكة بين هذين النوعين من الفلسفة الطبيعية فتتعلق بمعالجة القيم . فالفلسفات التي تبتدىء من الفيزياء تنزع لأن تخرج من حقل العلم ونطاق المنهج العلمي جميع مشاكل القيم . فهي اما ان تترك هذه المشاكل الى المعالجة التقليدية غير العلمية ، متنازلة عنها للشاعر والصوفي كما فعل رسل . او انها تتفق مع المنطقية الوضعية في اعتبار القضية بكاملها « عديمة المعنى » ، ذاهبة مع آير Ayer ان كل حكم على قيمة هو مجرد شعور شخصي . واما فلسفات التجربة البشرية – اي جميع ورثة هيجل من المادية الديالكتيكية الى ديوي – فهي تخضعها الى ذات مناهج النقد والقياس التي تخضع لها جميع الاعتقادات الاخرى . وبذلك تفتح لنا مجال الأمل باستعمال كل ما تعلمناه من الاسلوب العلمي

لنبني في النهاية علماً في القيم يمكن تشبيهـــه بالعلم الذي كان مجد الفكر اليوناني .

المذهب الطبيعي – يوناني وباكوني

نادى عصران في الماضي بلسان قادتهما بقبول محيط الانسان الطبيعي صراحة وصدقاً واعتبار انه يزودنا بمواد الحياة الصالحة . ففي اليونان الكلاسيكية تحدث اناس كانوا يعتقدون ان العالم هو بالدرجة الاولى شيء يجب التمتع به ، وان هذا التمتع يجب ان ينظم وينسجم ، ويوسع ، من خلال التوجيه العاقل ، والضبط العاقل لنزعات الانسان الطبيعية ومشاعره . وبشر بيكون في فجر العصور الحديثة بانجيل يدعو لا للتمتع وانما الى التحقيق والى اخضاع قوى الطبيعة لخدمة الرغبات الانسانية ، وخلق بيئة يستطيع الانسان ان يبني فيها بالاعتماد على العلم مملكة من القوة المسيطرة على الطبيعة . هذان الاتجاهان الطبيعيان اليوناني والباكوني قد بعثا وتوحدا في العصر الحاضر . وبالرغم من رومانطيقية الشعوب الغربية التي لا تشفى ، لا يبدو من المستبعد ان يكون المستقبل لهذا الايمان . فالعالم الحديث يأخذ ما تقدمه الطبيعة اليه ويشيد بناء يأمل ان يجد فيه التمتع والقوة . وهذا قبول صريح لخيرات الحياة ، وتكثيف ومضاعفة لها بالاعتماد على المعرفة العلمية – ربما كان هذا ما ينبثق من فوضى ضروب الايمان المتعارضة وطرق الخلاص الكثيرة ، التي رافقت المؤالفة الفكرية العميقة البالغة مع العلم والصناعة التي كان الغرب يقوم بها منذ عصر الانبعاث . ما هي المتع الاكثر ثباتاً وما هي القوة التي تستطيع حقاً ادراكها – هذه مشكلة ما زالت تنتظر حلاً . ولكن يبدو ان الناس مهما كان ترددهم شرعوا في تنفيذ المهمة بطرق لا حصر لها . وهم يرتكبون الاخطاء الفادحة وسيرتكبونها لمدة طويلة من الزمن . ولكنهم اخذوا يدركون بالتدريج شروط تحقيقها ووسائله . وسيظل الهدف اليوناني في التمتع ، كما يعبر عنه رينان او سانتيانا مثلاً ، جزءاً من الحكمة في نظر

الناقد او العارف ، بينما يعتبره آخرون غبار الكدح والكفاح وأقذارهما. وأما أولئك الذين لا يقنعون بالمآثر الماضية ، او بمنع جمهرة الجنس البشري من الملذات التي يتشوقون اليها ، فانهم يعتبرون ان مهمة الانسانية ومتعتها ، انما هي في بذل المزيد من الجهد لنيل مملكة عناصرها تحكم الانسان بالطبيعة وباهوائه وشهواته. والتعبير الحديث لهذا المثل الاعلى الواسع الانتشار من القوة في العلم ، والحياة الصالحة للجميع بواسطة الممارسة العاقلة للقوة هي فلسفة الذرائع. فالعقل واسطة الازدهار والتقدم الاجتماعي. وقد لا تقدم مثل هذه الفلسفة للفرد الموهوب قمماً عالية من النشوة وانكار الذات ، كطرق الخلاص التي ازدهرت في الماضي. لكنها قد تقدم للانسانية جمعاء ، في كفاحها ونضالها الاليم ، اصح واثبت طريق للاكتفاء واللذة على نطاق اوسع. ولا ريب ان في الجهد اللازم من اجل تحقيقها مجالاً كافياً لأية تضحية او اية حماسة قد يطلبهما الناس : كتب جون ديوي :

« ان هذا التغير في الاستعداد الانساني ازاء العالم لا يعني انه لم يعد للانسان مثل عليا ، او انه يتوقف عن ان يكون بالدرجة الاولى مخلوقاً ذا خيال. ولكنه يعني تغيراً جذرياً في صفة الملكوت المثالي الذي يكونه الانسان لنفسه ، وفي وظيفة هذا الملكوت. فالعالم المثالي في الفلسفة الكلاسيكية هو بالدرجة الاولى ملجأ يجد الانسان فيه راحة من عواصف الحياة. وهو مأوى يركن اليه هرباً من هموم الوجود وهو واثق كل الثقة انه وحده ارفع حقيقة. وعندما يقوى في الناس الاعتقاد بأن المعرفة عاملة فاعلة ، فالخير المثالي لا يظل منفصلاً منعزلاً. بل يكون بالاحرى تلك المجموعة من الامكانيات المتخيلة التي تدفع الناس نحو جهود ومآثر جديدة. ويظل صحيحاً ان الهموم التي ينوء الناس بحملها ، هي القوى التي تسوقهم لأن يرسموا صوراً زاهية لمستقبل افضل. لكن صورة الافضل تتكون بحيث تصبح وسيلة للعمل ، بينما يعتبر المثال في النظرة الكلاسيكية مكتملاً وجاهزاً في

لنبني في النهاية علماً في القيم يمكن تشبيهــه بالعلم الذي كان مجد الفكر اليوناني .

المذهب الطبيعي – يوناني وباكوني

نادى عصران في الماضي بلسان قادتهما بقبول محيط الانسان الطبيعي صراحة وصدقاً واعتبار انه يزودنا بمواد الحياة الصالحة . ففي اليونان الكلاسيكية تحدث اناس كانوا يعتقدون ان العالم هو بالدرجة الاولى شيء يجب التمتع به ، وان هذا التمتع يجب ان ينظم وينسجم ، ويوسع ، من خلال التوجيه العاقل ، والضبط العاقل لنزعات الانسان الطبيعية ومشاعره . وبشر بيكون في فجر العصور الحديثة بانجيل يدعو لا للتمتع وانما الى التحقيق والى اخضاع قوى الطبيعة لخدمة الرغبات الانسانية ، وخلق بيئة يستطيع الانسان ان يبني فيها بالاعتماد على العلم مملكة من القوة المسيطرة على الطبيعة . هذان الاتجاهان الطبيعيان اليوناني والباكوني قد بعثا وتوحدا في العصر الحاضر . وبالرغم من رومانطيقية الشعوب الغربية التي لا تشفى ، لا يبدو من المستبعد ان يكون المستقبل لهذا الايمان . فالعالم الحديث يأخذ ما تقدمه الطبيعة اليه ويشيد بناء يأمل ان يجد فيه التمتع والقوة . وهذا قبول صريح لخيرات الحياة ، وتكثيف ومضاعفة لها بالاعتماد على المعرفة العلمية – ربما كان هذا ما ينبثق من فوضى ضروب الايمان المتعارضة وطرق الخلاص الكثيرة ، التي رافقت المؤالفة الفكرية العميقة البالغة مع العلم والصناعة التي كان الغرب يقوم بها منذ عصر الانبعاث . ما هي المتع الاكثر ثباتاً وما هي القوة التي تستطيع حقاً ادراكها – هذه مشكلة ما زالت تنتظر حلاً . ولكن يبدو ان الناس مهما كان ترددهم شرعوا في تنفيذ المهمة بطرق لا حصر لها . وهم يرتكبون الاخطاء الفادحة وسيرتكبونها لمدة طويلة من الزمن . ولكنهم اخذوا يدركون بالتدريج شروط تحقيقها ووسائله . وسيظل الهدف اليوناني في التمتع ، كما يعبر عنه رينان او سانتيانا مثلاً ، جزءاً من الحكمة في نظر

بالتسرب البطيء الصاعد لروح جديدة هي روح ديمقراطية دولية متحررة وغير مؤمنة بالله ».

« قد نقشعر لهذه الاوصاف. لكن ما نصفه هو شيء وضعي مبرر بذاته. عميق الجذور في طبيعتنا الحيوانية وملهم لقلوبنا. شيء مفعم باخلاق خاصة به ككل حافز حيوي. واننا عبثاً نحاول تجنبه. فقد تملكنا من خلال ميولنا ونماذجنا ولغتنا، حتى ان ملوكنا وحكامنا انفسهم لا يشعرون براحة الا حين يتبذلون. حتى القساوسة والمبشرون لا يكادون يتحسسون باخلاص انهم يؤدون وظيفة شريفة الا حين يقفون انفسهم على العمل الاجتماعي. لأن الروح الجديدة قد سيطرت على ضمائرنا شئنا ام ابينا. وهذه الروح محببة ومقلقة في الوقت ذاته. محررة وبربرية معاً. وان فيلسوفاً في ايامنا يعي الحياة القديمة والجديدة معاً قد يردد ما قاله غوته عن غرامياته المتعاقبة — انه لشيء جميل ان نرى القمر يرتفع في السماء حين لا تزال الشمس ترسل الاشعة الباهتة »[٥٤].

ونتابع مع ديوي:

« ان الافكار الجديدة اذ تجد تعبيراً ملائماً لها في الحياة الاجتماعية، فستصبح قسماً من الاساس الاخلاقي، وستُعمّق الافكار والاعتقادات ذاتها فتنال البقاء وتنتقل بصورة لاشعورية. وستلون الخيال وتلزم الرغائب والانفعالات جانب الاعتدال. ولن تشكل مجموعة من الافكار تحتاج الى شرح، ودعم ومحاربة، ولكنها ستكون طريقة عفوية في النظر للحياة. وعند ذلك تصبح لها قيمة دينية. وستنتعش الروح الدينية من جديد، لأنها ستكون منسجمة مع اعتبارات الناس العلمية الثابتة: وفعالياتهم الاجتماعية العادية اليومية. ولن تكون مضطرة لأن تعيش حياة فزعة، نصف مستترة، ونصف معتذرة، لكونها مرتبطة بأفكار علمية وعقائد اجتماعية تتآكل باستمرار ثم تتحطم. ولكن الافكار والاعتقادات ذاتها ستصبح بصورة

خاصة اعمق واشد لأنها تتغذى بصورة عفوية بالعاطفة ، وتتحول الى رؤيا خيالية وفن جميل ، في حين انها الآن تعتمد ، بشكل عام ، على الجهد الواعي والتأمل المتعمد ، والتفكير المقصود . وهي تقنية ومجردة ، لأنها لم تصبح بعد امراً مفروغاً منه بالنسبة للخيال والمشاعر » .

« وانه اذ يستحيل ان نحتفظ وان نسترجع بالارادة المتعمدة منابع الدين والفن التي فقدت قيمتها ، فمن الممكن ان نسارع بانماء منابع حيوية لدين وفن مقبلين . ولن يتم ذلك بعمل يرمي بشكل مباشر الى ايجادهما ، ولكن باحلال الايمان بالاتجاهات الفعالة اليوم محل الخوف والاشمئزاز منها ، وبالشجاعة الذكية للسير الى حيث تقودنا التغيرات العلمية والاجتماعية . نحن ضعفاء اليوم في الامور الفكرية المثالية لوجود افتراق بين ذكائنا واشواقنا . ومع ان قوة الظروف تضطرنا لأن نسير قدماً في التفاصيل اليومية لاعتقاداتنا وافعالنا ، الا ان افكارنا ورغائبنا العميقة تتجه الى الوراء . وحين تتعاون الفلسفة مع مجرى الحوادث ، وتوضح معنى التفاصيل اليومية وتجعلها مفهومة ، فحينذاك يتداخل العلم والعاطفة ، ويتعانق العمل والخيال . وعندها يصبح الشعر والاحساسات الدينية ، ازاهير الحياة من غير قسر او فرض . ومهمة الفلسفة ايام الانتقال ومشكلتها ، هي التوسع بهذا التعبير عن معاني مجرى الحوادث الواقعة وما تكشف عنها » [٥٥].

المصـــادر

1. Arthur Balfour, Foundations of Belief, 29-31.
2. Bertrand Russell. Free Man's Worship.
3. Hugh Eliot, Modern Science and Materialism, 39.
4. Ibid., 68, 69.
5. Gilbert Murray, The Stoic Philosophy, 64-66.
6. William James, Pragmatism, 105.
7. Matthew Arnold, Dover Beach.
8. Tennyson, Supposed Confessions of a Second-Rate Sensitive Mind.
9. Tennyson, In Memoriam.
10. Ibid.
11. Arthur Hugh Clough, Perchè Pensa ? Pensando s'invecchia.
12. Clough, «With Whom is no variableness, neither shadow of turning» and «Say not the struggle naught availeth».
13. James Thomson, The City of Dreadful Night.
14. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Frauenstädt ed., 367, 379.
15. Ibid., 448.
16. Ibid., 486, 487.
17. Thomas Hardy, The Dynasts, 1919, 1, 524.
18. Walter Pater, Conclusion to The Renaissance.
19. E. Renan, Examen d'un conscience philosophique, in Feuilles détachées.
20. G. Santayana, Sonnet XIII.
21. Santayana, The Rustic at the Play, in The Hermit of Carmel and Other Poems.
22. Omar Khayyam, Fitzgerald tr.

23. Anatole France, Le Jardin d'Épicure, 97.
24. Ibid., 66, 67.
25. Ibid., 33.
26. Ibid., 122, 136.
27. Clough, Peschiera.
28. Thomas Huxley, Evolution and Ethics, 80.
29. Ibid., 81, 84.
30. Matthew Arnold, In Harmony with Nature.
31. Bertrand Russell, Free Man's Worship.
32. J. E. Creighton, «Two Types of Idealism», Philosophical Review (1917), 516.
33. Thomas Carlyle, Sartor Resartus, ch. 8.
34. R. W. Emerson, The Over-Soul.
35. B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, 240.
36. Bosanquet, Social and International Ideals, 244, 246.
37. Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy, 448, 459.
38. Tennyson, In Memoriam.
39. H. Spencer, Data of Ethics, 250 - 54.
40. Marx, Communist Manifesto, ch. 1.
41. Henrik Ibsen, Peer Gynt, Act II, Scene 3.
42. J.M. Guyau, quoted in Pages choisis, 123 - 25; L'Irreligion de l'Avenir.
43. John Dewey, Democracy and Education, 60, 96, 100, 101.
44. J. H. Tufts, in Creative Intelligence, 404.
45. Henri Bergson, Creative Evolution, 247, 248, 266, 269 ff.
46. Nietzsche, quoted in E. Singer, Modern Thinkers and Present Problems, 190.
47. Nietzsche, Thus Spake Zarathustra.
48. Nietzsche, quoted in Singer, 194.
49. Ibid., 204.
50. Nietzsche, Human, All-too Human, par. 475.
51. Nietzsche, quoted in Singer, 209.
52. Ibid.
53. John Dewey, Reconstruction in Philosophy, 118, 186.
54. G. Santayana, Winds of Doctrine, 1.
55. Dewey, Reconstruction in Philosophy, 210, 211.

المـراجع

مراجع عامة

G. H. Mead, Movements of Thought in the 19th Cent.; J. T. Merz, H. of Eur. Thought in the 19th Cent., III, IV. R. B. Perry, Present Phil. Tendencies, Present Conflict of Ideals (esp. valuable). Ueberweg, Ges. der Phil., Bde. IV, V, full bibliog. H. Höffding, H. of Modern Phil., Mod. Philosophers; E. Bréhier, H. de la Phil. Hists. of phil. by B.A.G. Fuller, W.T. Marvin, G. Boas; Falckenberg, Weber-Perry, Windelband. R. Eucken, Main Currents of Modern Thought; L. Stein, Phil. Strömungen d. Gegenwart; A. Rey, La Phil. Moderne; G. de Ruggiero, Modern Phil. W.T. Jones, Cont. Thought of Germany; W. Brock, Cont. German Phil. J.A. Gunn, Mod. French Phil.; D. Parodi, La Phil. Cont. en France; I. Benrubi, Cont. Thought of France, Phil. Strömungen d. Gegenwart in Frankreich. A.K. Rogers, English and American Phil. since 1800; R. Metz, Hundred Years of British Phil.; hists. by J.M. Forsyth, W.R. Sorley, J. Seth; J.H. Muirhead, ed., Cont. British Phil. V. L. Parrington, Main Currents of American Thought; Adams and Montague, eds., Cont. American Phil.; Kallen and Hook, eds., American Phil. Today and Tomorrow.

العالم الآلي

H. Spencer, First Principles; L. Büchner, Force and Matter; E. Haeckel, Riddle of the Universe; Carl Snyder, The World-Machine; H. Eliot, Modern Science and Materialism; W. Ostwald, Natural Philosophy; Karl Pearson, Grammar of Science. For implications, see Bertrand Russell, Free Man's Worship, What I Believe, Scientific Method in Philosophy, ch. VIII; Anatole France, Garden of Epicurus; G. Santayana, Reason in Common Sense.

التشاؤم

Arthur Schopenhauer, World as Will and Idea, Essays in Pessimism; E. Singer, Modern Thinkers and Present Problems, ch. VI; works by W. Wallace, T. Whittaker; G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. E. von Hartmann, Philosophy of the Unconscious. Tennyson, esp. In Memoriam; Arnold; A.H. Clough; J. Thomson, City of Dreadful Night; Thomas Hardy, Dynasts, poems, novels.

الجمال والفن

Walter Pater, Marius the Epicurean, Renaissance; Swinburne, Aldous Huxley. E. Renan, Dialogues et Fragments Philosophiques; Drames Philosophiques; see Faguet, 19e Siècle, L.F. Mott, Renan, Anatole France, Garden of Epicurus, etc. R. Lalou, Contemporary French Literature. G. Santayana, Life of Reason, Scepticism and Animal Faith, Hermit of Carmel, Sonnets.

التحدي

T.H. Huxley, Evolution and Ethics; W.R. Sorley, Ethics of Naturalism; B. Russell. Free Man's Worship.

تمجيد الطبيعة

J.B. Bury, Idea of Progress; Herbert Spencer, First Principles, Progress, Its Law and Cause, Data of Ethics. A. Comte, General View of Positivism, Positive Philosophy, tr. Martineau; J.S. Mill, A. Comte and Positivism. John Fiske, Outlines of Cosmic Philosophy; Karl Marx.

التطور الخلاق

J.M. Guyau, Non-Religion of the Future; Morals without Obligation or Sanction; Vers d'un Philosophe. H. Bergson, Creative Evolution, Time and Free Will; works by H.W. Carr, E. LeRoy. M. Blondel, L'Action; K. Gilbert, The Philosophy of Blondel. W. James, Pluralistic Universe; John Dewey, Democracy and Education, Creative Intelligence. C. Lloyd Morgan, Emergent Evolution; Life, Mind and Spirit; S. Alexander, Space, Time, and Deity; J.E. Boodin, Cosmic Evolution, Three Ints. of the Universe.

Nietzsche: Works, O. Levy ed. esp. Thus Spake Zarathustra, Genealogy of Morals, Beyond Good and Evil. Singer, Modern Thinkers and Present Problems, ch. VII; works by W. Salter, R. Richter, C. Andler.

احتجاج الفلسفة المثالية

A. Aliotta, The Idealistic Reaction against Modern Science. J. Ward, Naturalism and Agnosticism; G.P. Adams, Idealism and the Modern Age. H. Lotze, Microcosm, System of Philosophy (most scientific in Spirit); F. Paulsen, Introduction to Philosophy; R. Eucken, Value and Meaning of Life, Life of the Spirit, Life's Basis and Life's Ideal. B. Croce, Practical Philosophy, Aesthetics. T.H. Green, Prolegomena to Ethics; F.H. Bradley, Appearance and Reality; A.E. Taylor, Elements of Metaphysics; R.B. Haldane, Pathway to Reality; B. Bosanquet. J. Royce, Religious Aspect of Philosophy, Spirit of Modern Philosophy, World and the Individual, Philosophy of Loyalty; H. Münsterberg, Eternal Values; F. Adler, An Ethical Philosophy of Life; R.F.A. Hoernle, Idealism. G.W.

Cunningham, Idealistic Argument in Recent Brit. and Amer. Phil.; W.M. Urban, Intelligible World, Language and Communication; B. Blanshard, Nature of Thought. C. Barrett, ed., Cont. Idealism in America.

ظهور الفلسفة الطبيعية

G. Santayana, Life of Reason; Selections, ed. I. Edman. F.J.E. Woodbridge, Purpose of History, Realm of Mind, Nature and Mind, Essay on Nature. John Dewey, Democracy and Education. Reconstruction in Philosophy, Human Nature and Conduct, Ethics, Experience and Nature, Quest for Certainty, Philosophy and Civilization, Art as Experience, Common Faith, Freedom and Culture. M.R. Cohen, Reason and Nature. R.W. Sellars, Evolutionary Naturalism, Phil. of Physical Reality; R.B. Perry, Gen. Theory of Value. S. Alexander, Space, Time and Deity; A.N. Whitehead, Science and the Modern World, Process and Reality, Nature and Life.

الفلسفات العلمية المتأخرة في القرن التاسع عشر

J.S. Mill, Logic; E. Mach, Pop. Scientific Lectures, Analysis of Sensation; Karl Pearson, Grammar of Science. W. Ostwald, Natural Philosophy; H. Helmholtz, Pop. Lectures; E. Cassirer, Substance and Function. H. Poincaré, Science and Hypothesis, Science and Method, Value of Science ; P. Duhem, La Théorie Physique. C.S. Peirce, Chance, Love, and Logic; Collected Papers ; study by J. Buchler. William James, Princ. of Psychology, Meaning of Truth, Pluralistic Universe, Radical Empiricism; R.B. Perry, Thought and Character of W. James.

الفلسفات العلمية المعاصرة

Bertrand Russell, Outline of Phil.; Scientific Outlook; Principles of Math., Our Knowledge of the External World, Int. to Math. Phil., Mysticism and Logic, Analysis of Mind, Anal. of Matter. G.E. Moore, Principia Ethica, Phil. Essays. S. Alexander, Space, Time, and Deity; C.

Lloyd Morgan, Emergent Evolution, Emergence of Novelty. C.D. Broad, Scientific Thought, The Mind and its Place in Nature. A.N. Whitehead, Princ. of Natural Knowledge, Concept of Nature, Science and the Mod. World, Symbolism, Process and Reality, Nature and Life. M.R. Cohen, Reason and Nature. E. Nagel, «Logical Empiricism», in Amer. Scholar, 1939; C.W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism; O. Neurath, ed., Foundations of the Unity of Science; R. Carnap, Phil. and Logical Syntax, Logical Syntax of Language; P. Frank, Interps. and Misinterps. of Mod. Physics; H. Reichenbach, Experience and Prediction. John Dewey, How We Think, Essays in Experimental Logic, Experience and Nature, Quest for Certainty; Logic, the Theory of Inquiry. G.H. Mead, Phil. of the Present; Mind, Self, and Society; Phil. of the Act. C.I. Lewis, Mind and the World-Order. P.W. Bridgman, Logic of Mod. Physics. On Values: John Dewey, Theory of Valuation; R.B. Perry, Gen. Theory of Values. B. Russell, Outline of Phil.; M. Schlick, Problems of Ethics; A.J. Ayer, Language, Truth and Logic.

٢٢ المثل العليا الاجتماعية في العالم المتنامي

كيف نصل الى ايجاد تنظيم ناجح لحياتنا الاقتصادية ؟ وكيف نوألف بين كامل تراثنا من الثقافة الغربية ، الانسانية ، الديمقراطية ـ الحرة ـ وبين المطالب الصعبة والوعود المؤجلة للحياة الصناعية ؟ لقد خشي الناس في القرن التاسع عشر ان يقوض العلم أسس الكنيسة . ونحن نرتعد اليوم خشية ان تؤدي الاجراءات التي لا مفر لنا من ان نتخذها تلبية لذلك النداء الملح الى الترابط الفعال الذي نشأ عن جهازنا الصناعي ـ ان تؤدي الى تهديم كامل تراثنا من القيم الفكرية والاخلاقية التي توصلنا بجهد اليها ، كما يبدو حاصلاً في كثير من البلاد اليوم . هذا اذا لم نقل شيئاً عن فرض ثورات اساسية في بنياننا السياسي والاجتماعي ان كان لامكانيات التكنولوجيا ان تتحقق ، او ان كان لها ان تستمر في قيامها بوظيفتها ، او بالواقع ان كان لها ان تظل ملكنا على الاطلاق . والحاجة لاعادة البناء الاقتصادي ملحة لدرجة اننا غالباً ما ننسى اننا نجابه بالواقع مشكلة اعادة بناء ثقافتنا بكاملها . ولكن مهما بدت مهمة البناء الاقتصادي هامة في هذه الايام ، ومهما كان التنظيم الاقتصادي الذي نوجده اساسياً في تعيين الحدود والشروط لاعادة البناء الثقافي الذي سيتلوه فان مهمة البناء الثقافي ستكون ، بلا ريب ، اكثر اهمية وصعوبة وتعقيداً . فهي بالغة الصعوبة حتى ضمن حدودنا ؛

وانها لتكاد تصبح مستحيلة الحل اذا اخضعت بكاملها لمشكلة التنظيم الاقتصادي. ولقد اوضحت تجربة اوروبا الوسطى ان الطريقة المتبعة لجعل الناس يتفقون على بناء اقتصادي مترابط وضروري ، قادرة على ان تحقق في يسر وسهولة ، ثورة ثقافية كاملة . ولما لم يزل امامنا متسع من الوقت لننتخب طريقنا ، فعلينا ان نتأكد بأن المنهج الذي نواجه به مشاكلنا الاقتصادية سيخلق بناء ثقافياً جديداً نستطيع ان نعيش فيه .

بعد الأزمة الاقتصادية الخانقة التي وقعت حوالي سنة ١٩٣٠ ، وفي وسط الكفاح القائم بين منهجين سياسيين متنافسين ، يجب ان تكون هذه الحقائق واضحة لكل انسان مفكر . ولكنه اصبح من الواضح منذ عدة اجيال خلت ان الثورة الصناعية التي نمت في القرن الاخير ، قد غيرت ملامح المجتمع الانساني بصورة تفوق في جذريتها بكثير اي تغير تم منذ بدء التاريخ المكتوب . ولكي نجد لها مثل هذه القوة المدمرة يجب ان ندير انظارنا صوب اختراع النار في العصور المظلمة ، يوم شرع الانسان يصبح انساناً ، او يوم انتقل من حياة بدوية معتمدة على الصيد ، الى حياة ريفية مستقرة ومعتمدة على الزراعة . وفي ايامنا هذه ، يقع من التغيرات الاجتماعية في حقبة واحدة او في سنة واحدة من الزمن ما يزيد عما كان يتم في قرون كاملة في الماضي . وهذا التسارع المستمر هو اعجل اليوم من اي وقت مضى . ان التأثير على عقل الانسان واعتقادات الانسان قد تغلغل بصورة طبيعية في كل نسيج من كيانه الفكري . ولكن مؤسساته بالرغم من جميع تغيراتها السريعة ، لم تساير بشكل من الاشكال نمو النظام الصناعي . ولم يكن في اي يوم من الايام مثل هذه الشقة الواسعة بين الافكار والاعتقادات التي يحاول الناس ان ينظموا افعالهم بالاستناد اليها وبين مقتضيات وضعهم . وبالنظر للحاجة الملحة لاجراء موافقة بين البناء الاجتماعي وقواعده التكنولوجية اضطر الناس لأن يشحذوا باطراد قواهم الفكرية في محاولة حل مشاكل العلاقات الانسانية والاجتماعية . ان اولئك الذين لو أتوا الى

الوجود في عصر سابق لسلموا بنظامهم الاجتماعي يدرسون اليوم جميع مشاكلهم على ضوء اعتبارها . مشاكل تنافر أو عدم مؤالفة بين جماعة وجماعة . وما زلنا نحتار ونرتبك حين نجد انه لم يعد في مقدورنا ان ننظم حياتنا السياسية بواسطة اعتقادات ومؤسسات وضعت على ضوء من مشاكل حضارة ريفية تتطلع الى توسيع الحدود والاستيطان في الاراضي المفتوحة . وما زالت جماعات كثيرة تود ان توجه المجتمع الاقتصادي الحالي المتميز بما فيه من شركات ضخمة ، ومؤسسات مال مركزية ، بالاعتماد عـــلى افكار وضعت لتلبية حاجات انجلترا او فرنسا في القرن الثامن عشر يوم كانتا بلدتي تجارة وزراعة . وما زلنا نشعر الآن ان من واجبنا مؤالفة سلوكنا وعلاقاتنا الانسانية بالاستناد الى قانون اخلاقي نشأ في فلسطين القديمة قبل ما يزيد عن الفي سنة . وعدنا في علاقاتنا الدولية الى الاستناد على تلك القوة العارية التي بدورها كانت قد تحررت قبل اربعة قرون من نظام آخر بال وضيق هو نظام الحكم الكلي للكنيسة . فليس من المستغرب اذن ان تثبت هذه الاعتقادات والمؤسسات عدم صحتها وان تؤدي إلى ارتباك وتهديم متقابلين .

وهذا هو السبب في ان الدين والفلسفة قد اخذا على عاتقهما اليوم مهمة اجتماعية بالدرجة الاولى . وهذا هو السبب في ان اعمق تفكير الانسان منصرف نحو المثل العليا والمناهج الاجتماعية . وقبـــل ان تستفحل الازمة الحاضرة بكثير ، اصبح التعبير الرئيسي المميز لعقل العصر الحديث ، هو انشغاله بأهداف الفعاليات الانسانية وغايات المؤسسات الانسانية . والناس اليوم ينظرون الى المثل العليا الاجتماعية باعتبار انها في الدرجة الأولى مثل عليا في التغير ، ومثل عليا على ضوئها يجب ان يتغير المجتمع . وكانت مثل هذه الاهداف في العصور الوسطى وفي الحضارات الشرقية الكبيرة ، تأليها للنظام القائم ، وشروحاً للقيم التي يمكن تحقيقها من خلاله وبواسطته . حتى في اليونان الكلاسيكية حيث كان التغير الاجتماعي ايضاً واقعاً لا يمكن التهرب منه ، كانت المثل العليا التي وضعها الناس تعبيراً عن افضل حياة

يمكن ان يعيشوها في نظام الدولة المدينة . اما اليوم فكل قول عن حياة صالحة للمجتمع يتضمن اعادة البناء ، والاصلاح ، واعادة التنظيم ، وربما الثورة . والمثل العليا الاجتماعية اما ان تكون رؤى خيالية او برامج عملية في التغير . اما المذهب المحافظ كما عرف في الماضي فلم يبق له اليوم سوى القليل من الدعاة : وليس هنالك من هو مستعد لأن يبلور الحاضر القريب . ويكثر دعاة الرجعية الذين يتطلعون بشوق الى الماضي . وهنالك اعداد كبيرة من الثائرين الذين يتمنون ان يخلقوا جميع الاشياء من جديد . ولكن ليس من احد يرغب في الرجوع الى ما اجتزناه بالأمس بعد المشقة والجهد ، اذ ان الحاح عالمنا المتنامي على التنظيم هو شديد جداً .

والآن تأتي الحرب لتهدم الكثير من الآمال الكبيرة ولتجعل جميع البرامج الاجتماعية التي دعا الناس بحرارة اليها تبدو غير واردة وعديمة المعنى . وفي عالم تحكمه القوة الحربية ، هل يستطيع الناس ان يضعوا لأنفسهم مثلاً اجتماعياً غير القوة العارية ؟ هل نستطيع ان نفعل اكثر من ان نتهيأ لندافع عن القدر الذي يمكن الدفاع عنه من تراثنا من المثل العليا الاجتماعية الديمقراطية والحرة ، ومن الاحترام لفردية الناس وكرامتهم ، في عالم تحكمه المناهج الكلية الدكتاتورية والقوة المادية ؟

لا شك ان الحرب تجعل من المتعذر تحقيق الكثير من الآمال الزاهية وتجعل من الضروري فرض الكثير من الاجراءات الكريهة . اما التغيرات التي اصبحت اكيدة بسببها ، فستظل حقائق لا يمكن التهرب منها بل يجب الاعتراف بها . ولكنها لم تمس اهمية مشكلة اعادة البناء الاقتصادي وان كان لأمريكا ان تدافع عن ارثها في العالم الذي تتنبأ به اسوأ مخاوفنا .. فتلك مشكلة يجب ان تعالج بجد يفوق كثيراً كل ما فكرنا به حتى اليوم . ويجب ان نستبعد تماماً من نظامنا كل هدر ، وضياع ، وقلة كفاءة ، وكل فشل في استعمال الموارد الانسانية والتكنولوجية . ولا نستطيع الاستمرار في الجدل عما اذا كانت الارباح الاجتماعية الناجمة عن تحسين التنظيم الاجتماعي

تعادل الخسائر التي ترافق هذا التنظيم . فتلك مشكلة قد بت فيها . فالحرب قد عجلت كثيراً في اجراء المؤالفة بين التوجيه الاقتصادي والحاجات التكنولوجية التي اثبتت ازمة سنة ١٩٣٠ الاقتصادية انها مشكلة حادة بالغة . ومهما كانت النتيجة فسيكون من الصعب التعرف على التنظيم الاقتصادي الاوروبي الذي سينتج عنها . والتوجيه الاجتماعي الذي ستحققه في امريكا سيجعل « النظام الجديد » نظام روزفلت الاقتصادي يبدو لرجل الاعمال وكأنه الفردوس المفقود .

والحقيقة ان مشكلة اليوم الرئيسية ليست مشكلة الهدف الذي هو ايجاد جهاز صناعي منظم . فذلك التنظيم مفروض علينا شئنا ام ابينا . فالدول المعتدية الطامحة في التوسع قدمت من التضحيات في سبيل بناء اقتصاد فعال مساند للقوة العسكرية ، ما يفوق كل ما كان يبدو لنا حتى في الاحلام ممكناً ، قبل بضع سنوات خلت . ويتوجب على البلاد الاخرى اذا ارادت ان تقابل التحدي ان تحقق مثل هذه القدرة . ومجالات الخيار تضيق اكثر فأكثر حول نوع التوجيه الجماعي للمجتمع الصناعي الذي يجب ان يتم في البلاد الديمقراطية . اما المشكلة التي ما زالت قائمة والسؤال الكبير الذي ما زال مطروحاً في الصراع الحالي فهو يتعلق بطريقة تحقيق الهدف . فهل تستطيع البلاد الديمقراطية ان تستفيد الى ابعد حد ممكن من مواردها التقنية المدهشة بأساليبها السياسية القائمة ؟ وهل تتمكن من ان توافق بنيانها الاجتماعي مع مطالب الآلة الصناعية دون ان تضحي تماماً بالقيم الانسانية الحرة المتراكمة في تراثها الطويل ؟ وهل يتفق المثل الاعلى الديمقراطي مع التنظيم الصناعي الفعال .

مثل هذه الاسئلة تنفذ الى اعماق حياة الأمة اكثر بكثير من مجرد صراع الفئات الوطنية المتحاربة من اجل الوصول الى القوة والسيطرة . ولكن هل بوسع الصناعة ذاتها ان تعيش طويلاً في ظل التنظيم القومي وحده ،

وايها سيثبت في النتيجة انه اقوى – تلك قضايا ما زالت نتائجها مجهولة . فمستقبل القيم الديمقراطية يرتكز على مدى مقدرة الاساليب الديمقراطية على اثبات نجاح مماثل لنجاح خصومها في مجابهة المهمة التي لا يمكن التهرب منها وهي ايجاد الترابط الاقتصـــادي . وكل دفاع عن الماضي وحده لن يكون اكثر من دفاع تأخيري تقوم به قوات المؤخرة . ولا أمل للأساليب الديمقراطية في الحياة الا اذا استطاعت ان تقوى وتتسع . وعلى ذلك فان المثل العليا والبرامج الاجتماعية التي تم وضعها في الاجيال الاخيرة متصلة بجذور المشكلة ، فلا يمكننا القول بأنها غير واردة في الأزمة الحاضرة . وما لم يحقق اعادة البناء الاجتماعي الذي قصدته هذه الاجيال كلها فقد نربح المعارك ولكننا سنخسر الحرب . وقد تنجح الديمقراطيات في مجابهة هذه او تلك من الدول الدكتاتورية ، ولكن هذه المجابهة يجب ان تكون بقيامنا نحن بتحقيق المهمة الاقتصادية الجوهرية التي قصدتها تلك ، بطريقتنا الخاصة وبشكل افضل مما فعلت . اما اذا فشلت الديمقراطية فلا بد لها ان تلجـــأ بدورها للدكتاتورية .

نماذج متباينة من المثل الاعلى الاجتماعي

هنالك نموذجان متباينان رئيسيان للمثل العليا في التغير الاجتماعي . فهنالك اليوتوبيا ذات النزعة المطلقة ، وذات الصور الكاملة للمجتمع الأمثل . وهي تصبح في نظر اولئك الذين يتأملونها طويلاً وفي شوق ، سماوات صحيحة قادرة على ان تلهم النفس وان تنعش القلب . وهي دساتير مناضلة ، تولدت اما في ابان المعركة او في اعقاب الهزيمة . لكنها تتضمن ايضاً جميع النواقص التي يمكن ان تتعرض لها مثل هذه الرؤى الخيالية . وهي مهما كانت ملهمة ومشجعة لكنها قليلاً ما تظهر كيف يمكن تحقيق اهدافها ، بل قد تغلف العقل ضد اجراءات الاصلاح العملية . وفي المثل الاعلى لعمال العالم الصناعيين ، «I. W. W.» المدرج في مقدمة دستورها ، نموذج كامل لهذا الحماس :

« ليس بين الطبقة العاملة والطبقة المستخدِمة اي شيء مشترك. ولن يكون سلام ما دام الجوع والفاقة منتشرين بين الملايين من العمال. بينما تمتلك الاقلية التي تتألف منها الطبقة المستخدِمة جميع الاشياء الطيبة في الحياة. ويجب ان يقوم صراع بين هاتين الطبقتين الى ان ينتظم عمال العالم كطبقة واحدة ويستولوا على الارض وآلة الانتاج ؛ ويزيلوا نظام الاجور »[1].

وفي مقابل هذا النموذج من المثل الاعلى الاجتماعي الذي يجعل من الثورة الاجتماعية ديناً ؛ ومن احلامها سماء. هناك مثل أعلى اقل طموحاً، ولكنه اكثر واقعية، وهو يعالج مشاكل معينة على ضوء مبادىء عامة هي بذاتها قابلــة باستمرار لاعادة النظر. فهو نسبي اكثر ممــا هو مطلق ؛ وعملي فلا يرفض التسوية، وتجريبي لا توكيدي. وهو لا يتضمن ايماناً دينياً ملتهباً، بقدر ما يتضمن اسلوباً علمياً هادئاً. وهو ينسجم تماماً مع الاتجاه الباكوني الطبيعي، الذي كان واحداً من ثمار الاكتشافات العلمية في القرن الاخير. وهو يتحرى بعقل مفتوح ويطبق الاختبارات المتئدة في كل خطوة. وحين يتقدم فان المعرفة الثابتة بالمجاري الاجتماعية المعقدة هي التي تقود ايمانه.

وجد هذان النموذجان من المثل الاعلى الاجتماعي والاسلوب الاجتماعي دوماً في العالم، وسيظلان فيه من غير شك، وكل منهما يساهم في مجرى التغير بالكثير مما له قيمة. فأولهما يعطي القوة الدافعة المساندة وثانيهما يقدم الذكاء ويحدد موقع الهجوم. ففي القرن الثامن عشر مثل الاول روسو، ومثل الثاني بانثام اذ انهما كانا يهدفان في النهاية إلى نفس الغاية — مع ان اياً منهما لم يكن ليقر بذلك. وفي ايامنا هذه لاقى المذهب الاخلاقي رواجاً كبيراً بين اولئك الذين ينتقدون في شيء من التطرف، الاجراءات المعينة، الواضحة العجز والتشويش والتباين، التي تطبقها الحكومات الديمقراطيــة

للتوسع في التوجيه الاجتماعي ـ كمثل نظام هوفر او نظام روزفلت الجديد ـ وكان ايمانها بضرورة قيام ثورة خالصة في القوى الاقتصادية قبل امكان تطبيق التغيرات الواسعة التي تطلبها هو اقوى حجة لها . وقد تولد هذا الايمان عن العناد الذي ابدته الفئات الممتازة في مقاومة حتى انصاف حلول كهذه ، وسط أزمة خانقة كأزمة عام ١٩٣٠ . ولذا فانها نادت بأن التغلب على المعارضة المتشبثة ، تستدعي تسلح المهاجمين بأشد نوع من النفسية المحاربة .

لكن ما تطلبه الصناعة بصورة عامة اصبح الآن واضحاً كل الوضوح ، وكذلك فان التفاصيل ، مهما كان المصدر المسؤول عنها ، اصبحت موضوع بحث وتنقيب واختيار ، بحيث يبدو ان التصلب والتجمد ، وتوكيد الدعوة المطلقة اقل ملاءمة من مرونة التجريبي ومقدرته على المؤالفة . ولا ننس بعد هذا ان الثورات ذاتها لا يسببها الثائرون كما يفكرون احياناً ، وانما تسببها الظروف ، واذا كان الثائرون على مقدار من الحظ بحيث يبقون على قيد الحياة بعد تحمل مسؤوليتهم ، فانهم يتعلمون بسرعة كيف ينصرفون كرجال دولة عمليين . ومهما كانت اخطاء الشيوعية الروسية فلم يكن التصلب الزائد في البرامج نقصها الرئيسي . وجاءت الحرب بما تفرضه من تعبئة في سبيل الدفاع الوطني ، بعامل قوي جديد يدفع حتى من كان شديد النفور من التغير الاجتماعي الاساسي الى تقبله . ومن المرجح ان ينسى اصحاب الدعوة المطلقة ، حتى ولو حملوها منذ ولادتهم ، معادلاتهم المجردة امام ضغط المهمة الجديدة في محاولة دفع التغيرات الآتية في الاتجاه الذي يحبذونه .

ليس من قصدنا هنا ان نصف كيف نشأت الفلسفات الاجتماعية المتعددة في العصر الصناعي وكيف تطورت . لا ولا نقصد ابداً ان نصف الحركات المنظمة التي تجسمت فيها . بل بالاحرى سننهي قصتنا عن تكوين العقل في العالم الغربي ، برسم صورة عن قسم من اهم هذه المثل العليا المتباينة ، بنفس الروح والمقياس اللذين وضعنا على اساسهما المثل العليا

الاجتماعية في القرون الوسطى والانبعاث او عصر التنوير . وعلى الباحث في الحالات الاقتصادية والسياسية ان يبحث في غير هذا الكتاب عن سجل الحوادث. اما هنا فسنحاول في الغالب ان نعرض الافكار الرئيسية التي كانت قاعدة لتلك الحركات . ماذا كانت الاعتقادات والرغبات والمثل العليا الرئيسية التي دفعت الناس الى العمل منذ عام ١٨٤٨ ؟ ماذا كان في عقولهم من افكار عبرت عن نفسها في المجهودات العملية التي سخروا لها قواهم او انعكست فيها تلك المجهودات ؟ سنبحث في المثل العليا الاجتماعية الرئيسية في عالم من التكنولوجيا المتوسعة وهو يبحث عن تنظيم له . وسندرس اولاً تلك المثل العليا التي كرست لها الصناعة الفردية جهودها الفعلية . ثم نبحث المثل العليا التي بواسطتها حاول الناس ان يستخدموا ويوسعوا الاساليب الديمقراطية والحرة من اجل اصلاح مجتمعهم واعادة بنائه في الاشكال التي اتخذتها بين الطبقة الوسطى وطبقات العمال . وسنأخذ المثل العليا التي تزعم السلطة لنفسها ، والمثل العليا الدكتاتورية التي ضجرت بتلك الاساليب الديمقراطية في السعي لنفس الهدف الاقتصادي فنبذتها . واخيراً سنمر لماماً بالمثل العليا في العلاقات الدولية التي تأمل الناس ان يتسع بواسطتها التنظيم الى ما وراء حدود الدولة القومية .

المثل العليا للطبقة المتوسطة

بعد عام ١٨٤٨ اصبح العالم ملكاً للطبقة المتوسطة — اي رجال الاعمال والصناعة مع تبعهم المرافقين من رجال الحرف والمهن . ثم ان الطبقات العليا القديمة من الكهنة والنبلاء اصحاب الاراضي ، الذين احتفظوا بسلطتهم ، رغم ما تعرضت له من ضغط شديد في بعض البلاد ، حتى الثورة الفرنسية ، والذين خاضوا معركة خاسرة من سنة ١٨١٥ الى سنة ١٨٤٨ ، اخذ شأنهم يضعف بعد انتشار الثورة الصناعية حتى خيمت عليهم الفئات الصناعية والتجارية وامتصتهم . وبالرغم من جهود بذلها بين الحين والحين ، النبلاء

اصحاب الاراضي ، كالاقطاعيين البروسيين او الملاكين الانجليز ، لتثبيت مراكزهم ، فقد كان تاريخ العالم الغربي منذ ذلك الحين الى حد واسع جداً قصة التوسع الاقتصادي المدهش للطبقة المتوسطة ، وجهودها لحماية مكانتها ضد الموجة المتعالية من عمال المصانع . وبعد ان تأسس مقدار لا بأس به من الديمقراطية السياسية ، وتوطدت الدول القومية الكبيرة ، التي بلغت الذروة بين سنة ١٨٦٥ و ١٨٧٠ ، دخلت الحضارة الاوروبية في عهد اخذت الصناعة والتجارة تلعبان فيه الدور الاول . فقد كان هذا هو العصر الذهبي للرأسمالية الحرة ، والاقتصادات المتوسعة التي لم تكن منافساتها بعد قد جرت الى الحرب الاستعمارية ، والتي لم تكن ثورة الطبقة العاملة بعد ، قد تحدت سيطرتها بشكل جدي .

وقد ظل المزارعون في معظم البلاد بدون شك ، متفوقين عددياً ويشكلون اكبر طبقة ، لكنهم على العموم تبعوا المثل العليا لرجل الاعمال وايدوا تأييداً غير ذي فعل ، جميع المشاريع التي وجدت الطبقة المتوسطة مناسباً ان تقوم بها . وقامت حركات ريفية متناثرة في اوروبا وامريكا . ولكنها لم تكد تهدف الى اكثر من التخفيف المباشر للضغط الاقتصادي الذي كان المزارع يخضع له بصورة متزايدة . وقد ظل المـزارع حتى هذا الوقت على جانب عظيم من عدم التنظيم ، وربما قليل الخبرة في عهد صناعي ، فلم يتمكن من وضع مثل اعلى اجتماعي خاص به . وقد اهمله مثقفو الطبقة المتوسطة بشكل محزن . اما في امريكا فكثيراً ما ربطه النظام الحزبي في اوقات الازمات في تحالف غير وطيد مع العمال الصناعيين . لكن تقاليد الرواد التي ورثها جعلته عميق الشك بأساليب حركة العمال المنظمة . ينظر الى نفسه كرجل عمل مستقل . وقد جعله اسلوبه في الحياة حليفاً دائماً للذين يساندون المثل العليا للطبقة المتوسطة . ولما كان فخـوراً بقوته السياسية الكبيرة ، فقد كان عادة يسمح باستعمالها في تأييد المصالح التجارية ، مقتنعاً ان الازدهار التجاري يقدم له افضل الوعود . وقد تختلف القصة في المستقبل . فالمزارع

لم يكن له في الماضي اي اعتبار من ناحية الفكر . وعلى العموم فقد تحمل بصبر عبء الصراع بين الطبقتين المتوسطة والعاملة .

اخذت الطبقة المتوسطة ترتفع في انجلترا في القرن الثامن عشر . وقد صاغ فلسفتها ومثلها العليا . الاقتصاديون الكلاسيكيون . والاحرار الداعون الى الحقوق الفردية ، والمبادهة الفردية والمجهود الفردي والتنافس الحر ونظام « دعه يعمل » . وقد نشأت في امريكا نظرات فردية وحرة مشابهة ، ولكن واضعيها الاوائل لم يكونوا من رجال الاعمال والصناعة بل من المزارعين كجفرسون . وكان عدم وجود الاقطاعية او أية طبقة عليا اصيلة سبباً في عدم المطابقة بينهم وبين الطبقة « المتوسطة » فأصبحوا « امريكيين » بصورة واسعة . لكنهم اثبتوا بشكل مدهش مقدرتهم عـلى التلاؤم مع اوضاع الصناعة المتوسعة عقب الحرب الاهلية . وحتى اليوم يعتقد التاجر ، والصانع ، ورجل المهنة ، وسكان الضواحي ، والمزارعون . في اعماق نفوسهم بتلك الفلسفة التي ظهرت في اوائل القرن التاسع عشر . وما زالت تبدو بالنسبة لهم المثل الاعلى « الامريكي » الوحيد . وهم يعتبرون ان الدستور اقرها ابدياً ، وينظرون اليها كشيء تجب العودة اليه بعد اي ابتعاد اضطراري او زندقة موقتة ، كما حصل في النظام الجديد الذي وضعه روزفلت . وقد قبلوا مرغمين تحت ضغط الطبقة العاملة المستمر وفي وجه المشاكل الصناعية الخطرة ، بتعديلات كثيرة في الواقع . لأن هنالك تقاليد امريكية أخرى أيضاً ، يقف فوقها جميعاً ، جو المؤالفة القوي والاستعداد للتجريب . لكن اياً من هذه الاجراءات المعينة لم يعدل بشكل واضح المثل العليا الاساسية عند الطبقة المتوسطة . فهي ما زالت تنظر بحنين الى الوراء ، صوب تلك الايام الطبيعية حين كانت « الطريقة الامريكية » ما زالت ممكنة . وما زالت تعتبر نفسها ملح الارض . والفئة التي اختارها الرب ، وترى في ازدهارها المادي منبع الخير للمجتمع بكامله . وهي ترجع اليوم بحماس صدى دعاوى جيمس مل التي صاغها قبل قرن من الزمن — مع انها قد لا تتحدث في

امريكا عن « الصف الاوسط » الذي تحدث عنه جيمس مل بل عن « رجل الاعمـــال » .

« انه لمن العبث تماماً ان نقول في ما يتعلق بأسس الحكومة الصالحة ان هذا القسم او ذاك من الشعب قد يبتعد هذا الوقت او ذاك عن حكمة « الصف الاوسط » . وانـــه ليكفي ان الاغلبية الكبـــيرة من الشعب لا تتوقف قط عن ان تتلقى توجيهها من ذلك الصف – وبوسعنا ان نتحدى في شيء من الثقة خصوم الشعب ان يأتوا بمثال واحـــد يثبت العكس في تـــاريخ العلم » [٢] .

المثل العليا الاجتماعية للصناعية الفردية

كانت المثل العليا الاجتماعية للحضارة الصناعية لعدة اجيال خلت ، وبقيت دون كثير من التساؤل الجدي حتى الحقبـــة الاخيرة من السنين الماضية ، متجهة بشكل غالب صوب النجاح في الاعمال . وقد لخصت تلك المثل العليا على انها ثلاثة : البيت الريفي ، وبلدة الفحم ، والمدينـــة الكبيرة . اما البيت الريفي فهو محط آمال كل فرد من رجال الاعمال . وهو المقر الذي يرغبه والحياة التي يريدها لنفسه ولعائلته واصدقائه . وهو المثل الاعلى « للجنتلمن » تحدر اليه دون تحوير كثير من عصر الانبعاث . وقد رسم رابليه صورة مبكرة له في دير تيليمي .

« ونرى ذات الخطوط الكبيرة تقريباً ، في مقدمة بوكاشيو Boccaccio القصصية المسماة ديكاميرون . وقد وصفه بوب Pope بتفصيل كبير في قصته « تحطيم القفل » Rape of the Lock ، عندما كان يتحدث عن ذلك البيت الريفي النموذجي « هامبتون كورت » Hampton Court . وكذلك صوره ميريديث Meredith بشكل حي في « الأناني » The Egoist وحلله هـ . ج . ولز H. G. Wells في وصفه القاسي « لبلادس اوفر » Bladesover في روايته تونو– بانغي Tono - Bungay ، وفعل مثل ذلك برنارد شو في « بيت

القلب المحطم » Heartbreak House . وسواء أكان الكاتب الانجليزي ملوك W. H. Mallock يدافع عن النمط الثقافي للبيت الريفي في كتابه الجمهورية الجديدة The New Republic ، او كان انطون تشيخوف Anton Chekhov ينفذ الى ما فيه من تيه وقلة جدوى في « شجرة الكرز » The Cherry Orchard فالبيت الريفي هو احد المواضيع التي تتكرر في الادب ... ومستوى الترف الذي يلازمه هو المسؤول عن روح الاقتناء في مجتمعنا » [٣] .

« ليست غاية البيت الريفي سعادة البيئة بكاملها، بل هناء الحكام . والشرطان اللذان يجب ان يتوفرا من اجل هذه الحياة المحدودة الصالحة جزئياً ، هما القوة السياسية والثروة الاقتصادية . ولكي تزدهر الحياة يجب ان يتوفر هذان الشرطان الى ابعد حدود ممكنة . والمبادىء الرئيسية التي تميز هذا المجتمع ، هي التملك والاستمتاع الانفعالي ... فالتملك في البيت الريفي قائم على الامتياز ، لا على العمل . وبعض الفعاليات التي استمرت في البيت الريفي —كالصيد مثلاً— تعتمد على التقليد لعبا ، لفعاليات كان لها نفع حيوي في الماضي ، او كانت تهيء لوظيفة حيوية مثلما يكون تلهي الطفلة باللعبة تحضيراً للأمومة . والمثل الاعلى في البيت الريفي هو عدم وجود وظيفة له ابداً ... ومما لا ريب فيه ان الآداب والفنون الجميلة تزدهر في البيت الريفي . لكنها تزدهر كأشياء للتذوق لا كعناصر فاعلة خالقة في حياة البيئة ... وليس من المهم كثيراً ان يكون البيت الريفي مزرعة كبيرة في جزيرة لونغ آيلاند Long Island او كوخاً في مونتكلير ، او بيتاً في جولدرز غرين Golder's Green او اقطاعاً عائلياً في ديفونشاير Devonshire : فتلك اختلافات في المدى والقياس ولكن الوحدة الاساسية المميزة واضحة تماماً . ويسود المثل الاعلى للبيت الريفي حتى في المنزل الذي يقطن وسط العاصمة . ويسعى البيت الريفي اليوم اكثر من اي وقت مضى لأن يعوض بوفرة الخيرات المادية عن جميع ما خسره من جراء انفصاله عن البيئة .

ويحاول اكثر من اي وقت مضى ان يكون بذاته ضمن حدود الضاحية التي يعيش فيها . فالسيارة والفونوغراف والراديو والهاتف ساعدت على زيادة هذا الاكتفاء الذاتي . ولست احتاج لأن اظهر بتوسع كيف ان هذه الوسائل قد عمقت روح الاقتناء المنفعل الآلي غير الخلاق » .

« وقد ادى سعي البيت الريفي الملح من اجل اقتناء الخيرات المادية الى موسسة اخرى هي بلدة الفحم Coketown » [٤] .

وبلدة الفحم هي الصورة الحادة للمدينة الصناعية في رواية ديكنز Dickens « الاوقات الصعبة » Hard Times .

« كان المعمل مركز نشاط بلدة الفحم ، وقد انشيء في بادىء الامر في الريف الفسيح قرب شلال من الماء ، وحين استخدم الفحم للمحركات البخارية نقل المعمل الى مناطق اقرب لمناجم الفحم . واصبح المعمل الوحدة الاجتماعية الجديدة بل الوحدة الاجتماعية المفردة . وقد وصفه ديكنز وصفاً حاداً حين قال « بدا السجن مشابهاً لمجلس البلدة وبدا مجلس البلدة مشابهاً للمستشفى » وكانت هذه كلها تشبه المعمل ، وهو بناء هزيل من آجر قاتم كان احمر او اصفر في يوم من الايام . والغاية الوحيدة من المعمل هي انتاج البضائع للبيع . وكل موسسة أخرى تشجع في بلدة الفحم ما دامت لا تشكل عائقاً خطيراً ضد هذا الهدف ... وبلدة الفحم منصرفة الى انتاج البضائع المادية ، وليس من خير في بلدة الفحم الا وينشأ عن هذا الهدف . واللذة الوحيدة التي يستمتع بها اولئك الذين اصبحت حياتهم جزءاً من (روتين) بلدة الفحم هي المآثر الميكانيكية . اي الفعالية المسايرة للمجاري الصناعية والتجارية . والنتيجة الوحيدة لهذه المأثرة هي تطلب المزيد من امثالها . وكل ما لا يساهم في الضرورات المادية للحياة يعتبر في بلدة الفحم من وسائل الراحة . وكل ما لا يساهم في وسائل الراحة او العيش الضروري ، يعتبر من وسائل الرفاه . وتقابل هذه الدرجات الثلاث من البضائع طبقات

السكان الثلاث : فالضروريات للطبقة الدنيا من العمال اليدويين والاعضاء المساعدين كالكتبة والمعلمين وصغار الموظفين . ووسائل الراحة للطبقات المرتاحة ، اي طبقة صغار التجار والصناعيين واصحاب المصارف . بينما الكماليات للارستقراطيين . ان وجدت مثل هذه الفئة الوراثية . وللذين يستطيعون ان يرفعوا انفسهم من الطبقتين السابقتين . وبديهي ان الفن والأدب وجميع الاهتمامات الاخرى ذات الصفة الدائمة في الحياة المتحضرة تعتبر من الكماليات الرئيسية ... بلدة الفحم هي لأيام العمل في الاسبوع . والبيت الريفي هو ليومي الراحة الاسبوعية ، وذاك هو الحل الوسط المحبذ » * .

اما عاصمة الصناعة Megalopolis فهي اكبر مدينة في الدولة القومية وهدفها الاخير ان تسير جميع امور الحياة البشرية بالاعتماد على الورق . فالكتب ، والافلام السينمائية ، والصحف ، والتقارير ، والرهونات ، والسندات ، والاوراق التجارية المختلفة الانواع — هي الوسائل التي يعتمدها سكان عاصمة الصناعة ليعيشوا حياتهم ويكتسبوا خبرتهم .

« ان عاصمة الصناعة باتجارها بالبضائع المتنوعة التي تنتجها مدينة الفحم وبسيطرتها على بعض انواع من الورق تسمى بالرهونات او السندات ، تؤمن الحصول على الاغذية الحقيقية والمؤن الحقيقية من الارياف . وباكثارها من انتاج الكتب ، والمجلات ، والصحف والامور المثيرة ، والترتيبات الاحتكارية ، فهي تضمن ان يبقى المثل الاعلى للدولة القومية الطوبائية ، حياً في عقول السكان الذين يشكلون قاعدة البلاد . وباعتمادها ، أخيراً ، على مناهج « التربية الوطنية » و « الدعاية الوطنية » ، يقتنع جميع سكان الطوبائية القومية ان الحياة الصالحة هي الحياة التي يعيشها الناس ، على الورق ، في المدينة العاصمة . وان الاقتراب من هذه الحياة لا يمكن ان يتم الا بتناول الطعام وارتداء الملابس وحمل الآراء وشراء البضائع التي تقدمها للمبيع عاصمة الصناعة . وهكذا فالهدف الرئيسي لكل مدينة أخرى في

الطوبائية القومية هو التشبه بعاصمة الصناعة . واملها الرئيسي ان تنمو لتصبح كبيرة كعاصمة الصناعة . وفخارها انها عاصمة أخرى للصناعة ... وهل عاصمة الصناعة بالحقيقة سوى مطهر ورقي يؤدي مهمة الوسيط الذي من خلاله ينتقل الأبناء الخاطئون من بلدة الفحم التي هي جهنم المنتجين ، لعلهم يدركون اخيراً النعمة السامية بأن يدخلوا البيت الريفي الذي هو سماء المستهلكين ؟ » ٦ .

المثل العليا الحرة « الليبرالية » في التشريع الاجتماعي والإصلاح الاجتماعي

منذ ان اخذت « بلدان الفحم » تظهر في اوائل القرن التاسع عشر لم تعدم نقاداً كثيرين لها . وبدأت المعارضة تظهر من جانب اولئك الذين كانوا يحنون الى النظام الزراعي القديم الزاهي ، بما فيه من فقر ، لسخطهم على البشاعات التي حلت بالريف الانجليزي الاخضر والجزيرة الجميلة . ولكن ما ان حل عام ١٨٤٠ حتى كانت المشاريع الجدية التي تهدف الى استعمال افضل لامكانيات التكنولوجيا قد اصبحت قوة سياسية يحسب حسابها . وقام في جميع البلاد لجيلين على الاقل ، شعور متزايد بأن نوعاً من « الاصلاح الاجتماعي » هو امر اساسي . وتبنت اكثر الفئات تفكيراً وتنويراً من الطبقة المتوسطة مجموعة كبيرة مما يمكن ان نسميه « تشريع الانعاش » او « التشريع الاجتماعي » لأنه بدا لهم عادلاً وانسانياً ، ولأنه بدا امراً حكيماً في سبيل المحافظة على مركز هذه الطبقة وفي سبيل زيادة الانعاش العام . وكانت غاية ذلك التشريع تنظيم ما وصلت اليه المنافسة التجارية من مغالاة خاصة من حيث تأثيرها على سيئي الطالع من اعضاء المجتمع ، وادخال عناصر مخففة كثيرة في التسيير الفعلي للصناعة . ثم ان رجال الاعمال الذين احسوا بصدق قبل نصف قرن ان سياسة القسوة والاعتماد على « الآلام النافعة » تؤدي في النهاية الى خير اجتماعي اكبر ، يشعرون اليوم بحماقة « بلدة الفحم » و « عاصمة الصناعة » ، وقد اقتنعوا الآن على وجه العموم بأن

العقل والفعل الاجتماعي ضروريان للحد من الكفاح اللانظامي في سبيل الوجود الاقتصادي . وقد اخذ هذا الشعور شكلين متمازجين بصورة عامة: فقد ادى من جهة الى اتخاذ سلسلة من الاجراءات السياسية لاستخدام سلطة الحكومة من اجل اهداف ترفيهية . والى موجة كبيرة من اصلاح تغلب عليه الصفة الدينية والانسانية . وقد بدأت الحركة الاولى في انجلترا على يد المحافظين الذين سنوا تشريعات المصانع . وقد نمت نمواً كبيراً في المانيا وطبقت فيها على انها « اشتراكية الدولة » . ومنها انتشرت لانجلترا باسم « الحركة الحرة الجديدة » ، والى الكثير من البـــلاد الاوروبية الصغرى وخاصة سويسرا ، والبلاد السكندينافية . وظهرت في امريكا في العديد من الحركات « التقدمية » . اما الشكل الثاني فهو « الاشتراكية المسيحية » . فقد نشأ بين الكاثوليك في فرنسا والمانيا باسم « الكاثوليكية الاشتراكية » او « الاشتراكية الكاثوليكية » التي اعتنقتها الكنائس البروتستانتية مؤخراً وسمتها « الانجيل الاجتماعي » . ولا تهمنا هنا الاجراءات المعينة التي قالت بها وطبقتها هذه الفئات . بل ان ما يهمنا منها هو المثل العليا الاجتماعية العامة التي تقوم عليها هذه الاتجاهات .

بدأت اشتراكية الدولة في المانيا وكذلك في انجلـــترا عند المحافظين واصحاب الاراضي لا عند رجال الاعمال . وكانت عند ابتدائها وطنية في غايتها اولاً . فقد شددت على فاعلية الدولة لا من اجل منفعة رجال الاعمال او الطبقات العاملة ، بل بالاحرى من اجل تقوية الأمة بكاملها ورفاهها . وظلت محتفظة خلال حركتها بكاملها بالمخاوف الناجمة عن الجماعية التي نادى بها افلاطون لتكون الدولة قوية في الحرب . وكان هذا الهدف عينه هو الذي دفع بسمارك منذ البدء وهو يسعى الى تجنب الاخطاء الفادحـــة التي وقعت بها الثورة الصناعية في اول عهدها في انجلترا ، لأن يحاول ان يدفع الصناعة الى خدمة صالح الأمة لا الى تأمين ارباح رجال الاعمال . فشجع الصناعة والزراعة على السواء بالحماية الجمركية ، وحاول ان ينشىء

مواطنين سليمين قادرين مريدين ، بحيث تزدهر الدولة ويتلقى الجيش ما يتعين له من « موءونة المدفع » . وكان متأثراً ايضاً بالموقف المثـــالي العام الذي سبق ان عبر عنه فخته الوطني في قوله بالدولة التجارية المغلقة ، وبالمدرسة الهيجلية القائلة بأن الحرية الصحيحة لا تدرك الا بواسطة فعل الدولة ، وان الدولة وحدها قادرة على ان تجعل الحياة الحرة ممكنة ، وذلك بواسطة الاصلاح والتنظيم الاجتماعيين . كـــان بسمارك صديقاً لفرديناند لاسال Ferdinand Lassalle ، احد موءسسي الاشتراكية القديمة ، وعنه اخذ الكثير من افكاره الجماعية ، دون ما يكملها من ديمقراطية سياسية . وقد لقي بسمارك تأييداً قوياً لسياسته من اقتصاديين امثال رودبرتوس Rodbertus وفاغنر Wagner وشيفله Schaeffle وشموللر Schmoller الذين نشروا عام ١٨٧٢ بياناً ضد الاقتصاد الحر ، وكان لنشاطهم تأثير كبير في نشر برنامج تشريع الانعاش المتسامح لمنفعة طبقات الأمة . والمثل الاعلى الاجتماعي لهوءلاء الذين دعوا « اشتراكيو المقصد » ، هو دولة تقوم الحكومة العطوفة فيها ، بالاشراف على الاحتكارات الطبيعية كالسكك الحديدية ، واللاسلكي والهاتف ، واكثر الخدمات البلدية . وتشجع الصناعة والتجارة بواسطة الحماية الجمركية والمنح . وتحمي الطبقة العاملة من الحوادث الطارئة والامراض ، وخوف الشيخوخة وذلك بواسطة تشريع شامل للمعامل ، وبمختلف انواع التأمين الاجتماعي . وبصورة عامة تكيف الموءسسات الاقتصادية من اجل التقدم المادي والتربوي للأمة بكاملها . وتختلف عن المذهب الحر و « دعه يعمل » في انها تعمدت وضع ازدهار الدولة فوق مصلحة رجل الاعمال الفرد ، وفي اعتقادها ان المصلحة الذاتية المستنيرة يجب ان تضبط وتوجه بواسطة رقابة اجتماعية عاقلة . وبصورة عامة باخضاعها المبادهة العادية التي لا حد لها الى الحكمة الجماعية والأفق الاوسع لهيأة متمرنة من الخبراء .

وقد بـــدأ شموللر فأطلق النغمـــة الرئيسية لاشتراكية الدولـــة الالمانية هذه في دعوته لتأليف اتحاد للسياسة الاشتراكية عام ١٨٧٣ . قال :

« نحن نذهب الى ان الفعالية التي لا حد لها من قبل مصلحة خاصة . معادية الى حد ما . وفائقة لسواد الأمة في قوتها . لا تتفق مع مصلحة البيئة ورفاهها . بل على العكس يجب ان نؤكد مطالب البيئة والانسانية ذاتها حتى في الحياة الاقتصادية وتجب المطالبة السريعة بقيام الدولة بالتدخل المتمعن ، من اجل المصالح المهددة ، اياً كان اصحابها . ولسنا ننظر الى هذه الوصايا المدنية كحل سريع يائس . وكشر لا بد منه . بل كتحقيق لمهمة من ارفع المهام في زمننا وفي أمتنا . وقياماً بهذه المهمة ، فان انانية الفرد والمصالح المباشرة للطبقات ، تخضع لقدر الكل الدائم والاسمى » [٧] .

وأقرشمولر بالواجب الاخلاقي للبيئة في ان ترعى مصالح اعضاءها :

« نحن مرغمون على النظر الى المستقبل ، كي ندرك ان الزيادة الهائلة في الثروة يجب ان تذهب ، جزئياً على الاقل ، لنفع الطبقات التي كانت فيما مضى محرومة ، وان تؤمن لها نوعاً من مشاركة اكبر في جميع الخيرات العليا للحضارة ، في الثقافة والراحة ، هذا اذا كنا لا نرغب ان نعلن افلاسنا العقلي والاخلاقي . ونحن مضطرون الى القول بأن من حق الطبقات الدنيا ان تكافح من اجل هذه الاشياء وان هياجها المتراص ، لتحسين وضعها هو نتيجة ضرورية وعادلة لحياتنا السياسية الحرة . فلا بد لنا من ان ندرك بالنتيجة ، ان زيادة موقتة في الرواتب لا تحل المشكلة الاجتماعية ، بل ان جوهر المشكلة هو في وضع العامل ضمن شروط اخرى للحياة والعمل ، ستجعل منه رجلاً آخر من جميع النواحي » [٨].

ان نجاح اجراءات معينة كالتأمين الاجتماعي ، وتشريع المصانع ، وتبادل العمال ، وملكية الحكومة ، والمشاريع البلدية ، ومؤسسات التربية التقنية التي تأسست بفضل مساعدة المحافظين الالمان ، والكاثوليك المعتدلين ، كانت كافية لتثبت انه عندما يتيسر جهاز اداري متدرب ، تستطيع الدولة البوليسية ، اذا كانت فاعلة لا منفعلة ، ان تتدخل بشؤون الصناعة دون

اية نتائج وخيمة كالتي كان الاحرار يخشون حدوثها . وقد تبين قبل عام ١٩١٤ بأمد طويل مدى مقدرة المشاريع الالمانية التي كانت الدولة ترشدها ، على منافسة الاعمال البريطانية القائمة على الحرية الفردية ، فاتضح من ذلك ان المقدرة التوجيهية والابداعية لا تخسر حتماً عندما تصبح الحياة الاقتصادية موضوع سياسة اجتماعية مدركة ، وعندما تكون نتائج الاعمال موضوع اهتمام ومسؤولية لخبراء يعملون من اجل ما يفترض انه مصلحة الأمة بمجموعها . وبدا لكثيرين من جهة ثانية ان مثل هذه الفعالية الحكومية الموجهة قللت من المسؤولية الفردية عند مجموع العمال ، وجعلتهم مستعدين للمشاريع الوطنية التي قد تثار حولها الشكوك . ويخشى ان بسمارك ومؤيديه كانوا يعملون من اجل تأمين طاعة الرعاية بكسب رضاهم ، قدر ما كانوا يعملون من اجل خدمة مصالح هؤلاء الرعايا ذاتهم . فالدولة الجماعية التي تقوم على خدمتها ادارة بيروقراطية ، ليس عليها سوى القليل من الرقابة الديمقراطية ، يخشى عليها ان تصبح دولة ذليلة . وبدا ان هفوات اي نظام استبدادي انساني تشتد حين يطبق هذا النظام على الحياة الصناعية . وبدا ان بناء مثل هذا النظام من اجل مصلحة قومية غير مسؤولة يشكل تهديداً للنظام الدولي القائم . وقد بررت هذه المخاوف كل التبرير فيما يختص بألمانيا . فاشتراكية الدولة التي بدأت في ايام بسمارك ، وقويت دون ان تتعدل تعديلاً اساسياً في سني العهد الجمهوري المفجعة ، اثبتت مرة أخرى انها اداة فائقة للقوة العسكرية .

انتشرت افكار اشتراكية الدولة هذه واجراءاتها الى معظم البلاد الاوروبية ، وكان يقويها الحافز القومي ، ومطالب المنتخبين ، واعتناق بعيدي النظر من رجال الاعمال لها ، وتعاليم كبار الاقتصاديين . واكتسبت شعبية واسعة في انجلترا بصورة خاصة . فاعتنقها اولاً الاتحاديون الاحرار تحت زعامة تشامبرلن ، ثم تزعم الدعوة لها حزب الاحرار عند رجوعه للحكم بين سنوات ١٩٠٥ و ١٩١٤ ، واصبحت اساساً لبرنامج حزب العمال ،

ثم سار بها المحافظون شوطاً جديداً . وتعاونت عناصر من جميع هذه الاحزاب اثناء وضع التشريعات العملية . بحيث يمكن القول ان الاغلبية من الأمة البريطانية قد ارتبطت بتنفيذ « اشتراكية الدولة » خلال جيل . وكان اكثر الذين شرحوا هذه الفلسفة الاشتراكية محافظين كجوزف تشامبرلن واولاده ، واحراراً كلويد جورج وهوبسون Hobson وهوبهاوس Hobhouse ، وعمالاً كماكدونلد Macdonald وهندرسن Henderson والكاتب ويب Webb وزوجته . وعلى عكس الاشتراكية الالمانية كانت تشريعات الاشتراكية الانجليزية نتيجة للمطالب الديمقراطية اكثر منها تحدراً من سلطة عليا متسامحة . ولم تهدف الى خلق آلة عسكرية قادرة وطيعة . وبما انها لم تكن تواجه ضغطاً حاداً فانها لم تأخذ على عاتقها القيام بتوجيه اقتصادي اساسي كالذي جعل من تاريخ المانيا تقدماً مستمراً صوب رأسمالية الدولة . وكمثل بارز على المثل الاعلى الاجتماعي العام الذي استوحى منه جيل بكامله من الساسة الاشتراكيين البريطانيين ، نثبت الدفاع التالي عن الاشتراكية الجديدة للدولة ، كما نادى بها الاحرار الجدد عام ١٩٠٦ . فقد جاء فيه :

« نحن لا نريد ان نقدم مزاعم كثيرة حول البرنامج الجديد الذي تقدم به حزب الاحرار . ولكننا نستطيع ان نؤكد بثقة امراً واحداً على الاقل وهو انه يتضمن التخلي عن المقياس الفردي القديم واعتناق مبدأ جديد مكانه ـ مبدأ يسميه الاتحاديون اشتراكياً . واذا كان من الصحيح ان السياسة الايجابية في اعادة البناء الاجتماعي تشتم منها الاشتراكية ، فان هذا الموقف اذن ، يمكن تبريره . النقطة الرئيسية هي ان وظيفة الدولة بحسب تفكير الاحرار او الراديكاليين اليوم ، هي اوسع بكثير مما اعتبره اسلافنا ممكناً . فالدولة تدعي بصراحة حق التدخل بالحرية الصناعية ، وتعديل النظرة الاقتصادية القديمة فيما يتعلق بالتصرف بالملكية الخاصة . فمذهب الاحرار يؤكد انه لم يعد بالامكان قط ان تقبل الرأي القائل بأن جميع الناس متساوون في الفرص ، وانه لا يمكن ان نفعل شيئاً اكثر من ان نمسك موازين الدولة بالقسطاس .

وواقع الامر ان تناقضات نظامنا الاجتماعي الحاضر ومظالمه قد اجبرت حتى خصومنا ان يدخلوا تشريعات لتعديلها . لكن حزب الاحرار اليوم يذهب ابعد من ذلك . فهو يطلب ادخال تبديلات اقتصادية بحيث يصبح ممكناً لكل فرد ان يمتلك حداً ادنى من الضمانة والراحة . ولن تنال الملكية بعد اليوم اكثر مما تستحق . والثورة الكبيرة يجب ان تستعد لتحمل اعباء جديدة في سبيل مصلحة المجموع بأكمله . ونظامنا الاجتماعي يجب ان يكون له اساس اخلاقي »[٩] .

اما في الولايات المتحدة الامريكية فان تعاليم مذهب « دعه يعمل » وتطبيقه استمرا اطول بكثير من بلاد اوروبا الغربية . فحتى عام ١٩١٤ كان كبار علماء الاجتماع كويليام غراهام سامنر William Graham Sumner يبشرون بانجيل الحرية الفردية بقسوته وزهوه ، وهو الذي كان قد تكوّن على اساس من النظريات التطورية والاقتصادية الكلاسيكية . لكن المثل الاعلى في التنظيم والتوجيه كان يكتسب انصاراً باستمرار بين الاقتصاديين وغيرهم من علماء الاجتماع ، الذين اخذوا بالعلم الاجتماعي الرائد ليستر ف . وورد Lester F. Ward . وقد اخذت معظم الدول الصناعية في الجيل الاخير ، وخاصة تلك الولايات الغربية (في الولايات المتحدة) التي انضم فيهـا المزارعون الى صغار اصحاب الاعمال والعمال ، لكي ينظموا السكك الحديدية اولاً ثم الصناعات الغربية ، اخذت تضع التشريعات الاجتماعية . والى جانب الاجراءات الصحية الواقية ، فان تدخل الدولة في امريكا قد شدد دائماً على رغبة الطبقة المتوسطة وصغار رجال الاعمال في حماية « المنافسة الحرة » من الاتجاهات الاحتكارية التي تولدت عنها . وكانت ولاية ويسكونسن Wisconsin رائداً ناجحاً في هذا المضمار تحت زعامة لافوليت La Follette . وحمل تيودور روزفلت افكار التشريع الاجتماعي ومقاومة الاحتكار الى مضمار السياسة الداخلية الامريكية . وكان وودرو ولسون في طليعة رجال الدولة الذين فسروا « الحرية الجديدة » التي تعني ان واجب الحكومة ان توطد

الشروط اللازمة لحرية الفرد الاقتصادية .

« الحرية الانسانية قوامها المؤالفة الكاملة بين المصالح الانسانية والفعاليات الانسانية ، والقوى الانسانية . وان المؤالفات الضرورية بين الافراد ، وبين الافراد والمؤسسات المركبة التي يعيشون وسطها ، وبـين تلك المؤسسات والحكومة هي اليوم اعقد بكثير من اي وقت مضى . فالحيـاة اصبحت معقدة . وقد دخلتها عناصر واجزاء كثيرة ، تزيد عما كان بها في اي وقت سابق . ولذلك يصبح اصعب علينا ان نحفظ كل شيء مؤتلفاً مع غيره ، وأصعب ان نجد موقع الخلل حين تختل الآلة . تعلمون ان احد الأقوال المفيدة التي قالها جفرسون في تلك الايام المبكرة البسيطة التي شهدت نشوء حكومتنا ، هو ان افضل حكومة تلك الحكومة التي يكون الحكم فيهـا بأقل مقدار ممكن ، وهذا القول ما زال صحيحاً من بعض وجوهه . فما زلنا نرفض ان تتدخل الحكومة بفعالياتنا الفردية الا حيث يجب ان تتدخل فيها من اجل تحريرها . لكنني واثق ان جفرسون لو عاش في ايامنا لرأى مـا نراه : اذ ان الفرد يجد نفسه الآن في رباط كبير مبهم ، تدخل فيه جميع انواع الظروف المعقدة ، فاذا ترك وحده فانه يصبح ضائعاً عاجزاً في وجه الحواجز التي يجب ان يجابهها . فيجب اذن ان يتدخل القانون في ايامنا هذه من أجل مساعدة الفرد . يجب ان يساعده ليحصل على عـدالة في الفرص . هذا كل شيء ولكنه شيء كثير . فمن غير هذا التدخل المراقب ، وتدخل الحكومة المصمم الأكيد ، لا يمكن ان توجد عدالة في الفرص بين الافراد وبين مؤسسات قوية كالمؤسسات الاحتكارية . فالحرية اليوم هي اكثر من ان يترك الفرد لوحده . وبرنامج الحكومة في الحرية يجب ان يكون في هذه الايام ايجابياً لا سلبياً فحسب »[١٠] .

وقد شكلت الحرب العالمية الاولى حافزاً كبيراً من اجل الاهتمام باعادة البناء الاجتماعي . وقد عرفت جماهير امريكية كثيرة للمرة الاولى افكـاراً « وطرقاً مقترحة للحرية » كانت معروفة في أمكنة أخرى قبل جيل . وقد

اهمل الآن كبار العلماء الاجتماعيين مذهب « دعه يعمل » والمذهب الفردي القديم بشكل نهائي ، وراحوا يستكشفون بشوق امكانيات الاساليب الديمقراطية في الرقابة الاجتماعية. واما في الحياة الواقعية فالتجارة كانت ما تزال متمتعة بعهد من الحرية . لكن التشريع الاجتماعي تقدم باستمرار في الولايات الصناعية حتى في تلك الايام . وعندما شعرت التجارة بالهزة الاولى من الازمة الاقتصادية لجأت الى الحكومة تطلب المساعدة . وعندما طبق روزفلت « الاسلوب الجديد » اخذت امريكا تلحق بركاب اوروبا .

كانت سلسلة الاجراءات التشريعية التي وضعت موضع التنفيذ في الاسلوب الجديد ، شكلاً كثير الاعتدال من التنظيم الاجتماعي الذي اعتنقته بلاد صناعية أخرى قبل وقت طويل . وهو لا يكاد يمثل اكثر من التوسع في تطبيق الحد الادنى في الضمانات والمقاييس التي طبقتها الولايات الامريكية الصناعية منذ عدة عقود ، بحيث اصبحت تشمل الولايات المتحدة كلها ، مع بعض التوجيه الاقتصادي الممكن فقط على اساس اتحادي . وقد اعتنقت المثل الاعلى الانساني الواسع في ان البيئة يجب ان تتدخل من اجل مساعدة اولئك الذين يتألمون اشد الالم من تصدع النظام الاقتصادي او ان الحكومة تستطيع بل يجب ان تعمل شيئاً حول اسوأ ما فيها من الاختلال . وبالاضافة الى ذلك فقد احتوت بشكل ناب عدداً من المشاريع الاقتصادية المتنوعة غير المتماسكة مع بعضها البعض ، المتراوحة بين دعوة « مقاومة الاحتكار » القديمة وبين النقابية الاحتكارية المتضمنة في ادارة الانعاش القومي . اما ما يكتب له من بينها الافضلية في الدخول في أي تشريع معين ، فامر كان يرجع الى مدى ضغط مختلف الفئات ، وعلى اكثر المطالب السياسية الحاحاً في الساعة . وهذا التعدد في الاتجاهات هو تعبير طبيعي عن حقيقة واقعة وهي انه لم يكن في امريكا اي اتجاه متبلور واضح ينادي ببرنامج مترابط في اعادة بناء الحياة الاقتصادية . والامريكيون لم يتفقوا على اي برنامج واحد ، حتى اولئك الذين كانوا مقتنعين ان اعادة بناء الحياة الاقتصادية امر ضروري .

وقد ادى ذلك الى مرونة اكبر في معالجة المشاكل المعينة ، وهي مرونة قدستها الفلسفات الاجتماعية التجريبية الامريكية : ولها من سعة الانتشار بحيث يمكن تسميتها المثل الاعلى الاجتماعي الامريكي . ولكن هذا الموقف التجريبي ، وهذه الرغبة في تجريب اي شيء لو مرة واحدة ، قد اغضب في الوقت ذاته جميع اصحاب المصالح الكبرى الذين كانوا مرغمين ان يرتبطوا بتعهدات طويلة الاجل ، وصعب عليهم وضع المناهج للمستقبل .

لكن « الاسلوب الجديد » وان لم تكن له رؤيا واضحة عن هدف اتجاهه ، فقد كان يدافع عن مثل عليا معينة في كيفية الوصول اليه . وهذه المثل العليا في الاسلوب السياسي مزدوجة الأهمية اليوم لانها واسعة الانتشار بحيث يمكن القول انها مميزة للامريكيين ، ولأنه ما دامت طبيعة التطور التقني هي التي ستقرر الاهداف الى مدى بعيد ، فان قضية الساعة في ازمتنا الحاضرة هي في اختيار طرق المراقبة الحكومية .

اولاً — لقد عبأ الاسلوب الجديد في خدمة الحكومة الاتحادية الكمية الكبيرة من المعرفة المفصلة التي تجمعت خلال جيل من البحث الاجتماعي الدقيق . ولم يتجمع قط في واشنطن مثل هذا الجمع الكبير من العلماء الاجتماعيين . وكان يبذل جهد عند معالجة اية مشكلة معينة ، لتأمين المزيد من مشورة رأي الخبراء الفنيين . ولم يكن هذا مجرد مهارة تقنية لادارة واسعة الخبرة . ولكنه كان استخداماً لأفضل الدراسة الاجتماعية في المجتمع الامريكي .

ثانياً — ترجمت هذه الدراسة الاجتماعية الى عمل واقعي ، بالاعتماد على التسويات السياسية بين مختلف الفئات النافذة . فهي ، والحالة هذه لم تفرض من قبل سلطة عليا . ولم تكن المهارة السياسية كاملة . بل ان اخطاء كثيرة قد ارتكبت . وتولدت معارضة لا ضرورة لها من جراء الاكثار بالكلام في الصيغ الجازمة . لكن الاسلوب الجديد كان ناجحاً بصورة عامة ، لأنه استطاع ان يكسب تأييد الرأي العام . وكانت الاخطاء السياسية التي رافقت تطبيقه انه لم يكن معجزة حققها عبقري سياسي فذ ، ولكنه كان يتضمن

ما يزيد كثيراً عن الوسائل المتبعة في الحكومات التمثيلية وفي خصومات الاحزاب السياسية وضغطها . ان الكثير من الدوائر الحكومية التي أسست استطاعت ان تكسب تعاوناً واسعاً من جانب اولئك الذين يتعلق بهم عملها . وقامت لجان لا حصر لها في الادارة الزراعية ، وقام عدد اقل من هذه اللجان بالعمل في ادارة الانعاش الوطني ، وغيره من المكاتب ، ودعي رجالها ليضعوا في تعاون مسؤول تفاصيل حلول مشاكلهم الخاصة . والخلاصة ان الاساليب الديمقراطية اعطيت فرصة لتظهر ما تستطيع عمله ولم تفشل في التجربة . اما ما نتج عن ذلك من تسويات وحلول ومن توقف امام ضغط المصالح الملحة ، ومن ضرورة للانحناء امام رأي عام غير مستنير ، كانت كلها أموراً لا يستطيع ان يقبلها صاحب النزعة المطلقة في الحكم الذي يستطيع ان ينتقد بحق ما يطرأ من تهديم او تشويه على كثير من البرامج التي وضعت في الاصل في منطق كامل وتماسك كلي . لكنها كانت تمثل اسلوباً ديمقراطياً يمكن تطبيقه .

ثالثاً ـ ان اخطر سؤال يهم اصحاب الاتجاه المطلق في الحكم قد حل ولكن في غير مصلحتهم . « فالدولة » التي تصبح باللغة الامريكية هي المحكمة العليا ، لم تثبت عجزها من التأثر بالاساليب الاساسية . ولم تقف باستمرار لتسد الطريق ضد التجريب في التوجيه الاجتماعي ولا طالبت « باستسلام » ثوري . والاساليب التي حطمت السد في النهاية لم تكن موفقة بصورة خاصة كسياسة ، مع انه كان لها سوابق جيدة في تاريخ الحكومة التمثيلية . لكن النتيجة الواضحة كانت ازالة اعقد المصاعب في وجه الاساليب الديمقراطية العاملة في اعادة البناء الاجتماعي .

ان حكمة ونجاح وملاءمة مختلف الخطط التي عالج بها « الاسلوب الجديد » اكثر المشاكل التي كان لزاماً ان يعالجها ، قد تبدو اليوم ، غير واردة الى حد بعيد . والمهم في ازمتنا الجديدة هو انه لها طريقة من أجل حل

المشاكل . وتلك الطريقة — وهي التطبيق التجريبي للدراسات الاجتماعية على مطالب معينة تحت توجيه ديمقراطي ومسؤولية ديمقراطية — هو ما يمكن ان تقدمه الولايات المتحدة الامريكية كحل بديل عن الاساليب السياسية الجماعية الكلية في بلاد اخرى : وهي في اعماقها قريبة مما نعنيه بالديمقراطية : فهي المثل الاعلى الاجتماعي الامريكي .

المثل العليا الدينية والانسانية في مجتمع صناعي

كانت التعاليم الانسانية التي جاء بها نفر من الزعماء الدينيين البعيدي النظر المتحسسين بمشاكل عصرهم ، ذات تأثير كبير في الحد من طغيان الافكار الفردية القديمة وفي خلق رأي عام مستعد لدعم التشريع الاجتماعي في الجيل الماضي . وقد حاول الكاثوليك والبروتستانت معاً تطبيق الرؤى الدينية النبوية على المجتمع الحديث ، فأنكروا النظام الاقتصادي القديم وقالوا بأنه ظالم ومناف للمثل العليا المسيحية في الاخاء والمحبة . وقد حاول مثل هؤلاء الصليبيين الدينيين ان يوجهوا المثالية الدينية في الكنائس لخدمة الحركات العملية او « لتنصير » النظام الاجتماعي . ولقد لعبت مختلف صيغ « المسيحية الاجتماعية » دوراً هاماً في جعل الناس يتثبتون من أهمية الحاجة للتنظيم الاجتماعي .

نشأت هذه النزعة في فرنسا بصورة طبيعية كنتيجة لجهود الكاثوليك الاحرار اثناء عهد ١٨٤٨ . وفي اثناء الامبراطورية الثانية التي كانت خاضعة للتأثير الديني الى حد بعيد ، لعب لوبلي Le Play وهو مهندس ومن رواد علم الاجتماع دوراً في تعميم الحركة الداعية الى استبدال المذهب الفردي القديم للطبقة المتوسطة ، بدعوة للكنيسة لأن تطبق في العصر الحديث الرسالة الارضية التي حققتها في القرن الثالث عشر . فهو لما كان يعارض الاقتصاد الحر من جهة ، ويعارض مختلف اشكال الاشتراكية من جهة أخرى ، فقد وجد في التعاون العاقل بتوجيه الدين ، الأمل الشامل من اجل السلام

الاجتماعي . وكان يعتمد على تدخل الدولة ، ولكنه كان اكثر اعتماداً على انماء الروح التعاونية بين المستخدمين والعمال ، التي تتولد بنتيجة التشديد الجديد على ذلك النموذج من التعاون وهو الجماعة العائلية . وقد سعى بوحي من مبادىء كاثوليكية واضحة ، ان يقوي نمو روح التسامح في النظام الصناعي ، وهي الروح التي بشر بها ايضاً سان سيمون St. Simon وكونت Comte . وكان مثله الاعلى ابدياً تماماً : فالخلاص الوحيد للطبقات العاملة يجب ان يأتي من فوق ، من سلطة فرد ما ، كالسيد او النبيل مالك الاراضي او المستخدم او الموظف المحلي . ونقطته الرئيسية هي : « ان صاحب العمل يدين للعامل بشيء اكثر من مجرد اجوره » .

لكن الحزب الكاثوليكي في فرنسا المسمى بحزب « العمل الحر » Action Libérale الذي اسسه الكونت دي مان Comte de Mun هو اكثر واقعية واكثر تأثيراً . فهو يسعى بوعي الى ان يعيد للمجتمع الحديث نظام النقابات العمالية والمهنية الذي كان معروفاً في القرون الوسطى ، بتوجيه الكنيسة واهدافها — وهي صيغة حديثة لرؤيا القرون الوسطى في مدينة الله على الارض . ومثل هذا المجتمع الذي يعتنق الايمان الكاثوليكي ، ويؤسس على الاخاء الانساني الذي يظلله أب سماوي واحد ، لا بد ان يتيح حياة متساوية للجميع في تنظيمه المرتبي للوحدات الاجتماعية ، لأن الجميع حينذاك ، يخدمون الله بالتساوي في مراكزهم الصناعية . « ان النقابات التي تقوم تحت توجيه الدين تهدف الى جعل جميع اعضائها مقتنعين بقسمتهم ، صبورين في كفاحهم ، ومستعدين ان يعيشوا حياة هانئة هادئة » [١١] . وبصرف النظر عن الصفة الأبوية لهذا الحزب ، فان مثل هذا البرنامج يشبه الاشتراكية النقابية Guild - Socialism ، والنقابية Syndicalism ، وكثيراً ما تعاون النقابيون الفرنسيون وحزب العمل الحر معاً ضد فردية الجمهورية الثالثة البورجوازية . وهذا المثل الاعلى في تجديد نظام القرون الوسطى في « النقابات » التي تضم اصحاب العمل والعمال معاً نال ترحيباً

به في البلاد اللاتينية واعتبر حلاً يؤدي الى تجنب صراع الطبقات المرير الذي ينشأ عن النقابات البروليتارية . وقد قدم للمثل الاعلى الفاشستي الايطالي في « الدولة النقابية » كثيراً من مصطلحاته . وكان الى حد اقل . مصدر وحي والهام له ، وقام على اساسه « الوضع المؤقت » الذي اتفقت عليه الكنيسة والدكتاتوريات الفاشستية الزمنية . وفي السنوات الأخيرة تقاربت الحركات النقابية الكاثوليكية والحركات الفاشستية بدافع الخوف من الشيوعية وبتأثير الضغط السياسي الكبير . ويبدو ان الحركتين اتحدتا معاً في فرنسا بعد انهيار الجمهورية الثالثة . وقد دعي في المانيا الى افكار اشتراكية نقابية مماثلة تعود في منشئها الى القرون الوسطى . وقد تولج الدعوة فيها الاسقف فون كيتيلر von Ketteler وموفانغ Canon Moufang وهتزه Hitze كما دعا اليها في النمسا كارل لوغر Karl Lüger مؤسس الحزب الاشتراكي النمساوي المسيحي وهو من اقوى الاحزاب . فالصناعات يجب ان تتسلمها تدريجياً نقابات خلاقة وان تنتظم على أسس مبادىء دينية .

« ان حل المشكلة الاجتماعية مرتبط اساسياً وحصرا مع اعادة تنظيم الصناعات والحرف . يجب علينا ان نعيد نظام القرون الوسطى في النقابات — وهو نظام يقدم للمشكلة الاجتماعية حلاً يفوق اطلاقاً اي حل قبله او بعده . مما لا ريب فيه ان الازمة قد تغيرت ، وان بعض اوجه نظام القرون الوسطى تحتاج الى تعديل . لكن نوعاً من هذا النظام النقابي ، اذا اقمناه على قواعد اوسع من حيث الروح الديمقراطية ، يجب ان يشكل الاساس الاقتصادي » ١٢ .

وقد أيد الحزب النمساوي الاشتراكي المسيحي هذا البرنامج تأييداً قوياً . وهو الحزب الذي تسلم مقدرات الجمهورية النمساوية بعد عام ١٩٢٢ وحاول ان يخلق دولة نقابية دينية .

وقد أيد الكاردينال مانغ Manning الحبر الانجليزي الكبير بشكل اقل شمولاً ، التشريع الاجتماعي والحركة العمالية في كثير من الازمات. ولقيت الاشتراكية النقابية اهتماماً كبيراً من جانب الكاثوليك الانجليز والايرلنديين وخاصة شسترتون Chesterton وبللوك Belloc . وبما ان الكنيسة في انجلترا وامريكا تعتمد اعتماداً واسعاً على طبقات العمال ، فقد كان نشأ فيها بصورة طبيعية فئات ذات ميول قوية للاصلاح الاجتماعي – الا انها بقيت بشكل واضح حركات اقلية ولم تلق تشجيعاً يذكر من اصحاب المراكز العليا.

وقد وضع البابا ليو الثالث عشر طابع الموافقة الرسمية على جميع هذه الحركات في الرسالة البابوية الدورية التي عنوانها «في الاشياء الجديدة» وقد اذاعها عام ١٨٩١ . ومع انها اكدت على عكس الاشتراكية ، حق الملكية الفردية ، وضرورة التعاون المتبادل بدلاً من صراع الطبقات ، الا انها نادت بوضوح في الوقت ذاته بمبادىء الاشتراكية الكاثوليكية ، والتشريع الاجتماعي ، ونادت فوق ذلك كله بضرورة تأليف اتحادات للعمال كالنقابات القديمة .

« الدولة هي خادمة الله للخير [١٣] (استشهد ليو بهذا القول من رسائل بولس الرسول) . ويستطيع اصحاب العمل والعمال ان يحققوا كثيراً في المضمار الذي نبحث عنه بواسطة تلك المؤسسات والمنظمات التي تعطي مساعدة لأولئك الذين يحتاجونها ، والتي تزيد في تقريب الفئتين ... ويجب ان تنظم مؤسسات العمال وتدار بحيث تهيء احسن الوسائل وانجحها من اجل ادراك الهدف المقصود – اي مساعدة كل عضو فرد لتحسين حالته الجسدية ، والعقلية وممتلكاته الى ابعد حد ممكن » [١٤] .

وقد عاد البابا بيوس الحادي عشر ، فأكد سنة ١٩٣١ ، بمناسبة مرور اربعين سنة على الرسالة الدورية « في الاشياء الجديدة » ، اكد المبادىء

المتضمنة فيها ؛ كما انه انكر الاشتراكية المادية الزمنية . ودعا الى توزيع اعدل بين رأس المال والعمال .

واعلن المجلس الامريكي الكاثوليكي للحرب سنة ١٩١٩ . وفي غمرة الجو المتفائل الذي عقب الحرب العالمية الاولى . هذا المثل الاعلى الاجتماعي :

« ان النظام الحاضر بحاجة ماسة لتعديل وتحسين كبيرين . ونقائصه الاساسية ثلاث : قلة كفاءة وضياع كبيران في انتاج الاشياء وتوزيعها . ودخل غير كاف للاغلبية الكبرى من اصحاب الأجور . ودخل كبير وغير ضروري للاقلية الصغيرة من الرأسماليين اصحاب الامتيازات »[١٥] .

وقد اقترح لمعالجة هذا الوضع ، ان تصبح الأجور الكافية للمعيشة عامة ، ويعم التعليم الصناعي ، وان يسود الانسجام بين العمال والرأسماليين . وان يشترك العمال في الادارة ، وان تؤسس شركات تعاونية للمبيع .

« لن تتحقق الامكانيات لزيادة الانتاج ما دامت اغلبية العمال باقية كمجرد طبقة كاسبة للاجور . فيجب ان تصبح الاغلبية مالكة لأدوات الانتاج ، بشكل من الاشكال ، ولو جزئياً على الاقل ... ومع ان هذا يتضمن الى حد بعيد الغاء نظام الأجور ، فإنه لا يعني ابطال الملكية الخاصة . اذن وسائل الانتاج تبقى ملكاً للافراد لا للدولة »[١٦] .

وقد استمر المجلس الكاثوليكي للانعاش في رفع صوته بالمناداة بهذه الامور ، تحت قيادة الأب جون ا. رايان **John A. Ryan** . وقد تميز نقد هذا المجلس واقتراحاته اثناء سني ازمة ١٩٣٠ بدقتها وصحتها . ولكن اذا استثنينا بعض الزعماء البارزين وخاصة الكاردينال مونديلاين **Mundelein** فانه لا يمكننا القول ان هذا المجلس اثار حماس الكنيسة بكاملها . فقد ظلت الكنيسة منقسمة .

وقد انتشر بقوة « انجيل اجتماعي » مماثل بين البروتستانت ، مع انه بصورة طبيعية لم يأخذ شكلاً سياسياً اكليريكياً نهائياً كما حدث في

الكاثوليكية . والحقيقة ان الانجيل الاجتماعي اصبح يعتبر ، في نظر معظم الاحرار البروتستانت بأنه هو قلب الديانة . فدرّس في الكليات اللاهوتية ، ونادت به الكثير من المواعظ الدينية ، وقامت على اساسه كثير من المنظمات والمؤسسات . وأسست اكثر الكنائس البروتستانتية « مراكز اجتماعية » في أحياء العمال البائسة متبعين بذلك مثال الراهب بارنس Barnes احد رواد الاصلاح الاجتماعي من (توينبي هول) في لندن عام ١٨٨٤ . ولم يكن الانتقال من هذه المحاولات الخيرية الى القول « بتنصير النظام الاجتماعي » خطوة سهلة للكثيرين ، ويجب ان لا ينسى ان الكثير من الحملة التي قامت في الاراضي البروتستانتية من اجل العمل الجماعي التقدمي الحر قد نشأ عن محاولة اتباع تعاليم المسيح . ثم ان حركة العمال البريطانية ، كما هي ممثلة في معظم قادتها القدماء ، استلهمت وحيها الاخلاقي من الاخلاق المسيحية . وكان الانجيل الاجتماعي البروتستانتي بصورة عامة اكثر جذرية وشمولاً من الاشتراكية الكاثوليكية ، وان يكن طابعه الديني اقل وضوحاً . ففي انجلترا اسس حزب الكنيسة السامية بزعامة الاسقفين ويستكوت Westcott وغور Gore عام ١٨٨٩ الاتحاد الاشتراكي المسيحي الذي اجتذب الكثير من الاتباع بين الاكليروس في المراكز الصناعية وارتفع في امريكا كثير من الأصوات في الدعوة لمملكة الله منذ عام ١٨٨٠ ، ومن دعاتها البارزين في الجيل الاخير جوزايا سترونغ Josiah Strong وريتشارد ت. ايلي Richard T. Ely وجورج د. هرون George D. Herron وولتر راوزنبوش Walter Rauschenbusch ، والدعوة في تكاثر ونمو منذ سنة ١٩١٨ . واعتنقت كنائس كثيرة بعد الحرب العالمية الاولى مناهج واسعة من اجل التنظيم الاجتماعي . وان المقطع التالي المأخوذ من احدى تلك المناهج يظهر المثل الاعلى الاجتماعي العام للبروتستانتية الحرة :

« ان الله بحسب المفهوم المسيحي هو سيد الحياة كلها ، وسيد العالمين المادي والروحي . وهو خالق الكون المادي ، وقد صنع كل ما يحتويـه الكون

من اجل خدمة الانسان. فالجنس البشري يجب ان ينتظم بجميع علائقه اذن وفقاً لارادة الله كما تتجلى في المسيح. والنظام الاجتماعي بكامله يجب ان ينصر. ان العالم بكامله موضوع للفداء.. وهو يشدد على العامل الاخلاقي والروحي على اعتبار ان له مساهمته الخاصة المستقلة في حل المشاكل الاقتصادية. وهو يضع مشكلة التنظيم الاقتصادي الحاضر في اطارها الصحيح، باعتبارها قسماً من المشروع الاوسع الذي هو توطيد مملكة الله والتوسع فيها وراء هذا العالم الى عالم آخر»[١٧].

وعلى ذلك فان هنالك مبادىء ثلاثة للمثل الاعلى المسيحي في المجتمع. فكل شخص انساني له كرامته الذاتية المقدسة كابن لله. والاخاء هو العلاقة الاولى بين الانسان والانسان. والخدمة المحبة والمساعدة المتقابلة هي القانون الاساسي للحياة المسيحية. اما مملكة الله على الارض الناتجة عن ذلك فهي:

«نظام اجتماعي تعاوني يعترف فيه بقداسة كل حياة فردية، ويجد كل انسان فيه فرصة للتعبير الكامل عن شخصه وسع طاقته، نظام يتطوع كل انسان فيه بغبطة وبكامل قلبه في سبيل غايات اجتماعية سامية، وتكون دوافع الخدمة والعمل الخلاق اقوى دوافع التملك، وينظر الى كل عمل من زاوية اهميته الروحية ومقدرته على ان يجعل الناس جميعاً قادرين على تحقيق الحياة الغنية الممتلئة. وهو نظام يكون معنى تفاوت المؤهلات والقابليات فيه، تفاوت المسؤوليات والعمل في سبيل الصالح العام. ولا تؤدي الفروق الثانوية في العرق والقومية الا لبناء أخوة شاملة غنية، ويخيم فوق الجميع شعور بحقيقة الاله المشابه للمسيح، بحيث ان العبادة تلهم الخدمة، والخدمة تعبر عن الاخوة»[١٨].

وكانت مثل هذه العواطف مصدر وحي لمواعظ لا تحصى عدداً، وقد دفعت الكثير من القساوسة والعامة الى العمل الوفي البالغ الاخلاص، المنكر للذات. وساعدت في اضفاء الزهو للمثالية الانسانية الزاخرة التي

تشكل قلب الديانة الامريكية. ومن الممكن تسخيرها في خدمة الكثير من القضايا ، سواء ما كان منها نبيلاً ، او مشبوهاً. وكان لها تأثير غير مباشر فائق ، في خلق مزاج مستعد لاصلاح اسوأ المظالم والقساوات التي يتصف بها المجتمع الصناعي. اما مدى نجاحها كقوة دينية محركة وفعالة ، فأمر مشكوك فيه ، الا بالنسبة لمئات الافراد الذين تزعموا بوحيها ، حركات الاصلاح العملي في الحقلين الاجتماعي والاقتصادي. وقد كانت الهيئات الكنسية مستعدة للموافقة على القرارات التي يقترحها المندفعون وراء الاصلاح الاجتماعي. الا ان مدى جد جمهرة اعضاء الكنائس في تقبل النقد الديني المصيب المهدم للنظام الاجتماعي ، فأمر يحتاج الى التساؤل. ولقد انتشر في السنوات الاخيرة ، من غير ريب ، شعور ديني عميق خالص ، بالنفور من كل متاجرة بالحرب. غير ان مناهضة الحرب كانت اسهل كثيراً من مواجهة الواجب الشاق في اعادة بناء الرأسمالية.

وجاءت الازمة فحولت انظار الزعماء الدينيين المفكرين ، الى بذل المزيد من الاهتمام في مساوىء النظام الاقتصادي ، بشكل لم يكن له مثيل من قبل. وقد جاءوا بالكثير من النقد الواقعي ، النفاذ ، الشامل ، المفصل. الا ان مما له دلالته ان مناهجهم قد اقتربت من المناهج الحكومية ، ولم يعد لها طابع او توجيه دينيان واضحان. فأصبح الانجيل الاجتماعي الآن قوة عاطفية دافعة وراء المثل العليا الزمنية ، اكثر منه مثالاً دينياً اكيداً. وكانت الهيئات الدينية الرسمية قد قبلت اثناء الازمة قليلاً من تلك المناهج الكاسحة لاعادة البناء الصناعي ، التي نالت انتشاراً واسعاً في فترة التفاؤل التي عقبت الحرب. واخذت القضايا تحدد تحديداً ضيق النطاق ، وغلب عليها الطابع العملي ، وزادت خطورتها ، فأصبح صعباً تأمين اتفاق واسع بصددها. ونشأ رد فعل للمطابقة السهلة بين وظيفة الدين وبين بعض المناهج الاجتماعية المعينة ، فأخذ الكثيرون من زعماء الدين الجذريون يميزون بشكل حاد واضح بين المثل العليا الاجتماعية التي يرتطبون بها كأفراد ، وبين المثل الاعلى المسيحي

المتسامي عن الكنيسة ذاتها. ولن تتوقف المثالية المسيحية في وقت قريب عن تزويد حركة اعادة البناء الاجتماعي في امريكا بقوة دافعة بالغة ورئيسية. ولكن يرجح ان لا تتأثر هذه الحركة ذاتها في تفاصيلها بأي من المثل العليا التي تميزت بها المسيحية.

المثل العليا للطبقة العاملة

لقد اسهبنا في بحث هذه المثل العليا الاجتماعية للطبقة الوسطى، لأن تلك الطبقة كانت اكثر قدرة على التعبير عن مطامحها. ولانها لا تزال المسيطرة، الى حد كبير، على المجتمع الحاضر. وعلى ذلك فان القوى الاجتماعية اتجهت بصورة رئيسية نحو اهدافها؛ ولأن الاغلبية الساحقة من ابناء الامم الغربية، مهما كانت الطبقة التي تنتمي اليها، كانت بنتيجة ذلك تعتنق هذه المثل. ولم تكن المثل العليا لطبقة العمال الصناعيين الكبيرة بالدرجة الاولى سوى تحرير لهذه الاهداف العصرية الاساسية. فالاهداف الاجتماعية التقدمية المختلفة التي قدمها ممثلو الطبقات العاملة متنوعة ومتعارضة، وتبدو حتى الآن، في افضـــل الاحتمالات، وكأنها من غير شك، تعبير عن افكار اقليات معينة. ومع هذا، ولما كانت هذه الطبقات في الديمقراطيات الغربية تنمو بسرعة، من حيث القوة الاقتصادية والسياسية، ولما كان مرجحاً ان تسيطر في المستقبل، اذا لم تغلب الديمقراطيات على امرها، فان اهدافها تستحق شديد الاهتمام — وكان تبشير مستقبلها فوز حزب العمال البريطاني؛ ويبدو على اي حال ان من المستحيل اجتناب سيطرتها على الحكم.

ان المثل الاعلى الاساسي لطبقة العمال الكبيرة الواقعة في شباك النظام الصناعي — وهو ما يقابل المثل الاعلى للازدهار المادي عند رجل الاعمال — بسيط ومباشر: وهو الحصول على اجرة كافية للمعيشة، وعلى ضمان للعمل، اي على تحصيل العمل والابقاء عليه. والذي يريده العامل قبل كل شيء آخر هو المركز المضمون في المجتمع، مع الوسائل الكافية لتأمين مستوى

من المعيشة ينسجم مع مستوى جاره . والذي يخشاه اكثر من اي شيء آخر هو خسارة عمله وتدني ذلك المستوى ، اي البطالة والفقر . ولقد كان تأثير الثورة الصناعية مزدوجاً . فلقد رفعت مادياً الدخل الحقيقي للجماهير ، هذا بالرغم من ان تفاؤل الطبقة لا يحيط تمام الاحاطة بالافراد العديدين الذين يعيشون تقريباً على مستوى الكفاف ، والذين هم بالتالي في خطر دائم من تدني هذا المستوى ، بما ينجم عن ذلك من اضطراب شامل في النظـــام الصناعي المعقد الذي يمكن بسهولة احداث الخلل فيه . لكننا نرى في نفس الوقت ان التضاعف الهائل الذي طرأ على الحاجيات المادية للحياة ، مع رفعه السريع لمستوى الحياة الذي يمكن تحقيقه ، قد نجم عنه ان اصبح العامل يبدو ، نسبياً ونفسانياً ، اسوأ مما كان عليه قبلاً . ثم ان اتساق الحياة الفكرية في صورة واحدة ، كما يعبر عنها بالصحيفة والمجلة والتصوير ، جعلت التباين بين ما هو كائن وما يمكن ان يكون يبدو عظيماً . وفوق هذا كله ، فان النظام الاقتصادي المعاصر يتضمن الانعدام الكلي تقريباً لضمان العمل ، وهو الضمان الذي يتحقق لمجتمع زراعي ، فأصبح الخوف الجاثم في البطالة الذي يهدد العامل الماهر وغير المـــاهر على السواء ، امراً ملحـــاً غاية الالحاح . ويبلغ من انهماك العامل في اغلب الاحيان في البحث عن عمل يحصله ويحافظ عليه ، بحيث انه لا يستطيع التفكير كثيراً في المستقبل ، وتوسيع نطاق تفكيره بحيث ينظر في الهيأة الاجتماعية التي حوله . ومن هنا كان الوعد بالازدهار التجاري الذي يبشر به رجال الاعمال يضمن صوت العامل في الانتخابات . فالعامل يشعر في اوقات الازدهار على الاقل بثقة اكبر في الحصول على عمل مرض . ولن يغامر بأي تغيير ، فيما بين يديه من زاد اكيد ، الا اذا تحسنت احواله او ساءت الى حد اليأس .

ان الهدف الثاني للعامل بعد ان يؤمن لنفسه اجراً جيداً وعملاً مضموناً ، هو ان ينهض فردياً ويحقق النجاح ، وان يرتفع بنفسه وبأسرته الى الطبقة المتوسطة ، طبقة رجال الاعمال والمهن . فقد يرتقي اولاً الى ما دعوناه ببلدة

الفحم ، وبعدها الى مدينة كبيرة ، حتى يحصل على منزل ريفي لنفسه ، وعلى شيء من الرفاهية ـ هذا هو المثل الاعلى الذي يهدف اليه العامل ، ويغريه به دوماً رجل العمل الذي يسعى وراء مساعدين قادرين ، ويود ان يجتذب الى دائرته اشد العمال اندفاعاً وحماساً . وهكذا على الارجح نهض اقدر الرجال وخاصة في امريكا عندما خرجت الآلة الصناعية الى حيز الوجود . ولكن لما اخذت طبقة الغنى الموروث تتزايد عدداً وقوة ازدادت صعوبة الصعود على سلم التقدم . والواقع ان الفئة التي لا تتمنى في مجتمعنا ان تقلد سكان الشوارع الفخمة قليلة جداً . والرجل العصامي الذي استطاع ان يشق طريقه هو اقل الناس شعوراً مع طبقة العمال التي ارتفع منها .

المثل الاجتماعية العليا لحركة العمال المنظمة

سعى العمال خلال الخمسين سنة الاخيرة ليرفعوا المستوى العام لجماعة العمال ويعلوا مركزها ، او ليرفعوا على الاقل مستوى عملهم الخاص ، وذلك لأنهم اخذوا يرغبون في تحقيق الضمان ورفع مستوى المعيشة من جهة ، ولأنهم فقدوا كل أمل في النهوض فوق طبقتهم من جهة أخرى . والتنظيم العمالي ، اي حركة النقابات العمالية ، تمثل اليوم في الغالب المثل الاعلى الاجتماعي الذي تؤمن به اغلبية الطبقة العاملة ، هذا بالرغم من عدم وجود اغلبية فعلية من العمال منظمة في مكان ما . والحركة العمالية في هذه البلاد (امريكا) لا تكاد تشمل اكثر من ستة ملايين . لكن هذا يعود بالدرجة الاولى إلى معارضة ارباب العمل . لأنه ليس هنالك من حرفة غلبت فيها تلك المعارضة الا وانتظم ما لا يقل من تسعين بالمائة من اعضائها . والهدف الاساسي من تنظيم العمل انما هو الحصول على شروط احسن وضمانة اعظم ، لا للفرد منعزلاً كفرد ، بل للفئة بمجموعها . ولقد تيقنت اتحادات العمال بصورة متزايدة ان النطاق الذي يجب ان تتوقف فيه المزاحمة على الصعيد الفردي يجب ان يتسع باستمرار ، اذا ما ارادت منظمات العمال ان تحقق اهدافها . وهذا

سبب الانتقال – بشكل او بآخر – من التجارة الى الصناعة كوحدة اساسية والشعور بتضامن الطبقة العاملة ضد صاحب العمل. وهذا يعني ان مثل العمال الاعلى اصبح اكثر فأكثر مثلاً اعلى اجتماعياً يضم الفئة العاملة كلها، ويشمل بين اهدافه النظام الصناعي بكليته.

واذن، فالهدف الاول لحركة العمال المنظمة اينما وجدت انما هو الحصول على دخل حقيقي اعلى وشروط افضل للعمل. وهذا يتضمن تحقيق المساواة في الطبقة العاملة نفسها. فبالاعتماد على المساومة الجماعية التي ترتكز نفسها في النهاية على القوة الاقتصادية، اي على حق الانسحاب من العمل او حق الاضراب، نرى ان اتحادات العمال تسعى وراء المزيد من طيبات الحياة. وتعلم العمال من الاختبارات المرة انه لا بد لهم من العمل كوحدة، ومن اخضاع اهدافهم الخاصة لمصلحة الجماعة. ومن فرض نظام لشروط العمل ومن وضع مستويات للاجور، ومن احلال التعاون محل المنافسة، ضمن الطبقة العاملة. الا انه ما زالت هنالك خلافات عظيمة في المصلحة بين مختلف اتحادات العمال، خلافات حالت خلال وقت طويل دون تمكن مهرة العمال الصناعيين من تنظيم العمال في الصناعات ذات الانتاج الضخم، وقد اندلعت في الخصام المر بين اتحاد العمال الامريكيين ومؤتمر التنظيم الصناعي. لكنما اصبح من الواضح بصورة متزايدة، ان الاهداف الاساسية للعمل المنظم لا يمكن ان تتحقق الا اذا سويت هذه المنازعات.

ما هي هذه الاهداف الاساسية؟ ان اغلبية اتحادات العمال تنظر اليها على انها ببساطة اخذ المزيد مما يملكه اصحاب العمل. لكن هنالك اقلية متنامية تنظر اليها على انها تتضمن تغيرات جذرية في المثل الاعلى الصناعي بكامله. فالجيل الاقدم من زعماء العمال الذين نشأوا وسط الكفاح المرير من اجل حق البقاء يدعون للمذهب الاول. لكن دعاة الهدف الجذري والرؤيا الاجتماعية الواسعة، اخذوا يصلون الى مراكز الطليعة بين جميع

الفئات . فالاوائل من الاتحاديين اعتبروا ان هدفهم هو تنظيم احتكار العمل وبيعه للصناعيين ، كصفقة تجارية ، مقابل تحسين احواله وضمانتها . هكذا رحب جون سوللفان John W. Sullivan عام ١٨٩٥ « بالاتحاد الامريكي للعمل » بهذه الكلمات :

« نحن نسير اوسع مشروع محلي من العمل في القارة الامريكية . والغرض من هذا المشروع انما هو « المضاربة » في السوق العمالية . ونحن ننجح . لأننا نحافظ على أجور مرتفعة باستمرار واعلى من المعدل الذي اعتاده ارباب العمل بـ ٢٥٪ ونرفعها احياناً الى خمسين بالمائة . وهكذا نكسب لأنفسنا مبلغاً اضافياً قدره مليـــون دولار ، وهو مبلغ كان سيذهب لزيادة ثراء الاحتكاريين والرأسماليين لولا اتحاداتنا . ستة وعشرون مليون دولار في السنة . ذلك هو ربحنا المشترك وهو لا يقل عن ذلك . ونحن نحفظ هذه الثروة بحق لأننا ننتجها . ونحفظها لأننا نمتلك القوة لذلك . ولنا حسن التنظيم والضبط والقيـــادة . واننا لنفاخر اذن بزعمائنا المختارين ، اعظم قـــادة الصناعة في هذا الوسط العالمي الرئيسي : ولا يمكن ان نجد من يماثلهم في هذا المحيط » [١٩] .

وقد عبر صموئيل غامبرز Samuel Gompers عن نفس المثل الاعلى الاساسي ولكن بنظرة اجتماعية اشمل نوعاً ما . قال :

« ان التاريخ الماضي هو الذي يسير اتحاد العمال الامريكيين . والاتحاد يتعلم دروساً من التاريخ لتفسير الشروط التي تجابه الشعب العامل ليتمكن من بذل اقل مجهود ممكن كي يصل الى احسن النتائج في تحسين احوال العمال والعاملات والاطفال ، اليوم وغداً وبعد غد ، جاعلاً كل يوم احسن من الذي سبقه . هذا هو المبدأ التوجيهي للحركة العمالية ، وفلسفتها وهدفها . اننا لا نحدد مستوى خاصاً ولكننا نسعى لنحقق للعمال ، احسن الاوضاع التي يمكن التوصل اليها في الحال . وعندما تتحقق ، فاننـــا نسعى الى ما

هو احسن. فالشعب العامل لا يقف عند أية نقطة معينة. وجهود افراده لا تتوانى من اجل تحصيل حياة فضلى لأنفسهم وازواجهم واطفالهم وللانسانية جمعاء. فالهدف انما هو الحصول على عدالة اجتماعية تامة »[٢٠].

ان القيادة الحاضرة لاتحاد العمال الامريكيين لم تتنكر لاهداف مؤسسها. ومع ان الزعيم العمالي الكبير جون ل. لويس John L. Lewis يخالف الاتحاد في عدة نقاط اهمها وعيه لفرصة زيادة قوة العمال عن طريق تنظيم انتاج الصناعات الضخمة، الا انه غير مهتم بتفاصيل النتيجة النهائية.

لكن هذا الهدف الدولي المبني على طلب «المزيد»، يتطلب تنظيم القوة الاقتصادية التي تستخدم بشكل متزايد لوضع نوع من الرقابة على الصناعة نفسها. وامتلاك هذه القوة التوجيهية يفرض في ذاته ضرورة وضع تحديد متقدم لمعنى «العدالة الاجتماعية الكاملة». ومن هنا اخذ العمال المنظمون يزيدون، في شتى الطرق التي لا تحصى، من التفكير في الاهداف الاساسية للصناعة. وقد ساعد هذا الاتجاه من جهة نشوء نزعة نحو التنظيم الذي يخطط الصناعة بكليتها عوضاً عن تخطيط صناعة منعزلة مفردة، وساعده من الجهة الاخرى اعتراف المفكرين من اصحاب العمل ان من الضروري كسب تعاون العمال المباشر مع الادارة الصناعية، ليمكن ايقاظ شعورهم بالمسؤولية في تسيير الصناعة. واختبار ادارة الانتعاش القومي، رغم قصر مدته، كان عميق الأثر في تثقيف زعماء العمال واصحاب العمل الذين ساهموا في مجالسه الاستشارية. وان الكثير من نجاح مؤتمر التنظيم الصناعي يرجع الى ذلك التدريب. ومهما كانت الاسباب والدوافع التي تنبعث عنها اهداف الحركة العمالية فاننا نرى انها قد اتسعت بنمو قوتها، في انجلترا وامريكا وقبلهما في المانيا، من مجرد سيطرة سلبية محددة للاعمال، الى تعاون ايجابي في توجيه تلك الاعمال. وليس من قبيل الصدفة ان بريطانيا وجدت نفسها مجبرة حين جابهت اعظم محنة في تاريخها اثناء الحرب الكونية

الثانية وارادت بالتالي تنظيم اقتصادها على اكفأ اساس لمساندة مجهودها الحربي ، على ان تتجه الى زعماء العمال مستعينة بهم . فكلما زادت قوة العمال المنظمين ، زادت مسؤوليتهم ، وزاد ميل زعمائهم لوضع اهداف « العدالة الاجتماعية الكاملة » . لهذه الاسباب نجد ان الصياغة المفصلة للمثل العليا الاجتماعية الواسعة ، اصبحت من الأمور المحببة ، واخذت تنال اهتماماً متزايداً بين صفوف المفكرين وطبقاتهم .

الديمقراطية الصناعية

ان هذه المثل العليا لاعادة التنظيم الاجتماعي على مستوى واسع لها نماذج مختلفة ، من المساومة الجماعية الى البرامج الانقلابية الجذرية كالنقابية والاشتراكية النقابية . فلقد كانت الحركة العمالية المنظمة حتى الآن اكبر القوى التي تبنت البرامج التشريعية للدولة الاشتراكية وسنتها . وكانت مساعيها واصواتها القوة الدافعة وراء نظريات الاحرار من افراد الطبقة المتوسطة . وكان جوهر خططها الجذرية مبنياً على الاقتناع بأنه مهما كانت وظيفة الحكومة ، فان السيطرة الرئيسية على الصناعة يجب ان تكون في يد العمال المنظمين انفسهم . هذا هو المثل الاعلى « للديمقراطية الصناعية » ، وهو على العموم اكثر المثل شيوعاً بين الطبقة العاملة اليوم ، وقد عبر عنه بعدد لا حصر له من الاقتراحات المعينة ، واختبر بصبر في تجارب عدة . ولربما لم يدرك رواد الديمقراطية الصناعية دائماً ان هذا المثل الاعلى يتضمن جميع الصعوبات والمشاكل التي جاء بها نصف قرن من الديمقراطية السياسية ، على مستوى واسع جداً ، لأن الصناعة اكثر تعقيداً بكثير ، واوسع نطاقاً ، من الحكومة السياسية . ولعلهم كانوا مسرفين في التفاؤل . ومع هذا فان الديمقراطيين السياسيين تحمسوا في بادىء الامر لهذه الآمال المتحمسة ، ولكنهم لم يدركوا الا بالتجربة ، مدى التجارب الطويلة المصطبرة التي لا بد من تطبيقها قبل ان يكون امل في النجاح للحكومة الديمقراطية الصحيحة .

ويعتقد دعاة الديمقراطية الصناعية ان الدواء لعلل الحكومة الديمقراطية المزيد من الديمقراطية ، اي توسيع الديمقراطية بحيث تتناول جميع حقول الحياة الانسانية . وان مثل هذا المثل الاعلى يبدو اساساً لاكثر الفلسفات الاجتماعية التي تدين بها الطبقات العاملة اليوم . وقد وضعت حولها اقتراحات متنوعة مفصلة في انجلترا وامريكا في العقود الاخيرة . ويعتبر مشروع بلامب Plumb الموضوع اولاً لأجل السكك الحديدية ، ثم للصناعة على العموم معبراً عن الخبرة الامريكية ، في هذا الحقل .

« اننا نقدم خطة لاعادة تنظيم الصناعة على اساس ديمقراطي . والمبادىء التي يجب ان يستند اليها تنظيم كهذا ، هي نفس المبادىء التي تسيطر على كل فعل انساني وكل علاقة بشرية ... ان الديمقراطية الامريكية وضعت في أسسها القواعد التي تمكن من بناء الصناعة على قاعدة ثابتة من الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والفردية ... ولقد انشئت حكوماتنا « للخير العام » ولحماية الشعب وسلامته ، وازدهاره وسعادته . فكيف تستطيع الحكومة ان تؤمن للشعب الحرية الصناعية وحق التمتع بأرباح صناعية ؟ وكيف تتمكن ان تحمي سلامة الشعب وسعادته ازاء مصالحه واعماله الصناعية ؟ بوسعها ان تفعل هذه الاشياء بممارسة سلطاتها الناشئة عن سيادتها ، المسبغة عليها من الشعب ، لتوفر مثل هذه السياسة والتنظيم للصناعة بكاملها ، بحيث تؤمن لكل فرد الحق في التصرف الحر بعمله الخاص ، وبثمار عمله . وذلك يوفق مصالح المستهلكين واصحاب العمل ورأس المال ، ويوازن بينها ، وينسق العوامل المتعددة الفعالة في الانتاج ، بحيث تخدم الصناعة غرضها الحقيقي وهو سد الحاجات الاقتصادية للشعب بكامله . وهـذه الاهداف هي اهداف صناعية واقتصادية ، فلا يمكن بالتالي تحقيقها الا بتنظيم واساليب صناعية . ان تنظيم الصناعة في شكل « مصلحة » corporation هو اكفأ ما عرف حتى الآن من اشكال التعاون الصناعي . والمصالح الصناعية هي وكالات عامة ، وجدت للقيام بالخدمات العامة ...

فمن الواضح اذن ، انه كان باستطاعتنا اعادة تنظيم المصالح بحيث تتوفر في الصناعة التعاونية مساواة في حماية الحقوق والمصالح ، وتنسيق فعال في الوظائف الانتاجية . واذا كان بمقدورنا ان نكون سياسة تتيح امكانية تطبيق المصالح على جميع اشكال التعاون الصناعي نكون بذلك قد حللنا مشكلة التنظيم الصناعي الديمقراطي الفعال » [٢١] .

كانت ادارة الانتعاش القومي اقرب ما عرفته البلاد الامريكية الى ان يكون تجربة ملموسة في مثل هذه الحكومة الذاتية الديمقراطية في الصناعة . وذلك بالاضافة الى الادارة المتواضعة للفحم . لكن ادارة الانتعاش القومي لم تعمر طويلاً لتقرر ما اذا كان الصراع على مراقبة الصناعة بين الصناعات الكبيرة والحكومة ، سيفسح اي مجال لمشاركة ديمقراطية من جانب العمال .

فالديمقراطية الصناعية اذن تقبل النتائج التي توصل اليها قرن من الصناعة الكبيرة ، وهي ان « المصلحة » هي احسن نظام للسيطرة على الآلة الصناعية . لكنها تختلف مع رجال الاعمال في ما تذهب اليه من ان المصلحة يجب ان تنظم ديمقراطياً ، لا ان يستبد بها قلة من الناس ، وان اهدافها يجب ان تكون اجتماعية بشكل واسع ، لا خاضعة لمصالح المـدراء المسيطرين الخاصة . وهذا مثل اعلى عميق الجذور في وظيفة منظمات العمال بالذات ولا يشوه هذا الهدف المستتر الا ضرورة الصراع مع الاتوقراطية الصناعية وعلينا ان نقر ان اية منظمة للحياة الاقتصادية الامريكية ، تتطلب ، كما يبدو ، درجة كبيرة من اللامركزية او الاتحادية ، وتوزيعاً واسعاً للمبادهة . فالعامل الامريكي كان دائم الارتياب بالمراقبة السياسية ، مع انه كان لـه مثل حرية صاحب العمل ، بحيث طالب باتخاذ الاجراءات المعينة . لكن هذه النقابية الديمقراطية المستترة ، اصطدمت بعنف مع الحاجة العمليـة الملحة للتماسك ووضع المناهج على اساس قومي ، شأنهـا في ذلك شأن الاقتراحات النظرية الداعية الى اللامركزية في الادارة من قبل المنتجين .

وكالاشتراكية النقابية ، ومذهب التعدد في السياسة في العقد الذي تلا الحرب ، نرى ان مشاكل السيطرة المركزية للنظام الصناعي بكامله قد دفعت بمنهاج الديمقراطية الصناعية الى الوراء. وكما ان حركة النقابة الثورية في اوروبا اللاتينية ، اندمجت في الدولة الدكتاتورية واخضعت لها باحكام ، هكذا نرى ان ضرورات وضع المناهج القومية قد تقدمت في البلاد الأخرى على الاهتمام بجعل الاساليب الصناعية نفسها ديمقراطية.

الرؤى والبرامج الجماعية

نشأت بين الطبقة العاملة منذ اجيال عديدة حركات قويـــة في معظم البلاد ، وضعت لنفسها اهدافاً اجتماعية أخرى لحقبة طويلة يعمها العدل والسعادة. فقد وجد اولئك الذين تأملوا ان يستعملوا القوة السياسية للدولة ليسيطروا مباشرة ومن مكاتبهم ، على اعمال الانتاج والتوزيع : فالاشتراكية الماركسية في اشكالها التقليدية وفي اشكالها المتجددة في الشيوعية الحديثـــة تعبر عن ايمانهم هذا. وقام آخرون ، فوضعوا قواعد عامة بالاستناد الى اهداف حركات العمال المنظمة ، ورسموا صوراً لسيطرة صناعية تمارسها الجماعات الديمقراطية المنظمة المشتركة مباشرة بالصناعة. فالحركة النقابية تمثل الشكل المتطرف. والاشتراكية النقابية تعبر عن البرنامج النظري الاوسع. وليس من مهمتنا هنا ان نحلل هذه السبل المعروفة للحرية ، او ان نعيد سرد قصة تلك « الطوبائيات » الاجتماعية العديدة التي لعبت دوراً هاماً في افكار الاجيال القليلة الاخيرة. فالقصة مألوفة ، وليس بامكاننا هنا ان نحاول ازالة التشبثات التعصبية التي رافقتها. فهي زيادة على ذلك رؤى للكمال حتى في عقول المتمسكين بها ، اكثر منها برامج للعمل. واهتمامنا هو بالدرجة الاولى في البرامج العملية لانها تصور الاهداف التي يضعها الناس اليوم نصب اعينهم بشكل جدي فعلي.

والحقيقة ان هذه البرامج تجسم مثالين اساسيين متمايزين : عمل الدولة

لمراقبة الصناعة . وعمل الفئات من اجل الحكم الذاتي في الوحدات الصناعية . فالاول نتيجة لانتشار الدولة الاشتراكية السريع وللتنظيم الجماعي للاقتصاد . وهو في جذوره سياسي من حيث الموقف والمزاج . وقد عبر عن ذاته في الاشتراكية . وتفكيره يحوم حول الآلة الصناعية ككل . ويعالجها كشيء يجب توجيهه من المركز . لمصلحة هدف سياسي . وليس من الضروري ان تكون هذه الغاية او ادارة التوجيه على شيء من الديمقراطية ؛ بدليل الامثلة البارزة المتجسدة في الدول التي اخذت بهذا المبدأ . فالغاية قد تكون مجرد الفعالية الاقتصادية الناجحة ، او مجرد القوة العسكرية وقد تكون الادارة دكتاتورية وممعنة في المركزية . اما المثل الاعلى الثاني – اي عمل الفئات من اجل الحكم الذاتي في الوحدات الصناعية – فهو منبثق عن الحركة العمالية المنظمة . وموقفه صناعي اكثر منه سياسياً . وكثيراً ما يرتاب بعمل الدولة وسيطرة المكاتب الحكومية ، وبفضل الضغط الاقتصادي المباشر يحوم تفكيره حول صناعات معينة – تعدداً وتعييناً – مهملاً في احيان كثيرة مشاكل تنسيقها . لكنه ديمقراطي في اساسه ، لأنه لا ينبثق عن الرغبة في ادارة الصناعة من اجل غاية صالحة ، بل عن توق قوي لأن يقول الانسان كلمته في العمل الذي يقوم به ، وان يكون له وزن فيه . وغالباً ما اصطدم هذان المثالان لتباين ارتكازهما وترائهما . فالاشتراكيون والشيوعيون الذين يفكرون سياسياً ؛ يزعجون نقابات العمال دوماً بمحاولاتهم للسيطرة على منظمات العمال من اجل اهداف سياسية بعيدة . ولكن كلا المثالين يشددان على مسائل مهمة ، ولا بد عند وضع اي برنامج فعال لادارة الصناعة – كتلك البرامج التي اخذ بها عملياً الشيوعيون الروس او حزب العمال البريطاني – من ان يتلقى المثالان بعض الحلول .

نال المثل الاعلى الاشتراكي ذو الصبغة السياسية الغالبة حصة الاسد من الاهتمام في السنوات الاخيرة القليلة . فالتدهور الاقتصادي في العقد الاخير بفرضه تدخل الدولة الفعلي اكثر فأكثر ، والتزايد السريع للقومية

الاقتصادية المطلقة ، ومثال الاتحاد السوفييتي الفعال ، جميع هذه العوامل كلها تضافرت لتشدد على اهمية سيطرة الدولة . ثم ان انتصار الاشتراكية الثورية في روسيا ونجاحها قوى من جاذبية المنهج الشيوعي . اما في الامكنة الاخرى من القارة الاوروبية ، فان الاشتراكية التطورية تعدلت ونهجت منهجاً مسالماً الى ان قضي عليها . حتى ان حزب العمال البريطاني فشل في المرتين اللتين تولى فيهما الحكم في ان يتعدى الخطوط البالية للتشريع الاجتماعي . وفي وسط فوضى الازمة الاقتصادية الخانقة عام ١٩٣٠ ، الهب الخيال الشعبي مثال « المجتمع المخطط » الذي تديره لمصلحة الجماهير اقلية مدربة مخلصة . وكانت صناعات الدولة في روسيا موجهة من قبل نقابات واحتكارات ، يشرف عليها الخبراء . وكان يوجهها جميعاً ويحكمها اتحادات ومجالس ، بعضها فوق بعض وعلى رأسها لجنة الدولة للتصميم The Gosplan . وهنا تحقق اخيراً نظام اقتصادي متناسق ومنظم على أسس عقلية . وهنا حل محل دافع الربح الحماس المكرس لمجتمع يجاهد بكليته في شجاعة من اجل بناء نظام اقتصادي جديد . وهنا نجد ان نظام التسعير الفوضوي للسوق ، الخاضع لكل انواع النهب والسلب من اجل مصالح خاصة غير مسؤولة ، قد تراجع امام التوزيع المعقول للموارد وامام تنظيم الانتاج . وقد كان هذا المثال جذاباً لحد ان العقول السمحة وجدت من السهل ان تتغاضى عن الدكتاتورية السياسية التي لا بد ان يقوم عليها مثل هـذا الاقتصاد الموجه . وهي سهولة نجدها عند مثقفي الطبقة المتوسطة والراديكاليين . اما العمال الامريكيون والانجليز فقد ارتابوا به كثيراً منذ البدء ، حتى ليصعب في تلك البلاد ان ننعت الاحزاب الشيوعية الصغيرة بأنها حركات عمالية بأي وجه من الوجوه .

اما اذا كان الاقتصاد المخطط لا يمكن له ان ينجح الا تحت دكتاتورية سياسية . او اذا كان ممكناً تحقيقه بالاساليب الديمقراطية ، او اذا كـان يؤدي في النهاية الى الدكتاتورية ، فتلك كلها اسئلة طالما ثار الجدل حولها

ولا يكاد يمكن البت فيها بواسطة البرهـــان والمنطق. فالتجربة لم تطبق بعد في روسيا على الاقل. ومن المؤكد انها ستطبق في مكان آخر ـ لأن المثال الاعلى انظام صناعي موجه قد استهوى الكثيرين من المتمسكين بالاساليب الديمقراطية المناهضين في تصميم كلي، اية دكتاتورية موقتة. ولا يختلف الاشتراكيون البريطانيون في رؤياهم للنظام الجديد عن الشيوعيين الا قليلاً. فهم بدورهم ايضاً يتطلعون الى مجتمع خال من الطبقات، والى اقتصـــاد مخطط من المركز. وليس الخلاف في الهدف النهائي بل في الاسلوب، هذا بالرغم من وجود شك كبير في ما اذا كان بالامكان فصل الاهداف عن الوسائل، او اذا كان في مستطاع الاساليب غير الديمقراطية ان تحقق ابداً هدفاً يجسد الصفة الديمقراطية في الحياة. فالشيوعية تشدد عـــلى المركزية والدكتاتورية، بينما يشدد حزب العمال الانجليزي على المراقبة الموزعة والديمقراطية، ويتطلع الى ديمقراطية صناعية قوامها صناعات تنسقها الدولة، ويديرها مجالس خبراء خاضعة للمراقبة الديمقراطية ضمن الصناعة، ويكون البرلمان في النهاية هو المقرر لسياستها. اما البرنامج الاساسي لحزب العمال فقد نماه من خبرته اثناء الحرب العالمية الاولى وأقر عام ١٩١٨ :

« ان المبدأ الاول لحزب العمال هو ان يؤمن لكل عضو في المجتمع، في الاوقات الحسنة والسيئة على السواء، (وليس فقط للاقوياء والقادرين ولأصحاب النسب الرفيع او للمحظوظين) جميع مقومات الحياة الصحيحة والمواطنية الصالحة. اننا اعضاء بعضنا البعض، وما من انسان يعيش منفرداً لذاته. فاذا تألم اي مواطن، مهما كان وضيعاً، فان البيئة بكاملها وكل واحد منا، يصيبه الضرر من جراء ذلك، سواء ادركنا هذه الحقيقة ام لا. وقد كان هذا وما يزال حجر الزاوية في ايمان العمال جيلاً بعد جيل. وهكذا نجد حزب العمال اليوم ينادي بالتطبيق الكلي لسياسة تأمين الحدود الدنيا في الحياة القومية ... ثانياً انه يطلب التبني التام الصادق لمبدأ الديمقراطية. واول شرط للديمقراطية هو الحرية الشخصية الفعالة ... ومن هنا الحاح حزب

العمال على الديمقراطية في الصناعة والحكم على السواء . وهو يطالب بأن ينحى الرأسمالي الخاص ، سواء كان مالكاً فردياً او حامل اسهم ، بالتدريج عن السيطرة على الصناعة ، وان يحرر جميع الذين يعملون ، سواء كان عملهم باليد او بالفكر ، من اجل خدمة البيئة وحدها دون سواها ... ان مـــا يتطلع اليه حزب العمال انما هو تنظيم جديد لصناعة الامة على اساس من العلم الصادق ، لا تشوهه الرغبة في الربح الخاص ، تنظم اساسه الملكية المشتركة لوسائل الانتاج ، وتقسيم العائدات بالعدل بين جميع الذين يساهمون بأي شكل من الاشكال في العمل ، وبينهم وحدهم دون غيرهم ، ويتبنى فيما يختص ببعض الخدمات والصناعات المعينة ، تلك الانظمة والاساليب في الادارة والمراقبة ، التي يتبين عملياً انها اقدر على تأمين الصالح العـــام ، لا الربح الفردي . ثالثاً يطالب حزب العمال بثورة المالية العامة ، اي بنظام في الضرائب يؤمن العائدات الضرورية للحكومة دون ان يؤثر على الحد الادنى من مستوى الحياة لأية عائلة كانت ، نظام لا يعرقل الانتاج ، ولا يثبط اي مجهود فردي نافع ، مع مراعاة المساواة في التضحية بين الجميع الى اقصى حد ممكن ... واخيراً ان احد الاركان الرئيسية للبيت الذي ينوي حزب العمال ان يشيده ، هو امتلاك الفائض عن الحاجة في المستقبل ، لا لزيادة ثروة اي فرد ، بل للخير العام . ومن هذا الفائض المتزايد باستمرار يجب ان يتكون رأس المال الجديد الذي تحتاجه البيئة يوماً بعد يوم من اجل التحسين الدائم في مختلف مشاريعها ... ومن نفس المصدر يجب ان تؤخذ الاموال الكافية التي يصر حزب العمال على استعمالها في البحث العلمي الاصيل ، في كل فرع من فروع المعرفة ، فضلاً عن ترقية الادب والموسيقى والفنون الجميلة التي أهملت اهمالاً فاضحاً تحت النظام الرأسمالي والتي يعتقد حزب العمال ان عليها يتوقف بصورة رئيسية اي تقدم حقيقي في الحضارة ... ومع ان هدف حزب العمال الرئيسي يجب ان يبقى ابداً ودائماً ــ بحكم قانون وجوده ــ دون اي تغيير ، فاننا نأمل ان تتطور سياسته وبرنامجه بشكل

مستمر تبعاً لنمو المعرفة ، وكلما عرضت اوجه جديدة للمشكلة الاجتماعية ، وذلك ليتحقق لنا دوماً تكييف ادق بين اجراءاتنا واهدافنا . فاذا كان القانون أماً للحرية ، فالعلم بالنسبة لحزب العمال يجب ان يكون أبا القانون »[٢٢].

كان حزب العمال البريطاني مهتماً في السنوات التي تبعت الحرب مباشرة بالدعوة الى تحقيق هدف « مراقبة العمال » . وقد كان هذا الى حد ما نتيجة لنشاط الدعاية التي قام بها الاشتراكيون النقابيون من اجل « حكومة ذاتية في الصناعة » . فقد دعوا الى تسليم ادارة كل صناعة لجميع العمال الذين يعملون فيها . وكان يعود ايضاً ، والى حد اكبر ، الى خبرة العمال الطويلة في عمل النقابات الفعلي ، الذي كان تعبيراً عن الهدف المستتر للحركة العمالية . لكن الازمة الاقتصادية الطويلة جعلت الظروف غير مؤاتية لمثل هذا الطلب من قبل اتحادات العمال ، بينما اخذ النجاح السياسي الذي نالته الفاشية والخوف المتنامي منها ، يوجهان العمال للبحث عن طرق ووسائل من اجل تقوية الدولة الديمقراطية عوضاً عن اضعاف مركزيتها . وهم في مشاريعهم المفصلة من اجل ايجاد ادارة اشتراكية لبعض الصناعات الخاصة ، والتي قدم بعضها بشكل جدي خاصة من اجل الفحم ، وفي المجالس المتنوعة والسلطات التي تم تأسيسها ، كالمجلس المركزي للكهرباء — الى حد اكبر ؛ نجد ان التركيب العام للادارة القائمة قد حوفظ عليه ؛ مع مدراء تعينهم الحكومة عوضاً عن ممثلي اصحاب الاسهم الخاصة . فالديمقراطية ضمن الصناعة اصبحت تعني لا السيطرة المباشرة ، وانما وجود مجالس استشارية للعمال — كما هي الحال في المعامل الخاصة التقدمية . ويبدو اليوم ان مشاكل المراقبة الديمقراطية هي اشد الحاحاً فيما يتعلق بهيئات التخطيط والتنسيق المركزي ، مما هي عليه في الصناعات المختلفة .

المناهج الدكتاتورية غير الديمقراطية

ان الهدف الذي يأمل المجتمع الصناعي تحقيقه يتوقف الى حد كبير على

طبيعة التكنولوجيا الذاتية وتركيبها . والشكل المفصل الذي يأخذه نظامه الاقتصادي يتوقف على البحث الصبور النقدي في ذلك التركيب . وعلى كثير من الاختبار المرير ، اياً كان المشرفون عليه . فالقضية الاساسية اذن تتعلق بالاساليب المستعملة لتحقيق ذلك التنظيم . ولقد اصبح لدينا حتى الآن مقدار من الخبرة في التنظيم الجماعي والاقتصادي المخطط ، يكفي لأن ندرك ان الطريقة التي تطبق بها هذه الانواع من التنظيم هي من اهم الامور قاطبة . لأن تلك الطريقة تؤثر بعمق على شكل الحياة التي تنطوي تحتها ، وعلى نوعية الرجال الذين تنتجهم . وليس من السهل استبدالها بغيرها عندما تنتهي من اداء مهمتها . ولقد بحثنا حتى الآن في المثل الاجتماعية العليا عند من يقدسون حس العمل التعاوني ، واهمية الأخذ والعطاء في التفاعل البشري ، وحس الكرامة ، والتوجه الذاتي ووزن الامور التي منها تتكون الميزة الديمقراطية في الحياة . ونحن نلتفت الآن نحو اولئك الرجال الذين ضحوا بهذه القيم من اجل الحصول على طريقة انجح واسرع . فدكتاتوريات العمال والدولة الكلية هي التي تتحدى اشكال الحياة الديمقراطية اليوم .

تنادي الشيوعية بالمثل الاعلى الاجتماعي للاقتصاد المخطط وبالغاء الطبقات ، وهي الاهداف الكبيرة التي انبثقت عن المجتمع الصناعي . وما حققه الاتحاد السوفييتي في حرصه وسعيه لتحقيق هذه المثل جدير بالبحث والدراسة . لكن الاحزاب الشيوعية في روسيا وخارجها تنادي ايضاً بطريقة سياسية معينة ، وهي دكتاتورية البروليتاريا . ونتائج الطريقة ما زالت مستمرة ومتغلغلة . فالفكرة من وضع ماركس ولكن تطبيقها العملي يعود الى لينين واتباعه . فقد اعتبر ماركس ان « الدولة » التي تحدث عنها الفكر السياسي الالماني ، هي في اساسها اداة للرأسماليين في الصراع الطبقي ، وهي القوة التي بواسطتها استطاعوا المحافظة على سيطرتهم على طبقة البروليتاريا التي يستغلونها . وتعريف « الدولة » كان يعني في نظره تلك الوظائف الحكومية التي تقف ضد مصالح البروليتاريا ، والتي تمارس لمصلحة الجانب الآخر .

فعلى البروليتاريا اذن ان « تستولي » على الدولة : لأنه عندما تم لك السيطرة لن يبقى للحكومة ما تعمله الا ما ترغبه انت . وعلى ذلك « ستذوب الدولة » كما يقول انجلز Engels ، تاركة وراءها حكومة او ادارة صالحة لا حكومة او « دولة » معادية .

وحبذ ماركس الاساليب الدستورية من اجـل الاستيلاء على الدولة الرأسمالية حيثما كان ذلك ممكناً . ولكنه قبل بالثورة العنيفة كلما اقتضت الحاجة ، كما وقع عام ١٨٤٨ ، وكما حدث مرة ثانية اثناء ثورة باريس العمالية . وارتأى ماركس وانجلز ان عهداً انتقالياً سيتلو الاستيلاء على الدولة ، ويؤلف العمال اثناءه حكومة ذات سلطة لامتناهية تقريباً . وتحت سلطـان هذه الدكتاتورية البروليتارية يثبت العمال مركزهم ، ويحمون انفسهم من قيام ثورة معاكسة ، ويبنون مؤسسات المجتمع اللاطبقي . وتدريجياً تتلاشى « دولة » الطبقات العاملة هذه . ولم يوضح اي من ماركس او انجلز ماذا سيبقى بعدها . وأدق ما قاله انجلز في هذا الصدد العبارة التالية : « تحل ادارة الاشياء وتوجيه اعمال الانتاج محل حكومة الاشخاص » [٢٣] .

اما لينين فقد كيّف هذا البرنامج مع الاحوال السائدة في روسيا ، واعتمد على كتابات ماركس التي تعود الى ما قبل سنة ١٨٤٨ — وهي اكثر ادوار حياة ماركس ثورية — فدفع فكرة الدكتاتورية الانتقـالية للبروليتارية شوطاً جديداً وجاء بفكرة دكتاتورية الحزب الاشتراكي او الشيوعي نيابة عن البروليتاريا . وفي نشرة له عنوانها ماذا يجب ان يعمل؟ صدرت سنة ١٩٠٢ ، بيّن بوضوح وظائف الحزب الشيوعي المنظم واساليبه . فالعمال الصناعيون يميلون لان يندمجوا في النقابات بصورة عفوية . لكن من الضروري تلقينهم النظرية الماركسية من الخارج وعلى ايدي مثقفي الطبقة المتوسطة ، ليصبحوا من اصحاب الوعي الطبقي من الاشتراكيين .

« قلنا انه لم يكن ممكناً ان يوجد (في عقد ١٨٩٠) وعي ديمقراطي اشتراكي

بين العمال . وهذا الوعي لن يأتيهم الا من الخارج . ويظهر تاريخ جميع البلاد ان الطبقة العاملة لا تستطيع بمجهودها الخاص وحده ، ان تنمي اكثر من الوعي النقابي ، اي انها قد تتحقق من ضرورة الاندماج في النقابات من اجل محاربة المستخدمين ومن اجل الكفاح لارغام الحكومة على اصدار تشريع العمل الضروري ، الخ .. » [٢٤] .

« ان فئة صغيرة متراصة ومؤلفة من عمال اشداء متمرسين يمكن الاعتماد عليهم ، مع وكلاء مسؤولين في المقاطعات الرئيسية ومرتبطين بعهود الكتمان الشديد بالمنظمات الثورية ، تستطيع بمعاونة الجماهير ، وبدون قوانين كثيرة ، ان تقوم بجميع وظائف النقابة ، وان تتممها علاوة على ذلك وفق الطريقة التي يرغبها الاشتراكيون الديمقراطيون » [٢٥] .

هكذا يصبح الحزب الشيوعي فئة مختارة تكرس ذاتها كلياً للمبادىء الماركسية ، ومهمتها ان تفوز بقيادة جميع حركات الطبقة العاملة ، وان توجهها في الاتجاه الصحيح . « ان الحزب الشيوعي هو محور التنظيم السياسي ، وبمساعدته يتمكن القسم الاكثر تقدمية في طبقة العمال من ان يوجه جهود جميع البروليتاريا وانصاف البروليتاريا نحو الطريق الصحيح » [٢٦] . وعلى هذه الفئة ان تخضع لاقسى نظام من العمل والرأي . واذا وصل الحزب الى قرار ، فلا مجال لأية مناقشات بعد ذلك . وفوق كل شيء لا يجوز التهاون بكلمات ماركس . « ان التهوين من العقيدة الاشتراكية بأي شكل من الاشكال ، والانحراف عنها بأية درجة من الدرجات ، يعني تقوية العقيدة البورجوازية » [٢٧] .

وعندما سيطر لينين بمهارة فائقة على الثورة الروسية ، اصبح الحزب بصورة طبيعية الطبقة الحاكمة للدكتاتورية البروليتارية الجديدة . اما ضبطه المحكم لاعضائه فلم يتراخ . فجميع الشيوعيين — وهذا يعني جميع موظفي الحكومة المسؤولين — يخضعون لقرارات اللجنة السياسية للحزب . فالبروليتاريا

وحدها تسيطر على الحكومة ؛ والحزب وحده يسيطر على البروليتاريا ؛ فليس من العجب ان نرى سيطرة الحزب نفسها وقد اصبحت مركزية اكثر فأكثر . ولم يكن لينين ديمقراطياً ، بل كان يعتبر حكم الاكثرية « وهماً دستورياً » . ولكنه بالاضافة الى مبادئه كان يمتاز بموهبة فائقة للتسويات الانتهازية . ولم يكن خلفه ماهراً مثله بفنون الاقناع . ومنذ تبني برنـامج « الاشتراكية في روسيا » والاتحاد السوفييتي في حالة حرب طبقية مع بقية العالم ، وستظل الحالة على هذا الشكل حتى تتم الثورة العالميـة المتأخرة . ومن هنا فان زوال الطبقة وحزب الدولة سيرجآن الى اجل غير محدود . وكما قال ستالين :

« ان دكتاتورية البروليتاريا هي سلاح الثورة البروليتارية واداتها ، واهم حصن منيع لها : وقد خرجت لحيز الوجود اولاً لتسحق مقاومة المستغلين المغلوبين على امرهم ، ولتدعم ما تحققه من مآثر . ثانياً لكي تقود الثورة البروليتارية الى نهايتها ولتدفع الثورة الاشتراكية قدماً الى الظفر النهائي .. وما الاستيلاء على السلطة سوى البداية . ولاسباب عديدة نجد أن البورجوازيـة المغلوبة على امرها في بلد ما تظل لمدة طويلة اقوى هنالك من البروليتاريا التي قهرتها ... فعلينا اذن ان ننظر الى دكتاتورية البروليتاريا ، او دور الانتقال ،... كحقبة تاريخية كاملة ... يقول لينين : « ان دكتاتوريـة البروليتاريا صراع مستمر — دموي وغير دموي ، وعنيف وسلمي ، حربي واقتصادي ، ثقافي واداري — ضد قوى المجتمع القديم وتقاليده . ان قوة العادة عند الملايين وعشرات الملايين لقوة هائلة » ٢٨ .

ان دكتاتورية الدولة الجماعية تكونت عن وعي على مثال الدكتاتورية البروليتارية . فبينهما الشيء الكثير المشترك من حيث الاساليب السياسية . وتحالفهما العسكري المضطرب الذي تم في اوائل الحرب الكونية الثانية لم يثر دهشة كبيرة . ثم ان الفاشستية الايطالية والاشتراكية القومية الالمانية توأمان

بسيطرة الحزب الواحد على الحياة السياسية بكاملها ، وبنفس الدكتاتورية على الحزب ، وبنفس التوحيـــد في الرأي ، ونفس التلقين لدين سياسي ارضي ، ونفس الكفاح من اجل اقتصاد منظم . اما الفرق الكبير بينهما فهو ان الدولة القومية تحل محل الطبقة كموضوع الولاء الاسمى ، ويأخذ الصراع والحقد الدولي مكان الكفاح الطبقي . والقومية في ايطاليا وثيقة الصلة بالافكار النقابية التي ينـــادي بها المثل الاعلى للدولة النقابية . اما في المانيا فصلة القومية بتطور الدولة الاشتراكية المحلية صلة واضحة . ومنذ أن تأجلت المناداة بالثورة العالمية وتلطفت دعوة الشيوعية الدوليـــة بدت الدكتاتورية الشاملة اكثر خطراً على العالم الخارجي . ثم ان ما حققته المانيا في الحقلين الاقتصـــادي والعسكري جعل الخطر يبدو حقيقة جليـــة واضحة .

لقد نشأت الدولة الدكتاتورية كجواب يائس لانحلال الاحزاب الحكومية في وجه النزاع الطبقي الطويل المبعثر للقوى ، وغير الفاصل . ولهذا فانها سعت في كل مرحلة من المراحل لأن ترفع من شأن السلطة السياسية والاغراء العاطفي والديني والادبي للدولة القومية . ولدعم هذا البرنامج العملي اكثرت من الاعتماد على نظرية هيجل التي تشدد على الوحدة العضوية الكاملة بين الأمة والدولة ، والتي كانت واسعة الانتشار في تفكير اوروبا الوسطى . ان الفاشست بادعائهم ان الدولة تكون الأمة (وبسعيهم لخلق امبراطورية استعمارية) وجدوا مذهب جنتيل Gentile الارادي الهيجلي ملائماً . بينما استند النـــازيون ، في سعيهم لتقوية جميع الفئات الجرمانية ، الى نظرية في العرق والغرائز العرقية كأساس للامة . وليست الدولة في مذهبهم سوى عضو منفذ ووكيل للأمة . وينكر الفاشيون والنازيون مادية الماركسية ومذهب الاحرار الفردي في دفاعه عن الحريات الخاصة . « يرجع تناقض الديمقراطية والماركسية لكونهما يمثلان اكثر ما في المادية من وحشية وعدم اخلاص ، ويدعمان عن قصد جميع الميول التي تحبذ الفوضى ، بينما تتبجحان في الوقت

ذاته بانسانيتهما وبالمحبة للمظلومين والمستغلين » [29] . وتضع الفاشية الواجب مكان السعادة ، والسلطة والانضباط مكان الحرية . والمرتبية مكان المساواة ، والكيفية مكان الكمية .

« تعتقد الفاشية — حالياً ودائماً — بالقداسة وبالبطولة ، اي انها تعتقد بالاعمال التي لا تتأثر بدافع اقتصادي مباشراً او غير مباشر . واذا ما انكر التفسير الاقتصادي للتاريخ ، وهو التفسير الذي يجعل من البشر العاباً تحملها هنا وهناك امواج الصدفة بينما تقف القوى الموجهة الحقيقية خارج نطاقهم تماماً ، تبع ذلك ايضاً انكار للقول بوجود حرب طبقية ثابتة غير متغيرة ، وهو القول الذي جاء نتيجة طبيعية للتفسير المادي للتاريخ ... الفاشية تنكر الفهم المادي للسعادة وتتركه لمخترعيه اقتصاديي النصف الاول من القرن التاسع عشر : اي ان الفاشية تنكر صحة القول بأن الرخاء المادي هو للسعادة ، لأن هذا يهبط بالانسان الى مستوى الحيوان ، اذ انه حينذاك لا يهتم الا بشيء واحد فقط — وهو السمنة وكثرة الاكل . وبهذا تنحدر الانسانية لمستوى من الوجود المادي الخالص » [30] .

ان دستور العمل الايطالي الصادر عام ١٩٢٦ يبتدىء بالعبارة التالية : « ان الامة الايطالية وحدة عضوية لها اهداف ، وحياة ، ووسائل للعمل اسمى من تلك التي للافراد المستقلين ، او لجماعات الافراد التي تؤلف الأمة . انها وحدة اخلاقية وسياسية واقتصادية تتحقق مترابطة في الدولة الفاشية » [31] . وقد عبر موسوليني عن ذلك بقوله : «كل شيء بالنسبة للفاشي متضمن في الدولة . وما من شيء انساني او روحي — وما من قيمة — توجد خارج الدولة . والفاشية من هذه الناحية مفهوم كلي ، والدولة الفاشية — التي هي توحيد وتركيب كل قيمة — تفسر وتنمي وتحقق حياة الشعب بأكملها » [32] . وهذا المفهوم يدعم في الواقع اي توجيه تجده الدولة ضرورياً او مرغوباً ، واي تنسيق بين الافراد والجماعات تجد انه يخدم غرضها . ان شعار الفاشية

«كل شيء للدولة ، ولا شيء ضدها او خارجها » . وهذا يفتح الطريق لبناء الثقافة من جديد بشكل كامل ، على اساس قومي او عرقي . وكل قيمة ، سواء كانت اقتصادية او اخلاقية او ثقافية هي قيمة قومية ، والدولـــة بصفتها الهدف الاخلاقي الشامل يجب ان تنظم جميع هذه القيم من اجل تقويتها . فكل منظمة وكل موسسة عضو للدولة ومخلوق تابع لها . والمثل الخلقي للانسانية هو ان يجد ذاته الحقيقية في خدمتها . وكل اجراء يسعى لجمع الامة في كتلة متينة موحدة ، وراء هدف اوحد هو القوة الحربية الفعالة ، انما يحمل بين طياته قوة دين جديد .

من المؤكد ان الفاشية تضمنت الكثير من برنامج النقابية القديمة ، اذ كان الكثير من قوادها من قدماء النقابيين . فهي تعترف بحقيقـــة التنظيم الوظيفي وبضرورة وضعه في مكان مناسب من الحياة المنظمة للأمة . ولقد عملت ببطء من اجل تحقيق مؤسسات «الدولة النقابية» . كالنقابـــات او اتحادات العمال واصحاب العمل ، اتحدت في كل صناعة واقرت مبدأ المساواة في التمثيل ضمن النقابة الموحدة . وتعتبر هذه النقابات الموحدة الحقيقة التي تلي حقيقة الدولة ، لأنها تعبر عن حياة الأمة ضمن الدولة . ولكن نرى حتى هنا ايضاً ان القومية سيطرت على النقابية . فالنقابات الموجودة ليست مطلقة وحرة في حياة تعيشها لوحدها . انها من مخلوقات الدولة ، ولهذا تساهم في خضوع ، بحياة الدولة الموحدة . فالدولة التعاونية نظرياً وواقعياً هي عبارة عن وسيلة لتأمين السيطرة القومية على الصناعة اكثر منها وسيلة لمنح الصناعة حكماً ذاتياً .

ان الحكومة الفعلية لهذه الدولة الشاملة لكل شيء ترفض بصراحة كل نظام ديمقراطي برلماني . فالدولة يحكمها الحزب ، والحزب يحكمه زعيمه . لان شخصية الزعيم تعبر عن الارادة الجماعية للامة اكثر من اي وسيلة عددية او «آلية» كالتصويت . فطبيعة الانسان السياسية في اساسها غريزية

وغير منطقية : لقد اقتبس الفاشيون من كل النظريات الارادية اللافكرية ، من نيتشه حتى باريتو Pareto .فالجماهير ليس لديها في افضل الاحوال سوى حس غريزي في المصلحة القومية ؛ وهو لا يكفي لاكثر من اختيار الزعيم واطاعته ، ولا يكفي للحكم على صحة سياسته . ولهذا ، فانه من الواجب ان تسيرها ، في كل نقطة ، نخبة من الشخصيات المرتبة ترتيباً تصاعدياً ، وهذا ما يسميه الفاشيون بالمرتبية . وأما النازيون فانهم يطابقونها بصراحة مع نظامية الجيش البروسي القديم .

« ان الفاشية تصر على ان توكل الحكومة الى رجال قادرين على ان يترفعوا عن مصالحهم الخاصة ، وان يحققوا مطامح الجماعة الاجتماعية التي ينظر اليها من خلال توحدها وعلاقتها مع الماضي والمستقبل . فالفاشية اذن لا ترفض فقط الرأي القائل بالسيادة الشعبية وتحل محله مبدأ سيادة الدولة ، ولكنها تعلن ايضاً ان جمهور المواطنين الكبير غير مؤهل للدعوة الى المصالح الاجتماعية ، لأن المقدرة على تجاهل المصالح الخاصة الفردية من أجل مطالب اسمى للمجتمع وللتاريخ ، موهبة نادرة جداً ، ولا يمتاز بها الا اقلية مختارة . فالذكاء الطبيعي والاستعداد الثقافي ، يفيدان كثيراً من مثل هذه المهام . وربما كان حدس العقول العظيمة النادرة وفهمها للتراث ، وصفاتها الموروثة ، ذات قيمة عظمى »[٣٣] .

« لقد كانت السلطة والمسؤولية في البرلمان القديم ، مرتبين ترتيباً معكوساً . فانحدرت المسؤولية من الاعلى الى الاسفل ، بينما ارتفعت السلطة من الاسفل الى الاعلى . وتلك كانت خطيئة ضد القانون الطبيعي ... اما هنا ، فان النظام القديم هو الذي يطبق : فالسلطة تبدأ من الاعلى الى الادنى ، بينما تتدرج المسؤولية دوماً من الادنى الى الاعلى . كل واحد مسؤول لمن هو فوقه . ويتحمل الزعيم المسؤولية النهاية . وكل ما يريده الزعيم فانه ينفذ . فارادته قانون لنا »[٣٤] .

ليس من الممكن ازاء ذلك الالجوء الى رأي عام ذكي والى حكم نقدي . فالجماهير تعيش ضمن نطاق الشعور والارادة ، لا على مستوى التعقل . فمن أراد السيطرة عليها ، كان لزاماً عليه ان يوقظ التعصب وحتى الهستيريا . وهكذا نجد ان القيادة الفاشية تستعمل بوعي وبصراحة كل وسائل الدعاية ، من نصائح مكيافلي المليئة بالدهاء ، حتى آخر فتون الاعلان الحديثة التي تخضع الجماهير لارادتها : وللارهاب المنفذ بدقة وظيفته السياسية المعترف بها . اذ كما يقول جنتيل « كل قوة انما هي قوة معنوية ، لكونها دائماً تعبيراً عن الارادة : ومهما كانت الحجة المستعملة — وعظاً ام تهديداً — فان فعاليتها تقاس في النهاية بمدى قوتها على نيل تأييد داخلي من الانسان ، واقتناع منه بالموافقة عليها » [٣٥] . حتى الحقيقة ليست سوى وسيلة من وسائل الدولة ، انها « البيان الذي يجعل الشعب واثقاً بنفسه ، واضحاً وقوياً في فعله ومعرفته » .

« ان فكرة العلم القديمة القائمة على الحق المطلق للفعالية الفكرية في البحث المجرد قد ذهبت الى الابد . فالعلم الحديث يختلف تماماً عن فكرة المعرفة التي كانت قيمتها تنحصر في جهد لا ضابط له من اجل الوصول الى الحقيقة . ان قوة العلم الصحيحة هي في انه يخدم الأمة الحية ، وقدرها التاريخي » [٣٦] .

هذا الولاء المطلق للأمة هو مثل أعلى ذو قوة خارقة . ومن الواضح انه يجعل من المستطاع اقامة اي تنظيم اقتصادي يستطيع الناس ان يتوصلوا اليه ، وتنفيذ اية مغامرة حربية يستطيعون احتمالها . فهو يدخل في حيز الامكان اشياء كثيرة ، ويدخل في حيز الاستحالة اشياء أخرى كثيرة . وهو يعطي نفس الشعور بالامن الذي توحيه الشيوعية لاتباعها ، و نفس الحس بالانتماء الى حركة كبيرة خلاقة ، ونفس الانصهار العاطفي مع الآخرين ونفس التكريس الديني ونفس العزاء . ولكنه يختلف عن دكتاتورية البروليتاريا في انه لا يقدم أملاً للمستقبل ، حتى انه لا يتظاهر بكونه

مرحلة انتقالية الى عالم ارحب واكثر انسانية . ومن بين الأمور التي يجعلها مستحيلة ، اكثر الحسنات المتغلغلة بحق في تراثنا الاخــلاقي الطويل ، كالبحث المجرد عن المصلحة مثلاً ، وكالمسؤولية الديمقراطية . تلك اشياء يجب نبذها من اجل تحقيق القوة . وتشترك المثل العليا كلها في عصرنا بالاعتقاد بأن المجتمع الحديث لا يمكنه ان يترك لوحده لينمو ويعمل دون هداية وارشاد . فمن الجوهري ان يكون هنالك توجيه حكيم لقواه . ومثل هذا التوجيه يجب ان يكرس لمصلحة المجموعة كلها . ومن واجب الناس ان يكتشفوا احسن نوع من الحياة التي يمكن ان يعيشوها من موارد الصناعة وتحت ضغطها . وعليهم ان يضعوا بوعي خطط المستقبل على ضوء المعرفة والخبرة العلميتين لتقريب تلك الحياة من الانسان على افضل وجه ممكن . ان امماً كبيرة — املاً منها في تحقيق هذا المطلب الذي لا بد منه ، وحدت نفسها تحت عقائد تعصبية ، وسلمت مقاديرها لفئات مختارة ودكتاتوريين عينوا انفسهم بأنفسهم . ان الاهداف قد وضعت لنا ، في هذا العالم المضطرب الذي نعيش فيه . فهل ترانا قادرين على التقدم نحو هذه الاهداف بطرقنا الخاصة وبوسائلنا الخاصة . ليس هنالك من يعرف الجواب ، لأن الجواب يعتمد علينا .

المثل العليا للعلاقات الدولية

في عالم تلاشت فيه بفظاظة آماله الحارة للسلم ، اثر انبعاث القــوة الوحشية الخالصة ، يلوح من العبث ان نتحدث عن اي مثل اعلى للعلاقات الدولية ، غير ان نمتلك المقدار الكافي من الدبابات والقنابل لصد جميع المعتدين . ولو نحن رجعنا بنظرنا الى الوراء ، لوجدنا انه لم تكن هنالك فئة واحدة تعتقد بأي شيء سوى الفوضى الدولية الناشئة عن القوة العسكرية ، اي انه لم يكن لدى اية منها اعتقاد بغير ذلك ، له قوة تكفي لزحزحتها عن سياستها قيد شعرة — اللهم الا تلك الجماهير في كل بلد من بلاد العالم ،

التي خدعها زعماؤها وتخلوا عنها . ولكن بالرغم مما في المستقبل المباشر من تجهم ، فان الافق لا يبدو كلي الظـلام في نظر اولئك الذين يستطيعون النظر بتجرد وشجاعة وللمدى البعيد . واذا اتضح لنا شيء بنتيجة الفشل الذي عانيناه في السنوات العشرين الاخيرة في تحقيق آمال الانسانية الواسعة ، فذلك هو ان الفوضى الدولية الحالية لا يمكن لها ان تستمر طويلاً . وقد تستطيع القوة المجردة وضع حد لها ، وتنظيم اوروبا تحت سلام رومـاني Pax Romana حديدي آخر . وقـد يتمكن الاتحاد السوفييتي من توسيع حدوده حتى المحيط الاطلسي . وقد تنشأ عصبة أمم جديدة ، او نوع من اتحاد اوروبي اكثر تماسكاً ، يستفيد من اخطاء المـاضي ويرتكب اخطاء جديدة . ولكن ما يتبقى من اوروبا – عقب انتهاء الحرب الكونية الثانية – سوف ينظم اقتصادياً وسياسياً . لاننا لن نصل الى اية نتيجة ما لم ينظم .

واذا تلفتنا الى القرن الماضي لواجهنا الحقيقة التالية وهي ان المثل الاعلى للدولة القومية ذات السيادة المطلقة غير المسؤولة كما قال بهـا مكيافللي وغروسيوس في الايام الصعبة التي رافقت انحلال عالم القرون الوسطى المسيحي لم تفقد شيئاً من قوتها . فموجة القومية ، والاستعمار الاقتصادي التي ارتفعت في القرن التاسع عشر قوتها ونشرتها في العالم . وخلعت عليها الدول الدكتاتورية تعصباً وقوة لم يكن لهما نظير من قبل . ومع ذلك فقد قدمت الحلول الناشطة البديلة عن تلك الدولة . فالنزعة العالمية التي عرفها القرن الثامن عشر بقيت حية ، كما ان الكثير من اشكال النزعات الاولية التي نشأت في فترة ١٨٤٨ قد تنامت واصبحت ذات قوة . وبديهي ان المثل الاعـلى للتنظيم الدولي متأصل الجذور في المجتمع التقني ، كما ان من الواضح ان هناك حاجة ماسة اليه ، اذا كان للآلة الصناعية ان تعمل بكفاءة ، او حتى ان تستمر في وجودها على الاطلاق ، وان هذا المثل الاعلى لا يمكن ان يزول ، وعلى ذلك فانه لا بد آت . وهنا ايضاً تثور القضايا الرئيسية حول طريقة تنفيذه

كما هو الشأن ضمن النطاق القومي . فعصبة الأمم وهي التجربة الاولى الكبيرة ، التي بدأت حياتها وسط الآمال الكبيرة والعواطف الطيبة المحيطة بها ، كانت في النهاية مؤسسة على القوة ومعدة لقمع كل تغيير بالقـــوة . ولربما تخبرنا المنظمة التي تليها ما اذا كان سبب فشلها هو كون القوة التي في حوزتها غير كافية .

كانت الوطنية عام ١٨٤٨ اندفاعاً تحررياً وتقدمياً بالدرجة الاولى ، يهدف الى تأسيس مجتمع دولي من امم متنوعة متعاونة . ولكنهـــا ما ان حققت الوجود القومي الموحد المستقل حتى سيطرت عليها مصلحة الفئات الاقتصادية واخضعتها لغاياتها الخاصة . واصبح شعار « بلادي على حق او صواب » دستور ايمان رجال الاعمال القصيري النظر واصبح الجشع الاستعماري اقوى وافعل اداة لتوحيد الجماهير وراء سياسة تدعو للتوسع الصناعي والتجاري ، دون ان تعبأ بما تجره من منازعات وحروب . اما في تلك القوميات التي بقيت خاضعة لشعوب اجنبية ، قبل عام ١٩١٨ وبعده ، فقد حافظ ذلك الشعار على الكثير من قوته واغرائه . وهنا احس اكثر الناس ومـــا زالوا يحسون ان الغايات التي يمثلها تبرر حروب التحرير والدفاع . وكان نداؤه قوياً الى حد ان حق تقرير المصير للقوميات الصغيرة اقر في معاهدة فرساي . وتلك القوميات التي كان طغاتها قد اختاروا الجـــانب المهزوم اصبحت دولاً قومية معترفاً بها . ان بلقنة اوروبا التي تبعت ذلك ، مع كل مظالمها الجديدة ، وخصوماتها التي لا نهاية لها ، وحماقاتها الاقتصادية ، قد سهلت في النهاية التوسع الالماني والروسي . ثم ان مجموعة الدول القومية الصغيرة التي لم تكن قوتها تكفي لاكثر من اثارة جيرانها ، وكانت ضعيفة بحيث لا تستطيع الصمود امام القوى الخارجية ، ومتنابذة بحيث لا تتمكن من الاتحاد ، اثبتت انها عثرة تجعل التنظيم الاوروبي من مستحيلات الأمور . وكذلك فان ذلك التباين الذي حصل داخل الدول الكبرى بين النداء الوطني المبكر وثماره المتأخرة ــ بين المانيا سنة ١٨٤٨ مثلاً ، والمانيا سنتي ١٩١٤

و ١٩٤٠ ، وبين ايطاليا مازيني وايطاليا موسوليني ، وبين وطنية الثورة الفرنسية ووطنية بوانكاره ، وانكار الذات في شمالي امريكا وجنوبها عـام ١٨٦٠ ، وسجل امريكا الاستعماري القاتم في جزر البحر الكاريبي ، — كل ذلك دفع بالكثيرين الى الاستنتاج بأن القومية الوطنية مهما كانت قيمها الثقافية والروحية العارضة ، فهي في الوقت الحاضر غير مجدية على الاطلاق بل صفة بشعة . واتفق جميع هؤلاء مع فيبلن Veblen القائل :

« يظهر ان الفائدة المادية الرئيسية للنزعة الوطنية في الشعوب الحديثة هي خدمتها لطبقة محدودة من الاشخاص المنصرفين الى التجارة الخارجية ، او في عمل ينافس الصناعات الاجنبية . فهي تخدم مصالحهم الخاصة بفرضها على التجارة الدولية انواعاً من التقييدات لا يسمح بها عادة ضمن النطاق القومي . وفي عملها هذا تؤدي الى نتيجة ثانية ابشع من سابقتها ، اذ تزرع التفرقة بين الأمم وتقوي مشاعر العـداء ، وتكون مطامح ومطالب لا يمكن التوفيق بينها ، وهي مطامح ومطالب ليس لها أية قيمة مادية ، لكن لها نتائج بعيدة في اثارة الاستفزاز الذي يزيد في التباعد الدولي ويؤدي في النتيجة الى خرق السلام . فالروح القومية في النظام الثقافي والتقني في العالم الحاضر تشبه الغبار في العيون ، وكالـرمل في الآلات . ان نتيجتها الخالصة انما هي التضليل ، وعدم الثقة وتأخير النمو في كل نقطة تلامس عندها مصائر الجنس البشري في هذه الايام . ومع هذا ، فاننا نجدها ، حاضرة في نصائح السياسي ، وفي عواطف الرجل العادي . وهي لا تفتأ تنـال احترام الناس جميعاً وهم يعتبرونها صفة الرجولة والاختبار النهائي للمواطن المرغوب فيه . وليس من المغالاة القول بأنه ليس هناك من رأي آخر يمكن ان يؤخذ به للتلطيف من حدة شعور الولاء الوطني ، وان مثل هذا الولاء يكفي للصفح عن اية مجموعة من الخطايا . عندما قال الفيلسوف القديم بأن « الانسان حيوان سياسي » فقد كان في الواقـع يؤكد مثل هذا الامر . وهذه الحكمة القديمة تنطبق اليوم كأنها حكمة جديدة . والروح الوطنية

تتشابك مع اهداف الحياة الحديثة . لكننا نجد امام كل تجربة ان مطالب الحياة تتراوح امام مطالب الوطنية . وكل صوت يدعو الى غير هذا النظام من الاشياء هو صوت صارخ في الصحراء » ٣٧ .

القومية الوطنية

مما لا ريب فيه ان الوطنية – مهما كان منشؤها ومهما كانت قيمتها النهائية هي اليوم اكثر المثل العليا الاجتماعية انتشاراً . انهــا ديانة العصر واقوى من اي شكل من اشكال المسيحية . ولآلهتها القبليــة يهب البشر اعظم الولاء . فالقومية هي الفكرة الوحيدة تقريباً التي ما زالت جماهير الناس تموت من اجلها . ان التوسع التجاري والصناعي يقدمان لها مدى واسعاً ؛ لكنها تجد في الحرب ، وفي الاخلاص للامجاد والبطولات العسكرية طقوسها الرئيسية . فقد درست القومية في المدارس ، وشددت على اهميتها الصحف والمجلات والكتب ، وبشر بها الناس وموهت عليهم ، وانشدت مفاتنها امامهم ، حتى ان من لا يحس باغراء ندائها الكاسح يكون قد فشل بالانتساب الى العالم الحديث ، وهو بمثابة متشرد هائم على وجه الارض ليصبح ذلك الشيء البشع : انساناً لا وطن له . ان قوة هائلة كهذه تتضمن بالضرورة قيماً لا تثمن ، ومع ذلك فان تبذلها الحاضر من اجل خدمة اهداف غير لائقة ولا مشرفة يجعل محاسنها في اعين الكثيرين لا تساوي مساوئها .

ولأسباب عديدة بلغت هذه القومية الحديثة اوجها الاول في الامبراطورية الالمانية ايام حكم آل هوهنزولرن . لكنها شملت اغلبيــة السكان في معظم البلاد الاخرى ، مع ان دعاتها هناك لم يكونوا على الاجمال على نفس القدر من الصراحة . والوطنية هي في الواقع على الأقل مبغضــة ، تعيش على كراهية الاجانب . ولقد كان المتطرفون من الالمان منطقيين عندما رأوا ان الحرب هي اسمى تعبير عنها . ولقد شعر كثير من الناس في كل بقعة من بقاع العالم بما قال به ترايتشكه Treitschke وان لم تكن لديــه

على الاغلب الجرأة لأن يعلن ذلك صراحة .

« ان المثالية السياسية بالذات هي التي تتطلب الحروب بينما تطلب المادية القضاء عليها . يا له من تشويه للاخلاق ان نرغب بالقضاء على البطولة في الانسانيـــة . ان ابطال الأمة الوجوه التي تنـــير عقول الشباب وتبعث النشوة في نفوسهم . ونحن كصبية وشباب نجلّ بين الكتاب اولئك الذين ترن كلماتهم كالأبواق . ومن لا يغتبط بهم لا يريد ان يحمل السلاح دفاعاً عن وطنه لأنه جبان . وكل اشارة للمسيحية في مثل هذه الحالة تعد فساداً . فالتوراة تقول بصراحة ان القوى التي ستكون هي القوى التي ستحمل السيف ، وتقول ايضاً « ليس للانسان من حب اكبر من هذا ، وهو ان يقدم حياته ضحية من اجل اصدقائه » . ان الذين تتعالى اصواتهم بالكلام السخيف عن السلام الدائم لا يفهمون الشعوب الآرية . فالشعوب الآرية هي شجاعة قبل كل شيء آخر . ولقد كانوا ابداً ودائماً على درجة من الرجولة ليحموا بالسيف ما ربحوه بالروح ... علينا ان لا نقدر قيمة هذه الأمور على ضوء الكتب وحدها . فالمؤرخ الذي يعيش في عالم الارادة ، يدرك حالاً بأن مطلب السلام الدائم هو مطلب رجعي برمته . وهو يرى ان كل حركة وكل نمو ينتزعان انتزاعاً من التاريخ بواسطة الحرب . ولقد كانت ادوار الانحلال والجهل وعدم الذكاء هي التي ينشأ فيها حلم السلام الدائم . وعلى اية حال فهذه النقطة غير جديرة بأن تلقى المزيد من البحث . فالله الحي يرى ان الحرب تعود باستمرار كدواء رهيب للجنس البشري » ٣٨ .

« الدولة هي الشعب موحد شرعياً كقوة مستقلة ... ولهذا السبب وحده فان الدولة قوة لكي تتمكن ان تحفظ نفسها الى جانب القوى الاخرى المستقلة . ان الحرب وتأمين العدالة هما الوظيفتان الاوليان حتى بين اكثر الدول بربرية . لكن مثل هذه الوظائف معقولة فقط في حال وجود مجموعة من الدول مجاورة لبعضها البعض على الدوام . ولهذا فان فكرة الدولة العالمية - World State فكرة كريهة . ان المثل الاعلى لدولة واحدة تشمل الجنس البشري

بكاملها ، ليس على شيء من المثالية . فمحتوى الحضـارة لا يمكن ان يتحقق كله في دولة واحدة . لانه يستحيل ان تمتزج الفضائل الارستقراطية والديمقراطية في شعب واحد . فالشعوب جميعها كالافراد تماماً . تتجه الى جهة واحدة . وتنعكس في هذا الاتجاه المتكامل ثروة الجنس البشري . ان اشعة النور الالهي لا تظهر في الأمم المفردة الا منكسرة الى غير نهايـة . وكل أمة تظهر صورة مختلفة ومفهوماً مختلفاً عن الالوهية . اذن : فكل شعب له الحق في ان يعتقد ان بعض قوى العقل الالهي تعبر عن ذاتهـا فيه على أعلى مستوى . ولن يتمكن شعب من معرفة ذاتـه على الاطلاق دون ان يبالغ بتقدير ذاته . ان اعلى الواجبات الاخلاقيـة للدولة هي ان تحفظ قوتها . على الفرد ان يضحي بنفسه من اجل مجموعة أعلى هو احد اعضائها . لكن الدولة ذاتها هي اسمى ما في البيئة الخارجية للناس ولذلك فان واجب التضحية بالذات لا ينطبق عليها اطلاقاً . ان الواجب المسيحي لتضحية الذات من اجل شيء اعلى ، لا وجود له بالنسبة للدولة بأي شكل . لانه ليس هنالك ما يعلو على الدولة في التاريخ البشري . ولهذا ، فان الدولة لا يمكنها ان تضحي ذاتها من اجل اي شيء اعلى منها . اننا نمتدح الدولة التي تواجه سقوطها والسيف في يدها . ان تضحية الذات من اجل أمـة اجنبية هي عمل مناف للاخلاق بل مناقض لفكرة حفظ البقاء ، التي هي اعلى شيء بالنسبة للدولة . هكذا يجب بالنتيجة ان نميز بين الاخلاق العامة والخاصة . فالدولة لمـا كانت هي القوة وجب بالضرورة ان يكون تسلسل الواجبات بالنسبة لها مختلفاً عما هو عليه بالنسبة للفرد . فالكثير من هـذه الواجبات المتسلسلة الملزمة على الافراد ، يجب ان لا يفكر بها بأية حالة فيما يختص بالدولة . ان محافظة الدولة على بقائها يعتبر دائماً ارفع الاوامر . وهذا هو الشيء الاخلاقي المطلق لها . وعلى ذلك يجب ان نعلن ان خطيئة الضعف هي بين جميع الخطايا السياسية ـ امقتها واكرهها . فهي في السياسة الخطيئة ضد الروح القدس »[٣٩] .

« الحرب هي الدواء الوحيد للأمم المريضة . فاذا صاحت الدولة بأن « ذاتي ووجودي مهددان بالخطر » وجب ان يتراجع امامها كل سعي من اجل الكسب الاجتماعي وان تتلاشى على الفور الاحقاد الحزبية . وعلى الفرد ان ينسى ذاته ليشعر انه عضو في الكل . وعليه ان يقر بتفاهة حياته ازاء الازدهار العام . وفي تلك النقطة بالضبط تقوم عظمة الحرب : وهي ان الفرد الذي هو لا أهمية له يتلاشى تماماً امام الفكرة العظيمة ، فكرة الدولة . وتضحية المواطنين من اجل بعضهم البعض لا تجد مسرحاً لائقاً لها كما تجد في الحرب . وفي ايام كهذه يفصل الزوان عن الحنطة »[٤٠] .

على ان واجب حفظ التوازن يقضي بأن نستشهد بكاتب انجليزي الى جانب الاستشهاد السابق من مفكر الماني . ذلك ان اقوالاً كهذه كان يمكن ان ترد في اي بلد اوروبي قبل عام ١٩١٤ وحتى في الولايات المتحدة . ولا يمكن ان ننسى قط ان « نخبا » كلاسيكياً شربه بطل امريكي هو الذي اصبح شعاراً للقومية الحديثة اذ قال : « بلادي — اتمنى دائماً ان تكون على حق في سياستها الخارجية — ولكنها بلادي في الخطأ والصواب » . ومع ان المقطع التالي وضع عام ١٩١٣ فانه يصح كل الصحة في يومنا هذا :

« ان احد التفسيرات لهذا التناقض الخارق في التاريخ البشري — بقاء الحروب بالرغم مما يبدو من مخالفتها للعقل — هو انه بالنهاية يوجد شيء في الحرب يشبه بطولة سكوت في القطب المتجمد ، شيء يتعالى على العقل ، وان الانسان يمتلك في الحرب وفي حق الحرب شيئاً اعلى من الدين والصناعة والرفاهية الاجتماعية . وان الانسان يمجد في الحرب تلك القوة التي تعطيها له فيرتفع بها فوق الحياة ، القوة التي تتسلح بها روح الانسان لتسعى وراء المثل العليا . ان في الذرى التي تبلغها الحياة ، في الفكر والفن والعمل ، ميلاً للتعالي . فاذا تمعنا في حروب انجلترا او المانيا في الماضي نجد ان الذي يحكم تلك الحروب هو هذه القوة العليا في البطولة ، او في شيء يفوق

العقل على الاقل ، ولنتساءل الآن لماذا وقعت هذه الحروب . هل يمكن ان يكتشف الانسان وراءها اية فكرة تحكمها وتوجهها من اولها الى آخرها ؟ وأجيب فوراً : مثل هذه الفكرة موجودة وهي فكرة الامبراطورية . ان جميع حروب انجلترا خلال السنوات الخمسمائة الاخيرة تمت من اجل الامبراطورية » .

« أمن الممكن ان نكوّن مفهوماً واضحاً عما عنته « الامبراطورية » حقاً ودوماً ولانجلترا ؟ ان تعطي جميع الافراد ضمن حدودها عقلاً انجليزياً . ان تعطي جميع الذين يقعون تحت حكمها القوة لأن يتطلعوا من وجهة نظر الرجل الانجليزي الى الاشياء التي تتكون منها حياة الانسان والى الماضي والمستقبل ، وان تنشر ضمن حدودها التسامح الديني الرفيع — هذا التسامح الذي اتصفت به هذه الامبراطورية منذ تأسيسها . ذلك التقديس او قل تلك الجرأة امام غموض الحياة والموت الذي امتاز به شعراؤنا وعظام مفكرينا . ذلك الحب للمؤسسات الحرة ، ذلك السعي المستمر وراء عدالة اسمى ، حرية اوسع ، تلك الصفات التي ننسبها — خطأ او صواباً الى طبيعة العنصر الذي ننتمي اليه ومزاجه ، حيثما وجد وكان سائداً . ذلك هو مفهوم الامبراطورية ومفهوم انجلترا الذي يظل سائداً مهما تغيرت خطوط الاحزاب السياسية وتقلبت حكوماتنا . قد يبدو ان في حوزة حكومة ما او وزير ما قوة تمكن من اثارة الحرب التي تلحق الموت والآلام بألوف المواطنين اعتباطاً . لكن الجندي يبذل حياته لا من اجل الحكومة ولا من اجل الوزير . فهو إذ يضطجع وحشرجة الموت في صدره غارقاً في بحران من الظلام ، يحس مع ذلك شعوراً غامضاً بهذا الشيء الكبير البعيد ، هذه القوة الغامضة التي لا تموت ، السائرة الى الامام ، سمها الله ، او القدر اذا شئت — ولكن سمها انجلترا . فهي حقاً انجلترا . لقد كان هدف امبراطوريتنا في الماضي ان تعطي كل القاطنين ضمن حدودها عقلاً انجليزياً . فالذي يتحدث عن عظمة انجلترا انما يتحدث عن هذا ، هذه هي شهرتها ، وهذا هو مجدها

الذي لا يفنى ولا يموت بأدق ما في هذه الكلمة من معنى . وهـل من المتصور ان يقوم شاه جهان انجليزي ، ويهدد بالعنف بقاء المهراجـا الانجليزي ؟ وبالحقيقة ، نرى هذه الامبراطورية في بعض الاوقات تشبه هيكلاً واسعاً ، قبته السماء ، وجدرانه حدود هذا الكوكب التي لا ترى . وداخل ذلك الهيكل ، ترتفع الصلوات في كل لغة ، وتتلى الأناشيد لكل إله كونه الخيال البشري ، او مجّده منذ القرون البعيدة . ولكن الأمل النهائي يرتكز على ادراك الأمة الانجليزية والعنصر الانجليزي بالتدريج ، انـه اذا كان لا بد من ان تنفذ مهمة التنظيم الداخلي بتلك الروح الهادئة المطمئنة ، الضرورية لجميع الواجبات العليا في السياسة ، فان على انجلترا ان تأخذ على عاتقها تحقيق مصيرها ، معتمدة على نفسها فقط في تحقيق مصير هو مصيرها »[٤١] .

وبوجود هدفين في العالم كهذين الهدفين كانت النتيجة محتمة الوقوع .

« واذا كانت الحرب المخيفة مع المانيا – اذا جاز تسميتها حادثاً مخيفاً – ستقع اصلاً (كتب هذا القول عام ١٩١٣) فسنشهد على ارضنا هذه نزاعاً ، يذكرنا ، اكثر من اي نزاع آخر بوصف الحروب اليونانية العظيمة التي قال فيها الشاعر :

أبطال في المعركة مع أبطال
وفوقهم الآلهـة الغضبى

ويمكن للانسان ان يتخيل الاله القوي القديم لابناء التيوتونيين – اجداد الالمان والانجليز جالساً على عرشه فوق الغيوم ، متطلعاً برزانة وهدوء على ابنائه المحبوبين الانجليز والالمان ، غارقين في صراع مميت . مبتسماً لبطولة ذلك الصراع ، بطولة اطفال أودين Odin إله الحرب »[٤٢] .

غير انه ما انقضت على الحرب العالمية اربع سنوات حتى فقدت مثل هذه العواطف شعبيتها . ولم يكن هنالك بين المنتصرين سوى عدد قليل

لديه الجرأة لأن يتحدث بعبارات كانت قبلاً عادية . وكان الرأي السائد لعدة سنوات في المانيا «لا نريد الحرب ثانية » Nie wieder Krieg . لكن الذين تألموا من معاهدة فرساي — وبينهم الايطاليون الذين كانوا مقتنعين بأنهم « ربحوا الحرب ولكنهم خسروا السلم » — فقد كان الحلفاء ينتهزون كل فرصة لاقناعهم ان آمالهم قضي عليها ، لا لأن مطالبهم لم تكن عادلة ، ولكن لأن اسلحتهم لم تكن القوة الكافيـــة . ولم يهجر الحلفاء السابقون السياسات القومية في الواقع وذلك بالرغم من جهودهم المخلصة بواسطة عصبة الامم من اجل عدم تشجيع الاعتـــداء . ودفعهم ضغط المشاكل الاقتصادية بسرعة نحو قومية اقتصادية قوية . وكان الفاشست الايطاليون اول من فاخر بصراحة من جديد « بالانانية المقدسة » للدولة القومية . ذلك ان سياستهم الدولية توقفت على تهديدات شبه حربية تماماً كما انهم كانوا قد لجأوا بخشونة في سياستهم الداخلية لجميع الفضائل الحربية . وظلت لعدة سنين اكثر الدعوات فصاحة لمثالية الحرب تتكرر في خطب موسوليني . فقد بشر بمناسبة وبدون مناسبة : « بأن الحرب تقود كل القوى البشرية الى اعلى ما يمكن من التوتر ، وتطبع بطابع النبل الشعوب التي تملك الفضيلة لتجابهها »[٤٣] . ولحسن الحظ ، نجد ان الايطالي له من المدنية ما يجعله غير قادر على هضم مثل هذه المثالية ، ولذلك فقد كان يذكر بها دوماً . لكن الالمان تلقوا درساً جيداً اذ انهم صدوا بخشونة كلما تحدثوا عن العدالة ، لكنهم كانوا يحصلون على ما يريدون عندما كانت تتحرك الدبابات وتقذف القنابل . وبنى النازيون على اساس من شعورهم العميق بمذلة الهزيمة اعنف قومية حربية عرفت منذ ايام نابليون . ولكن حتى النازيون ما كانوا ليستطيعوا ذلك لولا ما جاءهم من عون خارجي .

الاتجاه العالمي

ما هي المثل العليا الاخرى في العلاقات الدولية التي تطلع الناس اليها ؟

هنالك اولاً استمرار النزعة العالمية التي عرفت في عصر العقل وقت لم يكن القول بأن « الحرب تتعالى على العقل البشري » ليشكل حجة مقنعـة في جانب الحرب . ولقد نادت فئتان بالمثل الاعلى العالمي على نطاق واسع وان كانتا اقل اخذاً به في الواقع العملي : اولاهما اصحاب المصارف ورجال الاعمال الذين اعتبروا ان الحدود القومية والحروب مسؤولة اكثر من اي شي آخر عن الخلل في التجارة . ثانياً الطبقة العاملة التي كانت الوطنية بالنسبة اليها وكل حرب رداء يتستر به الجشع الرأسمالي والرجعية السياسية والاقتصادية . تحدرت النزعة الاولى من الاتجاه العالمي عند كوبدن Cobden وبرايت Bright في مانشستر وما رافقها من انغام مأخوذة عن فرقتي الانجيليين والكويكرز . وسيطرت في بعض الاوقات على حزب الاحرار الانجليزي حتى ان دعاة « انجلترة الصغرى » حملوا على التوسع الاستعماري . وقد عرض هذا المثل الاعلى ودافع عنه كل من ثورشتاين فيبلن Thorstein Veblen و ج . أ . هوبسون J. A. Hobson ، وعدد من الانجليز الاحرار بعد عام ١٩١٨ . ثم ان نورمن انجل Norman Angell اقام الدليل القاطع قبل عام ١٩١٤ ، ان الاستعمار والحرب لا يعودان بأية فائدة الا على طبقة صغيرة من المستثمرين بينما تتحمل الأمة الخسائر من جميع الوجوه . وحاول ان يظهر في كتابه « الوهم الكبير » The Great Illusion ان الاعتقاد بأن الازدهار الاقتصادي يعتمد على القوة القومية « يعود الى مرحلة في التطور قد تجاوزناها . وان تجارة الشعب وصناعته لا تتوقفان على توسع حدوده السياسية ، وانه ليس من الضروري ان تطابق حدود الأمة السياسية حدودها الاقتصادية ، وان القوة الحربية غير مجدية من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية ، ولا علاقة لها برفاهية الشعب الذي يمتلكها . وانه من المستحيل ان تقبض أمة واحدة بالقوة على ثروة أمة أخرى او تجارتها — اي ان تغني نفسها باخضاع أمة أخرى بالقوة او بفرض ارادتها عليها . وباختصار ، ان الحرب حتى ولو كانت حرباً ظافرة تعجز عن تحقيق تلك الاهداف التي تسعى وراءها الشعوب »[٤٤].

حتى لقد كان بوسع انجل ان يقول بعد عام ١٩١٨ : « لقد اخبرتكم هذا » . وبالرغم مما في الفرص التجارية الناشئة عن التعرفات الجمركية التي تضعها الحكومات الوطنية وحكومات المستعمرات ، من مجالات للربح ، نجد ان عدداً كبيراً من اصحاب العمل ، وعلى رأسهم « اصحاب المصارف الدولية » الذين ينالون اوفر نصيب من الشتائم ، احسوا ان التعاون الاقتصادي ، لا المنافسة هو الذي يعود بأكبر ربح ممكن . والحقيقة ان عصبة الأمم بدت في نظر الكثيرين مثلاً تجارياً اعلى ، يمكن اصحاب الاموال من جميع الأمم من التعاون بطريقة أخوية لاستغلال « الاجزاء المتأخرة من الكرة الارضية » . اما في امريكا ، فقد بلغت هذه الرأسمالية الحرة ذات النزعة العالمية أوجها حوالي سنة ١٩٢٠ . وكان هربرت هوفر **Herbert Hoover** احد كبار قادتها مع انه لم يجرؤ حين تسلم مقادير الحكم ان ينقص التعرفة الجمركية ، كما كان متوقعاً منه . وحتى اليوم ، نجد ان كثيراً من اصحاب العمل والاقتصاديين يرجعون جميع الشرور التي نعانيها اليوم لانهيار التجارة الحرة الدولية ، وهم يعتقدون بأنه لو امكن ان تزول الحواجز لزالت تلك الشرور .

لكن النزعة نحو الاستبدادية الاقتصادية لم تكن لتقاوم ، ويمكننا القول ، أنه لما كان لا بد على الاجمال من تنظيم الحياة الاقتصادية كان محتماً ان يتم ذلك على اساس قوي . ثم ان تعدد أوجه الرقابة التي فرضت جعل مثال التجارة الحرة القديم مستحيلاً للتاجر بمفرده ، واخضع ما تبقى من التجارة الدولية الى مراقبة السياسة الحكومية الشديدة . ويبدو ان التجارة العالمية تخص عهداً غابراً من النمو الاقتصادي ، ولم يظهر حتى الآن تنظيم دولي لربط جميع التنظيمات القومية التي حققت حتى الآن . وحتى ادلة نورمان انجل بنيت على افتراضات نظام دولي زال من الوجود . يقول موسوليني « ان القوة السياسية تخلق الثروة » . ويعلن هتلر ان « المحراث الالماني يتبع السيف » . ووزير الخارجية هول **Hull** يصرخ في الغابة للذين يتبعون

شريعة الغابة .

ثم ان جميع الحركات الجذرية التي قام بها العمال تطلعت من جهتها الى ما وراء الحدود القومية ورأت في « الطبقة الرأسمالية » عدوها الوحيد . وكان الولاء والصراع بالنسبة اليها طبقيين لا قوميين . وعلى ذلك كتب ماركس عام ١٨٤٨ :

« ليس للعمال بلاد ، فلا يمكننا ان نأخذ منهم ما لم يملكوه . ولكن لما كان على البروليتاريا ان تضمن اولاً السيادة السياسية ، فعليها ان ترتفع لتصبح الطبقة الموجهة في الأمة . عليها ان تصبح هي ذاتها الأمة . وهي الأمة حتى الآن ، لكنها ليست الأمة بالمعنى البورجوازي للكلمة . فالمنازعات والخصومات القومية بين الشعوب تختفي يومياً اكثر فأكثر ، وهذا يعود الى تطور البورجوازية والى حرية التجارة والى السوق العالمية ، وللانتظام في طريقة الانتاج ، وفي احوال الحياة الموافقة له »[٤٥] .

ولقد ختم ماركس المانيفستو بهذه الكلمات الرنانة : « يا عمال جميع البلاد ، اتحدوا » . لكن قوة الروح الوطنية كانت اكثر مما تستطيع هذه النزعة العالمية الرحبة ان تتحمله . وعلى ذلك اقنع الراديكاليون — باستثناءات قليلة — او اجبروا على الالتحاق بالجيوش المقاتلة . وتعلم الفاشستيون بسرعة الدرس في ان الشعور القومي العنيف يبعد جمهرة العمال عن الاقلية ذات الوعي الطبقي . واعطى موقفهم العدائي بالذات معنى جديداً حيوياً للحدود الدولية . وبانقسام العالم الى أمم فاشية وغير فاشية . اصبحت الخصومات ، بالنسبة للعامل الديمقراطي اكثر بكثير من مجرد الصراع بين امبراطوريات اقتصادية متنافسة . ولم تعد حريات النظام الرأسمالي الحر امراً بديهياً بل هي بحاجة الى دفاع قوي . ولم يكن من السهل ان يكره الانسان هتلر وموسوليني ، ويذكر اخوانه العمال ، الالمان والطليان ، المنهمكين بتفجير القنابل واغراق السفن . ومن سخرية القدر ان الرغبة العميقة والمخلصة من

اجل السلم في العقد الاخير قد اقنعت الملايين فعلاً بالضرورة المحتمة لاعلان الحرب على العدوان الفاشستي ، باعتبار انه اعظم تهديد للسلم في عالمنا .

اما الشيوعيون فهم باعتمادهم على تفسير لينين للحرب العالمية وعلى التأييد القوي لموقفهم من جراء تلك الدعاية ، فقد عادوا الى التأكيد على مبادىء ماركس . فليس ثمة مصلحة للجماهير الشعبية في الحروب « الاستعمارية » الا ان تحولها ، اذا كان ممكناً ، الى حروب اهلية . ولكن الحروب من أجل الأمم المظلومة — كالهند — والحروب ضد العدوان الفاشستي — كحروب الصين ضد اليابان ، او كالصراع ضد ايطاليا في الحبشة واسبانيا — وفوق اي شيء آخر الحروب لحماية دولة العمال ضد ثورة معاكسة ، هذه الحروب كلها تنتمي الى فئة أخرى . وقد اصبحت قوة الحكومة السوفييتية في الحقيقة تعتمد اكثر فأكثر على الوطنية الروسية . وبما ان سياسة « الجبهة الموحدة » مع الاحزاب الحرة كانت قد اهملت في الديمقراطيات ، نجد ان الاتحاد السوفييتي قد عمل لحماية مصالحه الخاصة تماماً كأية دولة أخرى . وبالرغم من اعلانات الاخاء العالمي ، بقي العمال ينجذبون بسهولة صوب النداء الوطني .

الدولية والسلم

ان الثاني بين المثل العليا التي تعارض القومية اليوم تحدر من تراث مازيني Mazzini الذي نادى بالدولية عام ١٨٤٨ . والدولية لا تتوخى التهديم بل البناء على اساس من الدول القومية القائمة . وجدت حرة ، موفقة بين مختلف النزعات ، عاملة على ايجاد تسويات بينها في البرامج الكثيرة التي تدفقت عقب الحرب العالمية الاولى من اجل تأسيس عصبة للأمم ومحاكم ومنظمات دولية . ومع انها كانت تقر بالضعف والنقائص الكثيرة فقد تابعت في تأييد العصبة يحدوها الأمل حتى حين انقضت جميع الآمال . وقد ظلت

ثابتة لا تقبل التسويات بين دعاة السلام الذين يعتبرون الحرب اكثر الشرور فظاظة ، ويعتبرون القومية غير المنسقة ضمن نظام دولي ، لا تكاد تكون افضل منها . وقد صاغ سانتيانا مثل هذه المحاولة لتوحيد القيم الروحية المناديـة بولاء الانسان لوطنه ، مع القيم العليا المنادية بالاخلاص للجنس البشري بكامله . قال :

« يجب ان تكون قدما الانسان ثابتتين في تربة بلاده ، ولكن يجب ان تجول عيناه في العالم . ان ما يستطيع رجل الدولة ان يهدف اليه ، هو ان يوجه عواطف مواطنيه ومواهبهم الخاصة بحيث يصبح الاقل الأقل من مآثر العبقرية البشرية غريباً عنهم ، وذلك مع محافظتهم عـلى تقاليدهم الحيوية . ان الفوارق في القومية المبنية على العرق والعادة ، لا بد ان تستمر دائماً . ولكن ما اضافه الجهل والتعصب يمكن ان يزول تدريجياً من اجل اقامة علاقات دولية يحسن فهمها . هنالك مستوى معين اذا ادركته جميع الشعوب ابداً ، لوجب ان تعيش مشاركة بعضها البعض وذلك هو مستوى الاخلاق والعلم . غير ان هذا لا يعني ان الصبغة العرقية تزول حتى في هذه الفعاليات . ليس ما يستبعد من العلم والاخلاق هو التنوع بل التناقض . ان أية بيئة تبتدىء بأن تتمتع بحياة العقل في تلك المستويات العليا تنزع لان تعيش عقلياً على جميع المستويات الدنيا ايضاً . لأنه عندما نطبق الاخلاق والعلم تطبيقاً عقلياً فان أي عارض تاريخي او محلي يستفاد منه على احسن شكل ممكن . وحيثما كان للتقاليد بعض الفضائل او المنفعة يحافظ عليها . وحيثما تشكل تشبثات فكرية يجب القضاء عليها »[٤٦] .

لقد رغب الدوليون الاحرار بايجاد نوع من الاتحاد بين الأمم دون فرض قيود نظرية على السيادة القومية . ولما ثبت ان مثل هذه الفكرة لا يمكن تطبيقها بعد تأسيس العصبة فقد رجعوا الى فكرة عرفت من قبل حول عصبة تعمل لفرض السلام تحت رداء جذاب عرف « بالضمان الجماعي » وهذا

ايضاً قد قضي امره الآن . غير ان النقاد قد ارتابوا بأمر هذا المشروع منذ ايام فرساي . ومن المرجح ان المحاولة الثانية للتنظيم الدولي — سواء أكانت تحت زعامة سلم جرماني Pax Germanica او تحت قيادة بريطانية متعففة — ستكون اقل اكتراثاً من سابقتها بحقوق السيادة المطلقة . وقبل ان يمتص الجهد من اجل الدفاع عن الذات جميع الحيويات الاخرى الباقية ، اخذ الرأي يتبلور لصالح اتحاد اوروبي اوثق . وان اية دولة اوروبية عليا كهذه قد يكتب لها النجاح بقدر ما تشدد لا على مجرد فرض السلام ، ولكن على الادارة السلمية لتلك التغيرات التي ان لم تحصل بالسلم فلا بد ان تندلع منها الحرب .

اما اصحاب الدعوة الدولية المتشددون في دعوتهم للسلام ، غير القابلين بحلول متوسطة ، فهم بعد ان رفضوا فكرة القضاء على الحرب والاعتداء بالقوة العسكرية ، حصروا جهودهم في محاولة ازالة الحاجة الى اللجوء للقوة ، وذلك باقتراح بدائل لها ، تكون صالحة وعملية . فلقد عالجوا مشكلة المنظمات الدولية على اساس تنمية الاساليب الحكومية الفعالـــة عوضاً عن تشكيل نظام من المحاكم وقوة بوليسية دولية . وقد بسط ويليام لويد غاريسون W. L. Garrison عام ١٨٣٨ اعلاناً للمبادىء يمكن ان يعتبر قائماً اليوم ولكن من ناحيته السلبية . قال :

« لا يمكننا ان نعترف بالولاء لأية حكومة بشرية . اننا نعترف فقط بملك واحد ، وبمشترع وقاض واحد وبحاكم واحد للجنس البشري ... ان بلادنا العالم ، وكل الجنس البشري أبناء بلادنا . اننا نحب أرض بلادنا بمقدار ما نحب البلدان الاخرى ، فمصالح المواطنين الامريكيين وحقوقهم وحرياتهم ليست اعز علينا من تلك التي للجنس البشري . ولهذا ، فاننا لا نسمح لأية دعوة وطنية ، ولا للانتقام من أية اهانة او ضرر قومي . اننا نسجل شهادتنا ، ليس فقط ضد كل الحروب ، عدوانية او دفـــاعية ،

ولكن ضد كل استعداد للحرب ، ضد كل سفينة حربيـــة ، وكل مخزن للسلاح ، وكل تحصين ، ضد نظام الفرق المدربة والجيش الدائم ، ضد كل الجنود والرئاسات الحربية ، ضد كل التماثيل التي تعلي ذكرى الانتصار على عدو اجنبي ، وضد كل مغانم النصر التي ربحت في المعركة ، وكل احتفالات على شرف المغامرات البحرية او الحربية . ضد كل تخصيصات مالية لحماية الأمة بالقوة وبالسلاح ، اياً كانت السلطة التشريعية التي تقرها ، ضد كل مرسوم تصدره أية حكومة بدعوة المواطنين الى الخدمة العسكرية ، وهكذا ، فاننا نحكم بعدم شرعية حمـــل السلاح ، او العمل في منصب حربي »[٤٧] .

ولكن الدولية السلمية ليست سلبية فقط : فقد قال جون آدمز **J. Addams** بوضوح : « ان الناس غير مرغمين على ان يختاروا بين العنف والقبول المنفعل للاحوال غير العادلة لأنفسهم وللآخرين ، ولكن الجرأة الأدبية والارادة الحسنة الفعالة تحققان اكثر من العنف »[٤٨] . وعبرت نظرية معاصرة عن هذه المبادىء بما يلي : « ان السلم اكثر من عدم وجود الحرب ، انه مبدأ حيوي من الواجب تطبيقه على العلاقات البشرية كلها . فالسلم يمكن التوصل اليه فقط بواسطة التعاون الحر للخير العام . ولتحقيق سلم داخلي ودولي ، يجب ان توضع وتوسع اجهزة التعاون الحر »[٤٩] . ومما له اهميته ومغزاه ان دعاة السلام اشاروا منذ فرساي وبعدها الى النتائج المرجحـــة للشكل القائم لعصبة الأمم وسياستها . فلقد بدا لهم ان المحاولة لحفظ السلم بتهديد اعلان حرب جماعية ضد دعاة التغير ، تفصح عن خطأ قاتل . والحقيقة ان الكثير من فشل العصبة كان عائداً الى هذا التناقض الداخلي : فلقد كانت العصبة ترتكز الى تـــأييد اولئك الذين كانوا يؤملون ان مجرد التهديد بالحرب يكفي للحيلولة دون وقوعها ، فلم يكونوا مستعدين مادياً او نفسياً لخوض غمار الحرب التي تجعل ذلك التهديد فعالاً . ورأى دعاة السلام من جهة أخرى ان الطريقة لابطال الحرب هي في نبذ الحرب اطلاقاً سواء

كوسيلة في السياسة الدولية او القومية . ولكن اهمال وسيلة ما يستوجب ان يحل محلها وسائل أخرى لا تقل فعالية عنها . فهي تتطلب مهمة اكثر صعوبة وتعقيداً من اجل وضع مناهج لتحقيق ما تأتي به الحرب من اعادة توزيع للقوة . ولقد كان دعاة السلام الدوليون في طليعة من قادوا هذه الحملة . لكن مجرد رفض الرأي العام للتفكير بامكانية الحرب يؤثر تأثيراً هائلاً في اجبار الحكومات على مجابهة المشكلة .

لقد سطر الدولي السلمي العظيم رومان رولان Romain Rolland ، اثناء الأيام العصيبة للنزاع الأخير ، عبارة لا تزال سارية حتى اليوم :

« ان البشرية سمفونية من نفوس جماعية عظيمة ، والذي يفهمها ويحبها فقط بتحطيم قسم من تلك العناصر ، يبرهن على انه بربري ، ويدل على ان فكرته عن الانسجام ليست بأحسن من فكرة النظام عند آخر في فارسوفيا . هنالك مسكنان للأرواح الطيبة في اوروبا : وطننا الارضي ومدينة الله . اننا ضيوف على الواحدة ، وبناة للاخرى ، فلنعط الواحدة ارواحنا وقلوبنا المؤمنة ، ولكن ، لا العائلة ، ولا الصديق ، ولا الوطن ، ولا أي شيء نحب له القوة على الروح . فالروح هي النور ، انه لواجب علينا ان نرفعها فوق العواطف ، ونزيح جانباً الغيوم التي تهدد في ان نغشاها . وان نعلي جدران تلك المدينة ونقويها مسيطرين على النظام والكره بين الأمم ليمكن لنفوس العالم كله ان تجتمع داخلها » ** .

لقد انهينا الى حد ما استعراضنا للاعتقادات التي انحدرت من الماضي وما زالت تفعل في الحاضر ، فكونت عقول الناس اليوم . ولقد تتبعنا تلك المجاري من الفكر والآمال التي ادت الى غزارة ذلك الطوفان من الافكار والمثل العليا التي تسيطر على الحاضر . فليس من صورة نهائية او من امكان انسجام يجمع النزعات البشرية كلها في سمفونية كبيرة واحدة للعقل . ان مثل هذه الوحدة ان كانت قد حدثت في اي مكان ، فانها حدثت في القرون

الوسطى كما اسلفنا في بدء قصتنا. ونجد من ذلك الوقت، وخاصة في القرن الاخير، ان القصة اخذت تنزع نحو الكثرة والتنوع. ولا نكاد نجد معتقداً واحداً من معتقدات الماضي الا ويدخل بشكل من الاشكال في العالم الحديث، كواحد من المواضيع التي يهبها الناس احر الولاء. وانه ليصعب اليوم اكثر من أي وقت مضى ان نشير لأسباب قوية ان حضارتنا تجتاز أزمة عنيفة. وليس بوسعنا ان نستمر في تجنب مشاكل التنظيم الاقتصـــادي لحياتنا والفوضى الدولية. واذا لم نقرر ان نجابهها بسرعة فسنخضع للذين سيفعلون ذلك. فهل بوسعنا ان ننجح بالوسائل والاساليب الديمقراطية وباتباع ما يوصلنا اليه العقل التجريبي الى النتائج التي يفرضها على انها احسن ما يمكن التوصل اليه؟ او هل يجب علينا ايضاً اللجوء للاسباب الدكتاتورية والعقائد اللاعقلية، اي الى اساليب الاكراه والقوة العسكرية؟ واذا تحتم علينا ذلك فعلينا ان نودع انطلاق قوى الطبيعة البشرية بواسطة الديمقراطية وان نودع حياة العقل الحرة الباحثة، لأن الاهداف الديمقراطية تتطلب لتحقيقها اساليب ديمقراطية. ولا يستطيع الناس التوصل الى أية حقيقة بعيدة بمجرد الخضوع الاعمى.

ومع ذلك فان هذه القضية بالذات تفرض على العقل الحديث وما فيه من تنوع فوضوي ان يعمل جاهداً من اجل توحيد ذاته. انها تصطفي العقائد والاهداف التي يجب ان نختارها. فلقد اعطانا علمنا معرفة وقوة. واغنتنا فلسفتنا عن البحث عن الموافقة الكونية التي تبرر استعمالنا ذلك العلم لغايات بشرية. ولقد اوجدنا ايماناً خاصـــاً بنا، ايماناً بفعالية طرق الذكاء التجريبي، في خدمة الحرية التي هي تعاونية وفي التعاون الذي هو ارادي. انها لمهمة صعبة. لكنها ليست مستحيلة حتى في هذه الازمنـــة لان لدينا الايمان، ولدينا الذكاء، وهذان سيقرران مستقبلنا.

«ان العالم بحاجة الى فلسفة او الى دين لترقية الحياة. ولكن لا بد لنا

من اجل ترقيتنا ان نعظم شيئاً آخر غير مجرد الحياة . فالحياة المكرسة لمجرد الحياة هي حيوانية ليس فيها أية قيمة انسانية صحيحة ، وهي عاجزة عن ان تحفظ الناس وتقيهم بشكل دائم من القنوط والشعور بأن كل شيء باطل . وان قيض للحياة ان تكون انسانية بكل معنى الكلمة ، فعليها ان تخدم غاية ما ، تبدو بشكل من الاشكال خارج الحياة البشرية ، غاية لا شخصية وفوق الجنس البشري كالله او الحقيقة او الجمال . ان احسن من يرتقي بالحياة هم اولئك الذين لا يتخذون الحياة هدفاً لهم . بل يهدفون بالاحرى لما يبدو انه حلول تدريجي ، ادخال شيء ازلي في وجودنا الانساني ، شيء يلوح للخيال انه يحيا في سماء بعيدة عن العناء والفشل واشداق الزمن الشرهة . فالاحتكاك بهذا العالم العلوي الخالد — حتى ولو كان عالماً من صنع خيالنا وحده — يعطينا القوة ، والسلام الاساسي الذي لا يقوى على قهره نضال حياتنا الزمنية وظاهر فشلنا وانهزامنا . انه هذا التأمل السعيد لما هو ابدي الذي يدعوه سبينوزا المحبة الفكرية لله . فهو مفتاح الحكمة لاولئك الذين عرفوه مرة . فبالاحتكاك مع ما هو ابدي ، وبتكريس انفسنا لادخـــال شيء من هذا القبس الالهي الى عالمنا المضطرب ، نستطيع ان نجعل حياتنا خلاقة حتى في هذه اللحظة ، وسط القسوة ، والجهاد ، والكراهية التي تحيط بنا من كل صوب ... فالحكمة والامل هما ما يحتاجهما العالم . ومع انه يحاربهما فانه ينحني باجلال امامهما بالنهاية »[٥١] .

هذا هو الايمان . ومهما هبت العواصف عليه فسيظل تراثاً ثميناً للانسان . ولكن هنالك ما هو اعظم حتى من الايمان . انه الفكر :

« يخاف البشر من الفكر اكثر من اي شيء آخر على الارض — اكثر من الدمار ، بل اكثر من الموت ذاته . فالفكر مقوض وثوروي ، هدّام ومخيف . انه عديم الشفقة بالامتيازات ، والمؤسسات التي وطدها الزمن ، والعادات المريحة . الفكر فوضوي خارج على القانون ، غير مكترث بالسلطة ،

وغير عابىء بحكمة العصور المجربة . انه يتطلع الى حفرة الجحيم ولا يخاف .
ويرى الانسان نقطة ضعيفة ، محاطة بأعماق لا تحد من السكون . ومع ذلك
فانه يسير في كبرياء ، غير عابىء او مكترث وكأنه سيد الكون . الفكر
عظيم وسريع وحر . هو نور العالم ، ومجد الانسان الأعظم »[٥٢] .

المصـــادر

1. Paul Brissenden, The I.W.W., 349.
2. James Mill, Essay on Government.
3. Lewis Mumford, The Story of Utopias, 201.
4. Ibid., 202, 204, 210.
5. Ibid., 212, 214, 215, 216.
6. Ibid., 228, 230.
7. Gustav Schmoller, Schriften, I, 202.
8. Schmoller, The Social Question and the Prussian State, quoted in A.W. Small, The Origins of Sociology, 252.
9. Percy Alden, Democratic England, 5—7.
10. Woodrow Wilson, The New Freedom, 282—84.
11. Encyclical of Leo XIII, Quod apostolici, December 28, 1878.
12. Franz Hitze, Capital and Labor, quoted in Gide and Rist, History of Economic Doctrines, 496.
13. Encyclical of Leo XIII, Immortale Dei.
14. Encyclical of Leo XIII, Rerum Novarum, 1891; quoted in F. Nitti, Catholic Socialism, 418—20.
15. National Catholic War Council, Social Reconstruction Report, 1919; quoted in W. Hamilton, Current Economic Problems, 877.
16. Ibid.
17. W.A. Brown, ed., The Church and Industrial Reconstruction, 6,7.
18. Ibid., 31.
19. John W. Sullivan, in Proceedings of the 1895 Convention of the American Federation of Labor.
20. Samuel Gompers, The American Labor Movement, 1915.
21. Glenn E. Plumb, Industrial Democracy, 156, 157.

22. Arthur Henderson et al., Labour and the New Social Order; quoted in P.U. Kellogg and A. Gleason, British Labour and the War, 375, 381, 382, 387—94.
23. F. Engels, Anti—Dühring, tr. E. Burns, 315.
24. N. Lenin, Collected Works, ed. Lenin Institute, IV, Bk. II, 114 f.
25. Ibid., 194.
26. Resolution of Congress of the Communist International, 1920.
27. N. Lenin, What is to be Done? in Collected Works, IV, Bk. II, 123.
28. Joseph Stalin, Leninism, I, 41, 43, 96.
29. Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, 192.
30. B. Mussolini, art. Fascismo in Enciclopedia Italiana, XIV; tr. in International Conciliation, No. 306.
31. Tr. in H.W. Schneider, Making the Fascist State, 333.
32. B. Mussolini, art. in Enciclopedia Italiana.
33. A. Rocco, The Political Doctrine of Fascism, 1925; tr. in International Conciliation, No. 223.
34. Hermann Goering, speech of September 15, 1935.
35. G. Gentile, Che cosa è il fascismo, 1925 ; tr. in Schneider, op. cit., 347.
36. Bernard Rust, speech at Heidelberg centenary, June 30, 1936.
37. Thorstein Veblen, The Nature of Peace, 75, 40.
38. Heinrich Treitschke, Selections from Politics, Gowan tr., 24, 25.
39. Ibid., 9, 31.
40. Ibid., 23.
41. J.A. Cramb, Germany and England (1913), 60, 61, 124—28, 136.
42. Ibid., 136.
43. B. Mussolini, art. in Enciclopedia Italiana.
44. Norman Angell, The Great Illusion, p. x.
45. Karl Marx, Communist Manifesto, ch. 2.
46. G. Santayana, Reason in Society, 175.
47. W.L. Garrison, Declaration of Sentiments adopted by the Peace Convention held in Boston, 1838.
48. Jane Addams, 1919.
49. Declaration of Principles of Women's International League for Peace and Freedom, U.S. Section, 1940.
50. Romain Rolland, Above the Battle, 54.
51. Bertrand Russell, Why Men Fight, 268.
52. Ibid., 178.

المـــراجع

مراجع عامة (إقرأ مراجع الفصلين الثالث عشر والسابع عشر)

S.H. Slichter, Modern Economic Society; H. Taylor, Cont. Problems in the U.S.; A.A. Berle and G.C. Means, The Modern Corporation and Private Property; J.M. Clark, Social Control of Business. T. Veblen, Theory of Business Enterprise, Theory of the Leisure Class. Graham Wallas, The Great Society. R.H. Tawney, The Acquisitive Society. T. Arnold, Folklore of Capitalism.

أبحاث عامة

Bertrand Russell, Proposed Roads to Freedom, Freedom vs. Organization, 1814–1914; Jerome Davis, Contemp. Social Movements; A. Birnie, Ec. Hist. of Europe, 1760–1930; F.W. Coker, Recent Pol. Thought; H.E. Barnes, Hist. of W. Civ., ch. 24; D.O. Wagner, ed., Social Reformers : Adam Smith to John Dewey; G.D.H. Cole, Mod. Theories and Forms of Pol. Organization, of Industrial Organization.

المثل العليا للطبقة المتوسطة

C.J.H. Hayes, Hist. of Mod. Europe; R.H. Gretton, The Middle Class; J. Corbin, Return of the Middle Class. J.L. and B. Hammond,

Town Labourer, x, xi (the mind and conscience of the rich.) Lewis Mumford, Story of Utopias. R. Dell, France. N.A. Berdyaev, The Bourgeois Mind. Jerome Davis, Capitalism and its Culture; L. Corey, The Crisis of the Middle Class; T. Arnold, Folklore of Capitalism.

الإصلاح الاجتماعي تحت حكم الطبقة المتوسطة

Birnie, ch. 14; F.A. Ogg and W.R. Sharp, Ec. Dev. of Mod. Europe, chs. 17, 18; Coker, ch. 16. C.W. Pipkin, Soc. Politics and Modern Democracy; M.S. Callcott and W.C. Waterman, Princ. of Social Legislation.

التشريع الانجليزي للمعامل .

B.L. Hutchins and A. Harrison, Hist. of Factory Legislation; A. V. Dicey, Law and Public Opinion in England during the 19th Cent.

اشتراكية الدولة في ألمانيا

Gide and Rist, H. of Econ. Doctrines; A.W. Small, Origins of Sociology; C. Andler, Les origines du socialisme d'état en Allemagne (bibl.); G. Richard, La question sociale. A. Wagner, Grundlegung d. pol. Oekonomie (theoretical background). K. Rodbertus, Soziale Briefe; F. Lassalle, Arbeiterlesebuch; lives of Lassalle by Brandes, Oncken. W. Rathenau, The New Society. T. Veblen, Imperial Germany and the Indust. Rev.; W.H. Dawson, Bismarck and State Socialism, The German Workman, Social Insurance in Germany, 1883—1911; A. Ashley, Soc. Policy of Bismarck. M.R. Carroll, Unemployment Insurance in Germany.

اشتراكية الدولة في انجلترا

C.J.H. Hayes, British Social Politics; P. Alden, Democratic England; L.T. Hobhouse, Democracy and Reaction; W.S. Churchill, Liberalism and the Social Problem; J.A. Hobson, The Crisis of Liberalism; H.G. Wells,

The New Machiavelli. W.H. Beveridge, Past and Present of Unemployment Insurance; A.C.C. Hill and I. Lubin, British Attack on Unemployment.

فرنسا

E. Levasseur, Hist. des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870, Questions ouvrières et industrielles en France sous la 3e République; R. Fighiera, La protection légale des travailleurs en France.

الولايات المتحدة الأمريكية

H.V. Faulckner, Amer. Econ. Hist.; J.R. Commons and J.B. Andrews, Princ. of Labor Legislation; Callcott and Waterman, Princ. of Soc. Legis.; E.M. Burns, Toward Social Security; P.H. Douglas, Soc. Security in the U.S.; I.M. Rubinow, Quest for Security. Lester F. Ward, esp. Applied Sociology (fountain head); W.E. Weyl, The New Democracy; H. Croly, Promise of Amer. Life; W. Lippmann, Preface to Politics, Drift and Mastery. Woodrow Wilson, The New Freedom.

نظام روزفلت الجديد

H.A. Wallace, New Frontiers, New Deal in Action; M. Ezekiel Jobs for All; R. G. Tugwell, Battle for Democracy. L. M. Hacker, Sh. Hist. of the New Deal; Stolberg and Vinton, Econ. Consequences of the New Deal.

النزعات الدينية في الإصلاح الاجتماعي (راجع الفصل العشرين)

في الكاثوليكية

F. Nitti, Catholic Socialism; P.T. Moon, The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France. Lamennais, La question du travail (1848); F. Le Play, La réforme sociale (1864); Comte de Mun, La ques-

tion sociale au xixᵉ siècle; F. Huet, La regne sociale du Christianisme. G. Metlake, Christian Social Reform. von Ketteler; Moufang, The Soc. Question and Christianity (1864); Hitze, Capital and Labor. Leo XIII, encyc. Quod apostolici (1878), Rerum Novarum (1891). National Catholic War Council, Social Reconstruction; J.A. Ryan, The Church and Labor, A Better Economic Order.

في البروتستانتية

C. Kingsley, Alton Locke; sermon, «The Church's Message to the Workers» (1851); F.D. Maurice; T. Carlyle, Past and Present, Chartism; J. Ruskin, Unto this Last, Munera Pulveris, Fors Clavigera. Fremantle, Rauschenbusch, and the social gospel, see Ch. XX. Sherwood Eddy, A Pilgrimage of Ideas; Kirby Page, Living Triumphantly. Post-war programs: The Archbishops' Fifth Committee of Inquiry, Christianity and Ind. Problems; Federal Council of the Churches of Christ in Amer., Social Ideals of the Churches (1916), The Church and Industrial Reconstruction (1920), The Churches and the Internat. Crisis (1939); Quakerism and Industry.

حركة العمال المنظمة

في بريطانيا

S. and B. Webb, Hist. of Trade-Unionism; Industrial Democracy. P. Blanshard, Outline of the Brit. Labor Movement; R.H. Tawney, The Brit. Labor Movement. P.U. Kellogg and A. Gleason, Brit. Labor and the War; A. Gleason, What the Workers Want; L.T. Hobhouse, The Labour Movement; G.D.H. Cole, The World of Labour, Organized Labour. A. Henderson, The Aims of Labour. J.H. Richardson, Ind. Relations in G.B.

في الولايات المتحدة الأمريكية

Mary Beard, Sh. H. of the Amer. Labor Movement; J.R. Commons and associates, History of Labour in the U.S.; Documentary Hist. of

Amer. Ind. Society (chiefly before the A.F.L.). L.L. Lorwin and Flexner, The A.F. of L.; Zaretz, The Amalgamated Clothing Workers of Amer.; J.M. Budish and G. Soule, The New Unionism. Frank Tannenbaum, The Labor Movement; S. Perlman, Theory of the Labor Movement. By labor leaders: T.V. Powderly, Thirty Years of Labor (1890); John Mitchell, Organized Labor (1903); S. Gompers, Labor in Europe and America, Autobiography. R.R.R. Brooks, When Labor Organizes, Unions of their Own Choosing; E. Levinson, Labor on the March.

في فرنسا

L. Levine, Syndicalism in France; G. Weill, Hist. du mouvement social en France, 1854-1910; H. Lagardelle, Le socialisme ouvrier (by a syndicalist); P. Louis, H. du mouvement syndical en France, Le syndicalisme européen; M.R. Clark, H. of the French Labor Movement (1910-1928); D.J. Saposs, Labor Movement in Post-war France.

الديمقراطية الصناعية

Coal Industry Commission Report, 1919 (Sanky Report); G.E. Plumb and W.G. Roylance, Industrial Democracy.

الاشتراكية النقابية

G.D.H. Cole, Self-Government in Industry, Social Theory, Guild Socialism. S.G. Hobson, National Guilds and the State; Reckitt and Bechhofer, Meaning of National Guilds. Niles Carpenter, Guild Socialism (critique); see B. Russell; Coker, ch. 9; H.W. Laidler, H. of Socialist Thought, ch. 23.

الاشتراكية

Histories by socialists: T. Kirkup, H. of Socialism; H.W. Laidler, H.

of Soc. Thought; M. Beer, H. of Brit. Socialism; J. Longuet, Le parti socialiste en France; M. Hillquit, H. of Soc. in the U.S.; by non-socialists: J. Rae, Cont. Socialism (1884); W. Sombart, Socialism and the Socialist Movement; F. Mehring, Ges. d. deutschen Sozialdemokratie, Marx and Engels, see Ch. XVII. K. Kautsky, The Social Revolution; R.C.K. Ensor, Mod. Socialism. Revisionists: E. Bernstein, Evolutionary Socialism; J.R. Macdonald, The Soc. Movement; Socialism, Critical and Constructive; Parliament and Revolution. Fabian Tracts; E.R. Pease, H. of the Fabian Society. S. and B. Webb, Decay of Capitalist Society, A. Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain. The Labour Party's Aim: a Criticism and a Restatement. M. Hillquit, Present-Day Socialism; Norman Thomas; H.W. Laidler.

التخطيط الاقتصادي

F. MacKenzie, Planned Society; G. Soule; A Planned Society, The Coming Amer. Revolution. H. Loeb, Life in a Technocracy; J.G. Frederick, ed., For and Against Technocracy.

مباحث في التخطيط والاشتراكية

A.C. Pigou, Socialism vs. Capitalism; W.H. Beveridge, Planning under Socialism; L. von Mises, Socialism; O. Lange and F.M. Taylor, On the Economic Theory of Socialism; L. Robbins, Econ. Planning and International Order; F. von Hayek, etc., Collectivistic Econ. Planning; W. Lippmann, The Good Society.

الشيوعية

Handbook of Marxism; Lenin; What is to be Done? The State and Revolution; Stalin, Leninism. J. Strachey, The Coming Struggle for Power, Nature of Capitalist Crisis. H.J. Laski, Communism; S. and B. Webb, Soviet Communism: A New Civilization. L. Trotsky, H. of the Russian Revolution; W.H. Chamberlin, H. of the Russian Rev.; Soviet Planned Econ. Order; Russia's Iron Age. A. Rosenberg, H. of Bolshevism;

F. Borkenau, The Communist International. J. Freeman, The Soviet Worker; C.B. Hoover, Econ. Life of Soviet Russia. S.H.M. Chang, Marxian Theory of the State; H. Kohn, Nationalism in the Soviet Union. K. Kautsky, Dictatorship of the Proletariat (critique).

النظم الكلية (الدكتاتورية)

Sabine; Coker. G. S. Ford, Dictatorship in the Modern World; L. Rogers, Crisis Governments. M. Ascoli and A. Feiler, Fascism: For Whom? H.B. Ashton, The Fascist: His State of Mind.

الفاشية

H.W. Schneider, Making the Fascist State, (with S.B. Clough) Making Fascists, The Fascist Government of Italy. H. Finer, Mussolini's Italy; F. Pitigliani, Italian Corporative State; C.T. Schmidt, The Corporative State in Action; C. Haider, Capital and Labor under Fascism. A. Rossi, Rise of Italian Fascism; G. Salvemini, Under the Axe of Fascism. Mussolini, art. «Fascism» in Enc. Italiana, XIV; A. Rocco, Political Doctrine of Fascism; G. Gentile, Che cosa è il fascismo.

الاشتراكية القومية

K. Heiden, H. of Nat. Socialism, Hitler; F. Ermarth, The New Germany: N.S. Government in Theory and Practice; R. Brady, Spirit and Structure of German Fascism; E. Fränkel, The Dual State; F.L. Schuman, The Nazi Dictatorship; C.W. Guillebaud, Economic Recovery of Germany, 1933-39. Hitler, Mein Kampf; A. Rosenberg, Der Mythus des 20, Jahrhunderts; A. Kolnai, War against the West.

الطرق الديمقراطية

John Dewey, Liberalism and Social Action, Freedom and Culture.

T.V. Smith, Democratic Way of Life, Promise of Amer. Politics. G.S. Counts, Prospects for Democracy. C.A. Beard, America in Midpassage. M. Lerner, It's later than you Think. A.D. Lindsay, Essentials of Democracy; C.D. Burns, Democracy: Its Defects and Advantages; Challenge to Democracy; H.J. Laski, Liberty in the Modern State, Democracy in Crisis, The State in Theory and Practice.

المثل العليا الدولية

W.C. Langsam, World since 1914; F.L. Schuman, International Politics. F.S. Marvin, ed., Unity of Western Civilization; C.D. Burns, H. of Int. Intercourse. C. Plater, Primer of Peace and War: the Princ. of Int. Morality (clear Catholic view). Veblen, Nature of Peace.

القومية والدعوة للحرب (راجع الفصل ١٧)

J.A. Hobson, Imperialism; P.T. Moon, Imper. and World Politics; L.S. Woolf, Econ. Imperialism, Empire and Commerce in Africa. H.C. Engelbrecht and F.C. Hanighen, Merchants of Death. Hayes, Essays on Nationalism, Hist. Evol. of Mod. Nationalism; C.E. Merriam, Making of Citizens. F. Delaisi, Pol. Myths and Econ. Realities ; E.M. Patterson, ed., World Trend towards Nationalism; C.A. Beard, Idea of National Interest, Open Door at Home. F.H. Hankins, Racial Basis of Civilization. H. von Treitschke, Politics; F. von Bernhardi, Germany and the Next War. J.A. Cramb, Origins and Destiny of Imperial Britain, Germany and England (British chauvinism) ; Homer Lea, Day of the Saxon, Valor of Ignorance (American). Karl Pearson, National Life from the Standpoint of Science (biological defense of war). Criticisms of pacifism: A.T. Mahan, Armaments and Arbitration : or the Place of Force in International Relations (1912); J.K. Jones, Econ. of War and Conquest (1915; refutation of Angell) ; G.G. Coulton, Main Illusions of Pacifism (1916) ; R. Niebuhr, Moral Man and Immoral Society; P.H.K. Lothian, Pacifism is not Enough. See under Fascism and National Socialism, esp. Mussolini, Hitler, Rosenberg.

الدولية الحرة

J.B. Scott, Peace Conferences of 1899 and 1907; N.M. Butler, The International Mind; J.A. Hobson, Towards International Government (1915), Democracy after the War; H.N. Brailsford, A League of Nations (1917); G.L. Dickinson, The European Anarchy, The Choice before Us. S.P. Duggan, ed., The League of Nations; T. Marburg, Dev. of the League of Nations Idea; J.S. Bassett, League of Nations; F. Morley, Society of Nations. J.T. Shotwell, War as an Instrument of National Policy; F.G. Tuttle, Alternatives to War; P.C. Jessup, Internat. Security; Clarence Streit, Union Now. P.B. Potter, Int. to Study of Internat. Organization; H.M. Vinacke, Internat. Organization; J.H. Randall, A World Community. G. Santayana, Reason in Society; Felix Adler, Ethical Phil. of Life, Reconstruction of the Spiritual Ideal; H.G. Wells.

الدولية الداعية للسلام

Devere Allen, The Fight for Peace; A.C.F. Beales, Hist. of Peace; B.F. Trueblood, Dev. of the Peace Idea; M.E. Curti, The Amer. Peace Crusade, 1815-1860; Bryan and World Peace; Peace or War: the Amer. Struggle, 1636-1936. Charles Sumner, True Grandeur of Nations, in Addresses on War; Tolstoy; J.S. Bloch, Future of War (military viewpoint); Norman Angell, Great Illusion, Fruits of Victory (economic); F.W. Hirst, Pol. Econ. of War. David Starr Jordan, War and Waste, Aftermath of War (biological); F. Nikolai, Biology of War; J. Novicow, Les luttes entre les sociétés humaines (refutation of social Darwinism); G. Nasmyth, Social Progress and the Darwinian Theory. Romain Rolland, Above the Battle; Bertrand Russell, Justice in War-Time, Why Men Fight, Which Way to Peace? Jane Addams, Peace and Bread in Time of War, The Second 20 Years at Hull House; M.L. Degen, Hist. of the Women's Peace Party. D. Allen, ed., Pacifism in the Modern World. M.K. Gandhi, Great Thoughts of M. Gandhi, Speeches and Writings; C.F. Andrews, M. Gandhi's Ideas; K. Shridharani, War without Violence. L. Richards, Realistic Pacifism; Canon Raven, War and the Christian; W.W. Van Kirk, Religion Renounces War.

فهرست الأعلام

— ا —

— ب —

— ت —

— ث —

— ج —

– ح –

– خ –

– د –

— ر —

— ز —

— س —

— ش —

— ل —

— م —

فهرست المواضع والمواقع والبلدان

— ب —

— ت —

— ج —

— ح —

— د —

— ر —

— ز —

— س —

— ق —

— ك —

— ل —

— م —

فهرست

بأسماء الكتب والرسائل والأبحاث والمقالات التي وردت في النص

— ت —

— ث —

— ج —

— ح —

– ف –

– ق –

– ك –

فهرس المحتويات

ف. ب. (١٥٤)
١٩٦٦

طبع على مطابع (دار الكتب) بيروت

هـذا الكتاب

«... امـــا هذا الكتاب الذي يضعه مؤلفه ومترجمه وناشروه بين ايدي القراء اليوم فيتحدث بافاضة عن حقبة من هـــذا التاريخ — تاريخ الانسانية الفكري — وعن أثرها في تطور المجتمع الانساني على الاجيال الى عصرنا الحديث. وهو بهذه المثابة محاولة جريئة جديرة بالتقدير والاكبار، وجدارتها بالتقدير اكثر وضوحاً في نظر الذين يعتقدون عن ايمان ان تاريخ الانسانية يتلخص في تطور تفكيرها، لان هذا التطور هو المتصل على الزمان وكل حلقة من سلسلته باقية الى اليوم قيد البحث والتمحيص من جانب العلماء والمفكرين ومن يعتقدون ان مصير الانسانية رهن في النهاية بمصير العقل الانساني يوم يبلغ كماله فتبلغ الانسانية وحضارتها مثل هذا الكمال. فاذا ما قدر لهذا اليوم ان يكون، ارتسمت امام المؤرخ وامام المفكر صورة كاملة للخطوات التي قطعتها الانسانية خلال العصور وفي مختلف ارجاء العالم كي تبلغ هذا الكمال ...»

من مقدمة الجزء الاول

كتاب جـــدير بالقراءة



الثمن : ٨٫٠٠ ق